

Российская Академия наук
Институт философии

М.Н. Громов

**СТРУКТУРА И ТИПОЛОГИЯ
РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ**

Москва
1997

ББК 87.3

Г 87

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *В.В.Бычков*

доктор филос. наук *В.В.Сербиненко*

доктор искусствоведения *О.И.Генисаретский*

Г 87 Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. — М., 1997. — 289 с.

В исследовании, написанном на материале докторской диссертации, впервые на основе структурно-типологического анализа рассматриваются качественные особенности такого уникального и малоизученного феномена европейской и мировой культуры, как русская средневековая философия. Дается объективная оценка древнерусских представлений о философии через показ образов ее носителей и через анализ дефиниций философии, содержащихся в рукописях. Привлекаются вербальные и невербальные источники, перспективные для их комплексного семиотического изучения в едином историко-культурном контексте. Прослеживается структурная упорядоченность и выделяются как типологические черты русской средневековой мысли софийность, этизация, эстетизация, историософичность и антропологизация философского знания.

ISBN 5-201-01953-6

©М.Н.Громов, 1997

©ИФРАН, 1997

Философия есть любовь к Богу и человеком и безпристрастие к земным и ко всем тленным и мимо грядущим века сего, и о Бозе упражнение и безмолвие, и молитва несмущна умом и мыслию, Богови приношаема,

от сего разум благ и Святаго Духа пришествие, из Него же слово благо и высокое любовоудрие Премудрости истекает, и еже богословити и глубины Божия испытovati и словеса блага сокровенных словес Духа разрешати, и отсюду предзрети, и предглаголати вудущая, и зрения и откровения, и во сне и яве,

и возшествие духом ума к Богу, и смотрения сокровенных доброты царствия небеснаго, и таинств Божиих откровении, и принти ко Христу, и с вышними силами пребывати, и обещания Христова, яже обеща и уготова любящим Его, получитьи.

Митрополит Даниил
из трактата

“О философии внимай разумно, да не погресиши”
по рукописи 1543 г.

ВВЕДЕНИЕ

Необходимость обобщающего структурно-типологического анализа русской средневековой философии определяется рядом обстоятельств.

Во-первых, идущее в настоящее время обновление общества заставляет со всей серьезностью проследить предшествовавшую историю, в том числе допетровскую, ибо многие традиции государственности, культуры, социальных, этнических отношений были заложены еще в феодальный период и отразились в философской и общественно-политической мысли Древней Руси.

Во-вторых, проявляющийся ныне повышенный интерес к отечественной философии прошлого и нынешнего столетий, к эпохе “серебряного века” и “религиозно-философского ренессанса” предполагает в качестве своего логического продолжения углубление данного процесса. Расцвет русской философии и литературы в этот период объясняется, с одной стороны, плодотворным общением с европейской культурой Нового времени, но с другой, творческим развитием собственных традиций. Философия истории Льва Толстого, нравственные искания Достоевского, софиология Владимира Соловьева и Сергея Булгакова, многое другое в русской культуре XIX—XX вв. уходит своими истоками в древнерусский период.

В-третьих, развернувшиеся в последнее время исследования по философской мысли отечественного Средневековья дают достаточно материала, необходимого для его систематизации и обобщения. В изучении древнерусской литературы наряду с эмпирическими исследованиями возникла в свое время потребность дать всеохватывающий синтез накопленного опыта и ответом на нее явилась серия работ методологического характера, примером которых являются фундаментальные труды Д.С.Лихачева¹. Подобная ситуация сложилась сейчас в историко-

философской науке. Необходимо наряду с расширением и совершенствованием конкретных исследований по философии русского Средневековья приступить к созданию обобщающих теоретических работ в данной области.

В-четвертых, профессиональный и общественный долг представителей философской науки состоит в том, чтобы преодолеть имеющийся разрыв и отставание от филологов, историков, искусствоведов, добившихся значительных успехов в изучении культурного наследия Древней Руси, которые являются общепризнанными во всем научном мире. Задача состоит в том, чтобы, используя их опыт, интенсифицировать разработку древнерусской философской проблематики и вывести историко-философскую науку в этом плане на современный уровень.

В-пятых, в сфере гуманитарных наук одной из перспективных тенденций является создание обобщающих трудов по типологии, топике, поэтике, структуре, семиотике, канону, стилю, категориальному анализу различных феноменов культуры. К таковым относятся исследования С.С.Аверинцева, Д.М.Буланина, В.В.Бычкова, Г.К.Вагнера, А.Я.Гуревича, Ю.М.Лотмана, Г.М.Прохорова, Б.А.Рыбакова, И.П. Смирнова, Б.А.Успенского и других философов, искусствоведов, историков, филологов². В зарубежной науке также существует данная традиция, о чем свидетельствуют работы Д.Биллингтона, М.Витте, П.Зерби, Й.Клейна, К.Станчева, А.Флакера, Т.Шпидлика, М.Эдвардса и др.³. Подобные исследования необходимы и в области отечественной средневековой философии.

В-шестых, злободневной и всегда актуальной является проблема соотношения национального и интернационального факторов в развитии культуры. В этом отношении объективное рассмотрение русской средневековой философии должно способствовать не только прояснению собственного самосознания, но и через раскрытие внешних факторов развития (переводная литература, ин-

тегрировавшиеся в российскую культуру иноземцы, взаимные плодотворные связи с разными народами) может раскрыть взаимоотношение национального и общечеловеческого в эволюции отечественной культуры. Показательны в данном отношении исследования наших дореволюционных (А.С.Архангельский, К.Ф.Калайдович, А.И.Соболевский, Ф.И.Успенский, И.В.Ягич), послереволюционных (М.А.Алпатов, Л.Н.Гумилев, Н.А.Казакова, В.Н.Лазарев, Ю.А.Лимонов, М.Н.Тихомиров, З.В.Удальцова, Я.Н.Щапов) и зарубежных (Н.Андреев, П.Динеков, Й.Мейендорф, И.Дуйчев, Д.Оболенский, Р.Пиккио, Р.Якобсон) специалистов.

В-седьмых, философия по своей интегрирующей и методологической функциям призвана внести более достойный вклад в объединение сложных и многоплановых процессов изучения древнерусского наследия, учитывая присущую современной науке узкую специализацию, раздробленность, нестыковку различных исследовательских методов, направлений и дисциплин. Тенденция дифференциации должна быть противопоставлена тенденции интеграции знания, сильнейшим выразителем которой является именно философия.

Стремление выявить некоторые особенности отечественной средневековой философской мысли и принципы методологии ее исследования прослеживается во многих работах последнего времени, принадлежащих В.М.Ничик, В.С.Горскому, А.Д.Сухову, В.Ф.Пустарнакову, А.И.Абрамову, Л.В.Полякову, В.В.Милькову, А.Ф.Замалееву, Я.М.Стратий, С.В.Бондарю и другим историкам философии, труды которых будут рассмотрены ниже.

Отметим, что существует несколько точек зрения на своеобразие русской средневековой философии, представители которых аргументируют занятые ими позиции. Очевидно, подобный плюрализм мнений необходим, и он по своему плодотворен, ибо не может быть некоей единой, единственно верной концепции, монополюбно претендующей на

истинную оценку типологии русской средневековой философской мысли.

Вместе с тем необходимо признать, что высказываемые замечания, попытки выработать определенную точку зрения, стремление сформулировать отдельные концепции развития отечественной философии в феодальный период пока носят спорадический характер, и они не привели к появлению специальных обобщающих трудов по данной тематике.

Основная цель предлагаемого монографического исследования состоит в том, чтобы выделить русскую средневековую философию в качестве особого *культурно-исторического феномена* и выявить ее важнейшие *структурно-типологические особенности*. Достижение данной цели связано с решением конкретных задач.

Первая состоит в обстоятельном и объективном рассмотрении всей доступной исследовательской литературы, ибо фундаментальное изучение проблемы начинается с анализа ее историографии.

Вторая заключается в выявлении собственно древнерусских представлений о философии и мудрости не по вторичной по отношению к ним исследовательской литературе более позднего времени, но на основе подлинных памятников средневековой культуры, в первую очередь письменных текстов.

Третья состоит в отборе круга источников, на основе которых можно рассмотреть все разнообразие и богатство древнерусской философской мысли. Совокупность источников должна включать в себя как вербальные (рукописные и старопечатные книги), так и невербальные (творения архитектуры, живописи, пластики, певческого искусства и др.) памятники.

Подобное, на первый взгляд случайное и эклектичное, но по сути — наиболее адекватное по отношению к средневековой ментальности, пронизывавшей все сферы творческой деятельности, соединение всей совокупности

разнообразных источников требует выработки особой методологии исследования, ибо привычные стереотипные подходы здесь не срабатывают. В этом заключается четвертая, одна из важнейших, задач исследования.

Кроме основной цели и перечисленных выше задач ставятся также и другие вопросы, связанные с общим концептуальным рассмотрением структуры и типологии русской средневековой философии. Предпринимается попытка уяснить специфику творческих методов древнерусских мыслителей и ход эволюции философской мысли в X—XVII вв., выявить соотношение русской философии XVIII—XX вв. с философской мыслью допетровского периода и место древнерусской мудрости в общечеловеческом культурном наследии.

В основу исследования положена *методология комплексного семиотического анализа* источников, успешно применяемая в современных гуманитарных науках, но до последнего времени не нашедшая должного привлечения к историко-философским разработкам в рамках изучения отечественной средневековой мысли.

Именно недостаточная разработанность эффективной методологии исследования источников является одной из причин, тормозящих дальнейшее развитие историко-философских разработок. Средневековая философия по ряду параметров принципиально отличается от современной, а древнерусская — особенно, в силу чего необходим радикальный пересмотр ряда установок узко позитивистского, европоцентристского, антимедиевистского, атеистического и иного характера, бытующих и поныне не только в обыденном, но и научном сознании.

На основе многочисленных исследований специалистов разного профиля и собственных изысканий автором выстраивается обобщающая модель структурной организации древнерусской философии, в которой присутствуют этические, эстетические, философско-исторические, социальные, натурфилософские, гносеологические, логические и иные идеи.

Впервые привлекается в качестве особой категории философского источника большой массив старопечатных книг, изданных преимущественно в Москве в XVII в., среди которых “Кириллова книга”, “Скрижаль”, “Грамматика” Мелетия Смотрицкого, сочинения Симеона Полоцкого (“Вечеря душевная”, “Обед душевный”, “Жезл правления”, “Псалтырь в стихах”) и др. Исследован ряд рукописей, не попадавших ранее в поле зрения историков философии. Прежде всего это относится к Азбуковникам, уникальным справочникам энциклопедического характера, которые как лексико-графические источники обстоятельно рассмотрены филологом Л.С.Ковтун.

Вводится в научный оборот ценный источник по истории отечественной мысли — “Записки Дорофея Уткина”, создававшиеся в драматичные 20—40-е годы нашего столетия и отражающие понимание исторического процесса и собственной жизни с позиций старообрядческого народного мыслителя, сохранившего ряд своеобразных древнерусских особенностей миропонимания. Рукопись находится в частном собрании и была предоставлена автору филологом Т.В.Черторицкой, которой он выражает искреннюю признательность.

Хотелось бы вместе с тем подчеркнуть, что многим из идей, выдвигаемых в качестве теоретических положений и выводов, автор обязан в качестве первичных импульсов, критически высказанных мыслей своим коллегам, с которыми он общался и специалистам разных направлений, чьи труды им изучались. Свой труд автор считает частным отражением общей коллективной работы, направленной на фундаментальное исследование древнерусского культурного наследия, и достаточно критически к нему относится.

Русская средневековая философия является таким же исполненным высокой духовности явлением, как древнерусские литература, живопись, архитектура, с которыми она тесно связана в едином контексте культуры Древней Руси. Однако, в отличие от последних, она изучена недостаточно глубоко, не оценена по достоинству.

С одной стороны, русская средневековая философия предстает как уникальный феномен, который отражает самобытный путь исторического развития Руси. С другой, она, подобно иконописи, тесно связана с византийскими истоками, а через них — с миром эллинской и восточной цивилизаций, а также с западной культурой. Поэтому, подчеркивая уникальный характер древнерусской мудрости, должно помнить, что она является неотъемлемой частью мирового философского и культурного наследия. Лишь в единстве двух этих сторон можно объективно понять ее подлинную сущность и справедливо оценить действительную значимость.

Оправданным представляется выделение русской средневековой мысли в особый объект рассмотрения в рамках мирового философского процесса. Это также справедливо, как выделение в качестве самостоятельных феноменов средневековой немецкой, индийской, китайской и иной философии. В этом плане древнерусская мудрость является частью восточноевропейской христианской мысли, получившей развитие в Византии, на Балканах и других регионах общей православной культуры, конфессионально тяготевшей к единству в эпоху Средневековья при всех различиях исторического, этнического и политического характера.

Применительно к отечественной философии в целом допетровский ее период рассматривается не как “предыстория” или “эпоха примитивного развития”, но как первый, начальный, основополагающий период, когда

были заложены традиции, выработана терминология отвлеченного мышления, оформился социальный статус и место философии в общем потоке культуры, был создан массив памятников, проявили себя многие выдающиеся мыслители. Как древнерусскую иконопись наивно атрибутировать в качестве примитивной предыстории русской живописи Нового времени, так древнерусской философской мысли неправомерно отводить лишь место пролога отечественной философии Нового времени.

Вне зависимости от осознания и отношения к воздействию древнерусского наследия на современную мысль, это воздействие объективно существует. И высшего тона русское философствование достигает тогда, когда оно ощущает в себе мощные токи древнерусского любомудрия, соединенные с европейской и восточно-христианской традициями, что можно наблюдать на примере удивительного богатства и разнообразия мышления в творчестве Павла Флоренского, который дал яркий синтез патристических, отечественных и европейских традиций в единстве нравственного, эстетического, религиозного, научного и философского подходов неразделяемого вдохновенного осмысления бытия и сознания. Соединение силы традиций и современных форм мышления могут и сейчас придать отечественной философии новые творческие импульсы.

Однако при всей преемственности русской мысли Средневековья и Нового времени существует типологическое различие между ними, и потому древнерусская философия требует особого подхода, особой методологии, особого понимания. Необходимо бережное отношение к философским источникам, качественно отличающимся от таковых, изданных в Новое время. Необходим их тщательный анализ, дешифровка присутствующего в них идейного содержания, закодированного согласно канонам средневековой семантики. Необходимо понимание особой иерархии ценностей в рамках средневекового сознания и соответству-

ющего аксиологического подхода. Необходимо глубокое осознание недифференцированного состояния древнерусской философии — не просто учет ее тесной связи с литературой, живописью, искусством, проповедью, подвижничеством, а глубокое понимание органичного единства с ними и самовыражения через них.

В силу изложенного в книге выносятся на обсуждение комплекс проблем источниковедческого, методологического, культурологического, аксиологического и иного характера. Рассматриваются различные их интерпретации в исследовательской литературе. Не претендуя на правоту собственных взглядов, автор предлагает свое понимание данных проблем, рассматривая их как часть общего коллективного историко-философского анализа культурного наследия Древней Руси. Основой основ этого процесса, при всем разнообразии исследовательских концепций, следует считать максимальное приближение к первоисточнику, адекватную его интерпретацию, понимание *примата источника* перед вторичными отображениями и построение с помощью методологии комплексного семиотического анализа модели средневековой русской философии как особой системы идей, принципов, ценностей, с присущей ей структурой и типологическими особенностями.

ГЛАВА I

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Эпоха Древней Руси во все последующие периоды отечественной истории воспринималась как изначальный, исходный, основополагающий этап развития восточнославянских и объединившихся с ними иных народов⁴. Культура той эпохи стала материковым образованием, своего рода “античностью”, по образному выражению Д.С.Лихачева. К наследию предков постоянно обращались последующие поколения, даже во времена негативного отношения к старине и полемики с ней.

В массе литературы, посвященной допетровскому периоду, начиная с XVIII в. и по настоящее время, присутствует много ценного материала для истории философии. Однако данную информацию приходится вычленять из контекстов самого разнообразного характера и приводить ее в соответствие с принятой в современной науке терминологией.

1. Терминологические уточнения

Предваряя основное содержание, необходимо сделать несколько терминологических замечаний. Применительно к отечественной философии Средневековья используется ряд атрибуций: “древнерусская философия”, “русская философия эпохи феодализма”, “философия допет-

ровского периода”, “средневековая русская философия”, “философия отечественного Средневековья” и некоторые иные варианты исходных выражений.

Что касается терминов “Древняя Русь” и “древнерусский”, то они используются в культурно-типологическом смысле как относящиеся ко всей отечественной истории X—XVII вв. Культура данного периода, несмотря на ее развитие, утрату одних особенностей и приобретение других, имеет в этих многовековых пределах нечто единое, общее, типическое как порождение средневекового общества. Она качественно отличается от предшествовавшей ей языческой культуры до-христианской Руси и от секуляризированной культуры России Нового времени.

Подобное значение термина “древнерусский” сложилось исторически, оно широко используется в трудах литературоведов и искусствоведов, издавна внедрилось в сознание и имеет право на существование. Хотя следует заметить, что среди историков существует тенденция относить данный термин к эпохе Киевской Руси, а среди философов высказывалась мысль о том, что методологически правильнее согласно общепринятой европейской схематизации было бы считать древним периодом — языческий, средневековым — тот, который принято называть древнерусским, новым — начинающийся с XVII—XVIII вв.

Устойчивость этого термина отражает устойчивость культурных традиций. Возьмем, например, знаменитый Кижский погост, ансамбль которого относят к древнерусскому периоду развития отечественной архитектуры, хотя многоглавый Преображенский собор поставлен в 1714 г., Покровская церковь в 1764 г., а колокольня в 1874 г. Типологически же весь ансамбль представляет характерное для древнерусской традиции творение. В отличие от этого, скажем, колокольня Троице-Сергиевой лавры, возведенная Д. Ухтомским в 1770 г., хотя и прекрасно организует весь ее ансамбль, никак не может быть отнесена к древнерусскому зодчеству. Если же говорить

об архитектурных символах разных эпох, то детинцы, кроммы, кремли таких старинных русских городов, как Москва, Новгород, Псков, Тула, Нижний Новгород отражают древнерусскую традицию, в то время как ансамбль Петропавловской крепости в Петербурге является наиболее ярким воплощением совершенно иной системы не только организации пространства, эстетических вкусов, иерархии ценностей, но и всей типологии культуры, которая стала развиваться со времен петровских преобразований.

Такая же картина наблюдается в истории отечественной живописи, литературы, музыки, фольклора и т.д. Следует заметить при этом, что древнерусская культура, существовавшая как некое целостное единство, стала размываться уже во второй половине XVII в., но отдельные ее компоненты в разных слоях народа продолжали существовать не только в XVIII, но и в XIX в., а в наиболее крепко держащихся за старорусские традиции старообрядческих кругах некоторые элементы древнерусской культуры сохраняются и поныне.

Поэтому в отношении мира Древней Руси можно условно принять следующую периодизацию. До христианизации Руси это своеобразная *предыстория*, последние века которой можно было бы отнести к собственно древнерусскому периоду, особенно в области политических и экономических отношений, если бы не существовало качественного различия в сфере сознания, идеологии, духовной культуры. Период конца X—XVII веков охватывает *собственную историю* Древней Руси, а весь последующий период представляет своеобразную *постисторию* с постепенной сменой древнерусской культуры культурой новоевропейского типа в качестве доминирующей системы, но с сохранением отдельных элементов старой культуры в тех или иных сферах жизни.

Термин “русская философия эпохи феодализма” отражает формационный подход к рассматриваемому феномену. В основном он охватывает тот же период

X—XVII вв., но иногда захватывает более раннюю стадию феодализации, начавшуюся в дохристианский период, также часто распространяется на весь XVIII в., а порою и на дореформенный период XIX в. Все зависит от того, какой концепции развития феодализма в отечественной истории придерживается ее сторонник.

Термин “философия допетровского периода” носит конкретно-исторический характер, он удобен для установления отчетливой границы между старой Русью и Россией Нового времени, хотя и здесь могут возникать вопросы относительно точности датировки. Что считать “допетровским”: время до начала царствования Петра I с 1681 г. или до введения им нового календаря в 1700 г. или до радикальных реформ первой четверти XVIII в.? Впрочем, для сферы развития духа, не всегда совпадающей со сферой конкретно-событийных явлений, данное расхождение не является существенным.

Термины “средневековая русская философия” и “философия русского Средневековья” представляются наиболее адекватными для выражения сущности отечественной философии рассматриваемого периода. Они вписываются в историко-культурную европейскую традицию, более соответствующую общепринятой историографии. Однако и здесь встает ряд вопросов: когда начинается и когда заканчивается для Руси период Средневековья, нужно ли выделять эпохи раннего, зрелого и позднего Средневековья, можно ли считать Русь до крещения средневековой страной и куда отнести XVII в.?

Завершая обсуждение данной проблемы, согласимся с тем, что любая атрибуция, а равно и периодизация, является условной, ее не следует абсолютизировать и принимать за нерушимую догму. Каждый раз необходимо гибкое использование уместной в определенной ситуации терминологии, предусматривающее переход от одной схемы к другой и отводящее ей инструментальный характер. В конце концов важны не наши умозрительные схемы и координатные сети, которые мы

накладываем на изучаемые феномены, но понимание данных феноменов как сложных, открытых, динамичных систем со своей уникальной структурой, не сводимой ни к каким условным схематизациям.

В предлагаемой работе предпочтение отдается термину “русская средневековая философия”, но будут также использоваться и остальные, принятые в литературе.

Хотелось бы коснуться еще одного деликатного терминологического нюанса, не ощущаемого в России, но чутко воспринимаемого на Украине и в Белоруссии. Дело в том, что термин “русский” можно понимать двояко: 1) как относящийся к русской народности и нации, сложившейся не ранее XIV—XV вв., 2) как относящийся к Руси вообще, начиная с самого раннего периода. В книге он используется преимущественно во втором расширительном смысле.

В этом аспекте встает вопрос о правомерности таких понятий, как “древнеукраинский” и “древнебелорусский”, поскольку два братских народа равноправны с русским в отношении к их общему культурному и историческому наследию. Встает также вопрос о неправомерности распространения понятия “Россия” и “российский” на период до возникновения таковой. Между тем не только в дореволюционной, но и современной литературе подобный недопустимый прием все еще используется⁵.

Также неправомерным представляется отнесение эпохи Киевской Руси исключительно к истории только украинского народа. В объективном исследовании прошлого важно придерживаться четкой, объясняемой, адекватной терминологии, не затрагивающей ни чьих национальных чувств, на основе подлинного равенства⁶.

2. Историография

Уже в трудах В.Н.Татищева, Н.М.Карамзина, М.П.Погодина, С.М.Соловьева, В.О.Ключевского, И.В.Киреевского,

А.А.Потебни, И.И.Срезневского, А.Н.Пыпина, А.Н.Веселовского, Н.С.Тихонравова, Ф.И.Буслаева, Н.П.Кондакова, А.А.Шахматова и других крупных специалистов дореволюционного периода наряду с рассмотрением специальных исторических, филологических, искусствоведческих и иных проблем прослеживается тенденция — выявить философско-мировоззренческие основы древнерусского человека, вскрыть его богатый духовный мир, понять своеобразие породившей его социальной и природной среды. Не все можно принять в выводах этих исследователей, однако интерес, проявленный ими к внутреннему содержанию отечественной истории и культуры, заслуживает несомненного внимания.

В послереволюционное время разработка проблем философско-мировоззренческого характера была продолжена в рамках своих профессиональных изысканий историками (М.Н.Покровским, Б.Д.Грековым, М.Н.Тихомировым, Л.В.Черепниным, В.Т.Пашуто, Я.Н.Щаповым, А.И.Клибановым, А.М.Сахаровым, С.О.Шмидтом, А.Г.Кузьминым, Н.В.Синицыной, А.И.Роговым и др.), литературоведами (В.Н.Перетцом, Д.И.Абрамовичем, В.П.Адриановой-Перетц, Н.К.Гудziem, А.С.Орловым, И.П.Ереминым, Д.С.Лихачевым, Я.С.Лурье, Л.А.Дмитриевым, А.М.Панченко, Г.М.Прохоровым, В.Д.Кузьминой, А.Н.Робинсоном, А.С.Деминим, Д.М.Буланиным, В.В.Колесовым, В.К.Былининым и др.), искусствоведами (И.Э. Грабарем, В.Н.Лазаревым, М.В.Алпатовым, Н.Н.Ворониным, Г.К.Вагнером, М.А.Ильиным, В.Г.Брюсовой, В.А.Плугиным и др.), археологами (Б.А.Рыбаковым, А.В.Арциховским, М.К.Каргером, А.Л.Монгайтом, П.Н.Третьяковым, В.Л.Яниним и др.), а также лингвистами, фольклористами, этнографами, правоведами и многими иными специалистами, в том или ином аспекте изучавшими богатое древнерусское наследие.

Рассуждения, касающиеся древнерусского мировоззрения, содержатся не только в трудах ученых гумани-

тарных специальностей, но и в работах специалистов по истории отечественной биологии, медицины, химии, физики, механики, математики, астрономии и других естественных наук (Т.И. Райнова, Б.Е. Райкова, В.П. Зубова, Б.А. Воронцова-Вельяминова, Д.О. Святского, Н.А. Богоявленского, Н.А. Фигуровского, А.П. Юшкевича, В.К. Кузакова, Р.А. Симонова и др.), которые стремятся вычленивать элементы рационального порядка в общей структуре древнерусского знания.

В большом количестве монографий, статей, заметок и других публикаций по древнерусской тематике⁷ можно отыскать немало серьезных обобщений, любопытных наблюдений, интересных выводов, но все они, как правило, рассеяны в контекстах самого разнообразного характера и не содержат последовательного рассмотрения всей системы древнерусского мировосприятия и мироотношения.

Собственно философская историография древнерусской мысли начинается с 1840 г., когда вышла книга архимандрита Гавриила, посвященная отечественной философии и входившая в его шеститомное историко-философское обозрение. От других изданий подобного рода книга отличалась тем, что в ней имелся раздел по допетровскому периоду. Автор писал: “Каждый народ имеет свой особенный характер, отличающий его от других народов и свою философию, более или менее наукообразную, или по крайней мере рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии”⁸. Им впервые была сделана попытка понять своеобразие древнерусской мудрости, выделив ее особенные черты и связав ее эволюцию с общим духовным развитием народа. Арх. Гавриил отмечал практический характер русской философии, не уходившей в отличие от западной ни в сферу абстрактно-схоластического рассудочного мышления, ни в область идеально-романтических мечтаний. Сильная художественная струя в русской культуре, любовь к живому, образному слову, тяготение к многознач-

ной символике привели, по его мнению, к тому, что “Россия, не отвергая логики Аристотеля, преимущественно любила Платона”⁹.

Касаясь первого труда по истории отечественной философии, озаглавленного автором “Историей русской философии”, но иногда ошибочно называемой “Историей российской философии”, необходимо высказать некоторые терминологические соображения по поводу терминов “*русский*” и “*российский*”. Второй уместнее применять ко всему, что касается политической, экономической, социальной, географической и иной лексики, отражающей совместную жизнь, деятельность, практику россиян как граждан одного государства. Поэтому уместно говорить: “российская экономика”, “российская территория”, “российская армия”, “российское общество” и т.д.

Что же касается духовной культуры, особенно если она связана с конкретным языком как средством выражения и носителем этой культуры, то разумнее пользоваться первым и говорить: “русская литература”, “русская поэзия”, “русская музыка”, “русская живопись”. В этом же ряду должен стоять термин “русская философия”, являющийся ни чем-то собирательным для России, но вполне конкретным воплощением мысли определенного народа, выраженной на определенном языке. Точно так же можно говорить о “татарской философии”, о “бурятской философии”, никакой же “российской философии” не существует (если, конечно, не пользоваться данной лексемой так, как в свое время использовали термины вроде выражения “советская многонациональная литература”, который отражал не внутреннюю сущность феномена литературы, но внешние политические притязания на нее). Впрочем, о термине “российская философия” можно говорить в качестве некоего условно выделяемого понятия, как мы говорим о “европейской философии” в целом, но авторы, использующие его, говорят (подобно рассматри-

ваемому арх. Гавриилу Воскресенскому) именно о русской философии как таковой.

Учеником арх. Гавриила был известный историк М.П.Погодин, стремившийся в своих трудах обосновать самобытность России влиянием общинного быта Древней Руси. Это было время, когда многочисленные идейные течения XIX в. сталкивались в борьбе мнений и концепций. Ранние и поздние славянофилы, западники, почвенники, народники отстаивали правоту своих взглядов, и в той полемике родилось немало ценных идей. Однако главным интересом противоборствовавших сторон был не объективный анализ прошлого России, а стремление подвести историческую базу под насущные задачи современной им политической ситуации. Представители же академической и университетской философии почти не обращались к истории древнерусской мысли. Все это привело к тому, что труд арх. Гавриила одиноко просуществовал в философской литературе несколько десятилетий. Лишь в конце XIX в. вышли работы М.В.Безобразовой, в которых ставилась задача изучения русской средневековой философии.

М.В.Безобразова много работала в рукописных архивах Румянцевского музея и Чудова монастыря в Москве, Публичной библиотеки в Петербурге, духовных академий в Киеве и Сергиевом Посаде. В 1891 г. успешно защитила в Бернском университете докторскую диссертацию “Рукописные материалы к истории философии России”, написанную на немецком языке¹⁰. Создать крупного обобщающего исследования М.В.Безобразовой не удалось. Тем не менее она опубликовала несколько книг и статей, в которых обращалась к истории древнерусской мысли¹¹.

Большое значение М.В.Безобразова придавала контактам с европейскими специалистами по истории философии. Так по поводу обращения профессора Йенского университета Р.Эйкена присылать в редакцию (для выходявшего с 1887 г. Периодического издания “Archiv für

Geschichte der Philosophie”) различные философские термины в их историческом развитии, энтузиаст изучения древнерусской мудрости заметила: “Что касается вопроса о философской терминологии, то нам, русским, не мешало бы не только вникнуть во всеобщую историю, но и в историю каждого философского термина у нас”¹². Идея эта весьма плодотворна, ибо изучение терминологии является важным источником по исследованию всей истории развития философского знания¹³.

М.В.Безобразова подвергла критике укоренившееся предубеждение относительно подражательного характера древнерусской мысли и выступила с призывом к ее изучению, который остался гласом вопиющего в пустыне. Он не был услышан ни в конце XIX, ни в первой половине XX в. Европоцентристская концепция развития отечественной мысли пустила крепкие корни, она господствовала в философских кругах длительное время и сохранила живучесть до сих пор, проявляя себя в различных формах.

Примером крайнего ее выражения служат уничижительные высказывания Г.Шпета о древнерусской духовной культуре: “Сколько древние русские Поучения и Слова говорят о низком культурном уровне, о дикости нравов и об отсутствии умственных вдохновений у тех, к кому они обращались, столько же они свидетельствуют об отсутствии понимания задач истинной умственной культуры у тех, от кого они исходили”¹⁴. Древнерусский период у Г.Шпета носит название “Невегласие”, причем слово это в насмешку набрано старославянским шрифтом.

Более умеренную позицию в оценке древнерусской мудрости занял Э.Радлов: “Историю русской философии можно разделить на два периода: подготовительный и построительный. Подготовительный период охватывает время до Ломоносова. Хотя этот период более интересен для историка литературы, чем для историка философии, но основные черты русского мирозерцания и в нем уже проявляются”¹⁵. Возникновение самобытной русской фи-

лософии Э.Радлов связывал с появлением идеологии славянофилов и особенно с творчеством Владимира Соловьева, другом и поклонником которого он являлся.

Эта точка зрения получила наибольшее распространение в дореволюционной философской литературе. Формально не отрицая наличия философских идей в Древней Руси, она по существу уходила от содержательного их анализа, отказывалась от попыток изучения первоисточников, не говоря уж о желании всерьез заняться проблемой целостной реконструкции древнерусского мировоззрения и древнерусской философии.

В массе исследований по русской духовной культуре, философии и мировоззрению допетровский период оценивался, как правило, в диапазоне тех суждений, которые были высказаны Э.Радловым и Г.Шпетом. Эти же идеи волной эмиграции были занесены на Запад. Работы В.В.Зеньковского, Н.О.Лосского, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, С.Л.Франка, Л.И.Шестова и других мыслителей русского зарубежья, основанные на традициях дореволюционной историографии, признаются на Западе как наиболее авторитетные в оценке русской культуры и философии. Сейчас они возвращаются к нам, однако при всем почтении к великому творческому вкладу зарубежных русских философов XX столетия нельзя не сказать о их недооценке древнерусской философской мысли за немногим исключением¹⁶, что в общем-то вписывалось в европоцентристскую традицию дореволюционного периода.

Большое значение придается в исследованиях эмигрантских авторов влиянию религиозной жизни на русскую историю. По мнению В.В.Зеньковского: “Русское философское творчество — мы будем в дальнейшем много раз убеждаться в этом — настолько глубоко уходит своими корнями в религиозную стихию древней Руси, что даже те течения, которые решительно разрывают с религией вообще, оказываются связанными (хотя и нега-

тивно) с этой религиозной стихией”¹⁷. Данное мнение весьма справедливо.

Старая оценка древнерусской мысли содержится в работе С.А.Левецкого: “В древней Руси — как Киевской, так и Московской — мы видим лишь бледные намеки на мысль: древняя Русь не знала ни богословия, ни философии, ей была чужда стихия отвлеченной ищущей мысли... Везде по этим, далеко не скудным, памятникам древнерусской культуры рассыпаны золотые зерна народной и духовной мудрости. Но все это — только зерна. Мы не видим в них сколько-нибудь зрелых плодов мысли”¹⁸.

Под влиянием подобных концепций находится небольшая часть западноевропейских и американских историков философии и культуры, специалистов в области “россики”. По мнению одного из них, Д.Клайна: “Русская философия как интеллектуальная дисциплина возникла в конце XVIII века. В ее фокусе рассматривались более вопросы этики, социальной и политической философии, философии истории, нежели логики, теории познания и метафизики”¹⁹. Что касается древнерусского периода, то: “До эпохи Петра Великого (1672—1725) философское мышление было подчинено интересам православной теологии и гомилетики и ограничивалось исключительно этической философией и философской антропологией”²⁰. Подобная оценка русской средневековой философии, обедняющая ее содержание, все еще широко распространена в западной литературе. На фоне капитальных исследований по западноевропейской средневековой философии (труды Г.Эйкена, А.Штекля, М.Грабмана, Э.Жильсона, Б.Гейера и др.) работы по русскому Средневековью выглядят менее обоснованными и объективными. Но грешно было бы упрекать западных исследователей в том, что должны были сделать в первую очередь отечественные. Не имея хороших возможностей для работы с первоисточниками, западные коллеги зачастую добросовестно перелагают то, что удастся обнаружить в исследовательской

литературе, или же следуют привычным схемам, работающим применительно к изучению западной мысли, но оказывающимися недостаточными применительно к русской.

Среди обобщающих работ типологического характера, вышедших на Западе в послевоенные годы, можно выделить книгу Д.Биллингтона “Икона и топор”, в которой подмеченная деталь крестьянского быта (висящие на стенах избы икона и топор) вырастает до двух “устойчивых символов русских”²¹. Первый из них знаменует утонченную духовность, второй — жестокое насилие.

Зарубежная историография Древней Руси постоянно пополняется новыми изданиями²². Выделим среди них имеющие отношение к философской мысли. Вышедшая в преддверии тысячелетнего юбилея крещения Руси монография западногерманского историка Г.Подскальского “Христианство и теологическая литература в Киевской Руси” стала одним из наиболее содержательных трудов по духовной истории и культуре раннефеодальной Руси. Автор анализирует философско-мировоззренческие установки древнерусских летописцев, рассматривает возможность атрибуции Феодосия Печерского и Климента Смолятича “философами”, анализирует “Речь философа” из “Повести временных лет”, отмечает фрагментарность присутствия и малодоступность для изучения античной философии в древнерусской среде²³.

В рамках немецкой историографии “остфоршунга”, являющейся ведущей в Европе, вышли также работы Т.Зеебома и В.Гердта, в которых рассматривается своеобразие русской философии, причем древнерусский период квалифицируется как этап ее становления. Т.Зеебом считает, что древнерусская философия носила не теоретический, а прикладной характер; оформляться в качестве самостоятельного знания стала с XVII в.²⁴. В.Гердт выделяет христианскую философию, несущую свет истины и софийную мудрость, обращает внимание на творческое наследие Феодосия Печерского, Стефана Пермского, Иоси-

фа Волоцкого. Христианско-софийная традиция через старчество дошла до XVIII—XIX вв. и обогатила новейшую русскую философию²⁵.

Французская историография русской средневековой философии небогата. Она открывается статьей Ф.Лёна “Взгляд на историю философии в России”, опубликованной в 1891 г.²⁶, и завершается вышедшей в 1988 г. книгой Р.Запаты “Русская и советская философия”²⁷. Первая представляет компилятивный очерк с весьма кратким разделом по средневековому периоду, во второй происхождение русской философии по-прежнему относится к XVIII в., хотя в рамках главы, отведенной этому периоду, есть небольшой параграф “Русская духовность” (с. 7-9), где конспективно перечисляются некоторые деятели отечественной культуры до XVI в.; за ним следует параграф “Начало философии” (с. 9-10), посвященный XVII в., в котором упоминаются Петр Могила, Аввакум, и первым опытом насаждения философии в России считается начало ее преподавания в Славяно-греко-латинской академии.

В итальянской историографии специальных работ по русской средневековой философии не обнаружено, но следует выделить исследование по древнерусской литературе Р.Пиккио и А.Данти²⁸, а также серию работ профессора Ватиканского института восточных исследований Т.Шпидлика по восточно-христианской духовности, социологии и русской мысли, пишущего на французском²⁹.

На Балканах в рамках изучения болгарской философской мысли³⁰ проводятся исследования по связи ее с древнерусской. Этой тематикой занимаются, в частности, М.Бычваров и Б.Пейчев³¹. Перу последнего принадлежит монография о философских фрагментах в составе “Изборника 1073 г.”, называемого болгарскими специалистами “Симеоновым сборником” по имени царя Симеона, во времена которого был создан на основе византийских источников данный памятник³². В Хорватии привлекает внимание исследователей творческое наследие

Юрия Крижанича, создавшего свои основные произведения в России³³. В 1988 г. в Загребе вышла интересная книга А.Кнежевича о соотношении философии и языка в славянской культуре, в том числе русской, от архаического периода до П.Флоренского³⁴.

Один из крупнейших историков философии, представляющий англоязычную литературу, Ф.Коплстон, который известен рядом исследований по философии и культуре, обратился недавно к русской тематике. В 1986 г. он издал в США объемистый труд “Философия в России: от Герцена до Ленина и Бердяева”³⁵, в котором не нашлось места допетровскому периоду. В ряде последних изданий на Западе древнерусские мыслители, их труды и русская средневековая философия не отразились никаким образом³⁶.

Вместе с тем философская мысль древнерусского периода начинает постепенно утверждаться в зарубежной литературе в качестве начального этапа развития отечественной философии. Так в книге известного польского историка философии З.Куксевича “Очерк средневековой философии”, вышедшей вторым изданием в 1986 г., содержится специальный раздел по древнерусской философии с IX до XVI вв., написанный на основе советской литературы³⁷.

Завершая краткое рассмотрение зарубежной историографии русской средневековой философии, отметим, что она мало содержит в себе фундаментальных разработок и специальных обобщающих исследований; однако в рамках изучения русского Средневековья, особенно по истории духовной культуры, религиозной мысли, византийско-русских отношений, исихазма, монашества и некоторых иных, важных для понимания средневековой ментальности, феноменов культуры, имеется немало ценных идей, концепций и разработок, которые должны быть учтены в процессе всеобъемлющего рассмотрения философской мысли Древней Руси.

Вернемся на родную почву. Оценивая в целом дореволюционную литературу по древнерусской философии, следует прежде всего отметить ее крайнюю скудность. Специальных исследований, посвященных данной теме, не было. Имелись отдельные, близкие по тематике книги, статьи, разделы, но обобщающих трудов, посвященных специально древнерусской философии, не появилось³⁸, хотя специалистов как по истории культуры, так и по истории философии было в России немало. Об этом свидетельствуют исследования в области древнерусской письменности, литературы, палеографии, источниковедения, истории церкви, византийской образованности, с одной стороны, и в области философской мысли античности, Возрождения, Нового времени, с другой.

В начале XX в. вышла книга И.С.Свенцицкого, в которой была предпринята попытка выделить основные тенденции в изучении древнерусской мудрости: “В историографии русской философии можно выделить два главных направления. По мнению одних исследователей, например архимандрита Гавриила и М.В.Безобразовой, русская философия начинается вместе с началами русской литературы вообще. Все древнерусские писатели, касавшиеся так или иначе метафизических или теологических вопросов, как летописец Нестор, Владимир Мономах, епископ Никифор, суть таким образом первыми представителями русской философии. По мнению других, философия на Руси начинается не раньше XVIII века, со времени Григория Сковороды и епископа Георгия Конисского, правильное же развитие ее начинается только в XIX веке, когда проникли и распространились на Руси философские учения Западной Европы, преимущественно Вольфа, Гегеля, Канта”³⁹.

В некотором отношении книга И.С.Свенцицкого была итоговой. Её автор дал оценку различным концепциям в области изучения древнерусской философии. Сам он придерживался срединной точки зрения в духе Э.Радлова, т.е.

допускал существование философии в Древней Руси, но только в виде редких россыпей отдельных мыслей и суждений, по своему существу подражательной, ярких мыслителей не знавшей и не развившейся в зрелое течение мысли до Нового времени.

Среди философов-марксистов одним из первых к истории древнерусской мысли обратился Г.В.Плеханов. В оставшейся незаконченной “Истории русской общественной мысли” имеется раздел, носящий название “Движение общественной мысли в допетровской Руси” и посвященный в основном идейной борьбе в русском обществе XVI—XVII вв. Основным принципом, которым он руководствовался, состоял в том, что “ход развития общественной мысли определяется ходом развития общественной жизни”. Это положение стало жесткой схемой, в которую было втиснуто все противоречивое и сложное содержание духовной жизни древнерусского общества⁴⁰.

Древнерусская философия не стала объектом специального изучения в марксистской философии как в дореволюционные годы, так и в первые десятилетия после Октябрьской революции. В 20—30-е годы сколько-нибудь значительных философских исследований по древнерусскому периоду не появилось. Выходили отдельные популярные издания вроде книги литературоведа В.В.Сиповского⁴¹, в которой весьма тенденциозно и упрощенно трактовалась древнерусская мысль (раздел “Христианский социализм в древней Руси и его кризис”), и книги философа В.К.Сережникова⁴², где византийской философии уделено чуть больше страницы, а древнерусской вообще не нашлось места. В вышедшем незадолго до войны “Кратком очерке истории философии”⁴³ глава по истории философии в России, написанная И.К.Лупполом, начиналась с описания философских течений XVIII в.

Тяжелейшие испытания, которые постигли страну в годы Великой Отечественной войны, заставили мобилизовать все силы и ресурсы, в том числе духовные и нрав-

ственные. Мощный патриотический подъем способствовал пробуждению интереса к героическому прошлому, к многовековой истории, к жизни и деятельности наших предков. Этот интерес не пропал после войны, он ширился и рос, распространяясь на новые сферы изучения минувшего. В подобных условиях появились возможности для начала изысканий в области древнерусской философской и общественно-политической мысли. Первой публикацией по древнерусской мысли в советской философской литературе можно считать отпечатанную стенограмму лекций М.Т.Иовчука⁴⁴. Отталкиваясь от известных положений о роли Москвы и русского народа в создании централизованного государства, им была предпринята попытка вскрыть те идеи, которые считались прогрессивными в отношении политической консолидации восточнославянских и близких им народов. При этом делался тенденциозный упор на освещении материалистических традиций в истории русской философии.

Определенный вклад в изучение древнерусской мысли внес О.В.Трахтенберг. Им написана статья “Общественно-политическая мысль в России в XV—XVII вв.” и раздел по древнерусскому периоду в коллективном издании, подготовленном ИФАН⁴⁵.

На первом этапе изучения древнерусской мысли данные работы представляли актуальные исследования, в которых охватывались некоторые важнейшие идейные течения, особенно периода позднего Средневековья. Однако многие мыслители (Кирилл Туровский, Максим Грек) не были рассмотрены. Полемика царя Ивана Грозного с князем Андреем Курбским оценивалась с позиций полной правоты самодержца, а Курбский при этом удостоивался ярлыка “реакционера”. Вывод о том, что “вопросы морали и общественно-политической жизни составляли главное содержание теоретической мысли древней Руси”⁴⁶, оставлял в тени философско-исторические, эстетические, натурфилософские и гносеологические идеи. Отмечая подобные недостатки, присущие многим ранним работам философов по

древнерусской мысли, следует помнить о том, что это были первые, трудные и вместе с тем важные в деле изучения древнерусского наследия шаги⁴⁷.

К сложной идеологической борьбе в эпоху русского феодализма обратились в послевоенные годы многие историки и литературоведы. В их работах рассматривалось противоборство идейных течений русского средневекового общества: иосифлян и нестяжателей, официальной церкви и ересей, никониан и старообрядцев, идеологов централизованной власти и защитников сепаратизма. Исследования историков и литературоведов отличались от современных им работ философов рядом достоинств. Хорошее знание источников, умение кропотливо и добросовестно с ними работать, профессиональная эрудиция в области истории и культуры позволили создать им ряд серьезных монографических исследований⁴⁸, к которым нередко прилагались тексты первоисточников. Это направление продолжает развиваться⁴⁹.

Столкнувшись с рядом трудностей при изучении древнерусских текстов, философы обратились к источниковедам. Одним из крупнейших авторитетов в данной области был академик М.Н.Тихомиров. Он написал обширную, оставшуюся незавершенной, работу “Философия в Древней Руси”⁵⁰. Прекрасное знание источников, колоссальная эрудиция позволили ему сделать интересные выводы о первоначальном развитии философского знания на Руси. Вместе с тем работа содержит много описательного материала, собственно философская проблематика не выделена в качестве основной темы исследования. Обширные познания даже такого крупного и авторитетного ученого, каким был академик М.Н.Тихомиров, не смогли заменить серьезной философской подготовки, без которой нельзя приступать к изучению древнерусского философского наследия.

Сложный духовный мир Древней Руси формировался не только под влиянием христианской идеологии⁵¹.

Мощные пласты преыдшествовавших мировоззренческих систем не были разрушены и вытеснены полностью, они деформировались и удивительным образом соединились с казалось бы несовместимыми установками новой, отрицавшей их идеологии. Не только в бытовых традициях, в народных обрядах, в фольклоре, но даже в очищенной и догматизированной ортодоксальной части средневековой идеологии можно найти элементы дохристианского происхождения и внехристианского содержания. Присутствуют они и в разнообразных ересьях.

Выявление философско-мировоззренческих идей в древнерусском сознании должно учитывать многослойный и противоречивый характер средневековой культуры, содержание которой отнюдь не исчерпывается догмами официальной идеологии (М.М.Бахтин). Вместе с тем нельзя забывать о господстве христианства в европейском и русском феодальном обществе и о том положении, которое занимала в нем церковь. Поэтому попытки представить язычество в качестве противостоящей православию здоровой основы духовного и культурного развития общества вряд ли можно признать достаточно обоснованными.

При воссоздании возможно более объективной картины древнерусского мировоззрения следует избегать абсолютизации отдельных его компонентов, преувеличения или преуменьшения их роли и места в общей структуре духовной культуры феодального общества. Это относится к языческим традициям, к средневековым ересьям, к влиянию политических, сословных интересов и т.д. Реконструируемая система должна быть уравновешена во всех своих частях. Этого трудно добиться в узких рамках сугубо профессиональных исследований, и потому нередко случается крен в ту или иную сторону у специалистов различного профиля, увлекающихся материалом тех источников, которые попадают в поле их зрения.

Вырабатывать общие методологические принципы построения целостных систем, давать правильные ориенти-

ры перспективным исследованиям, гармонически обобщать в едином синтезе данные специальных дисциплин призвана философская наука. Однако в области изучения древнерусской культуры подобного положения не наблюдается. Философы только начинают подходить к овладению богатым духовным наследием Древней Руси. Неудивительно, что многие их труды еще не отличаются той глубиной анализа, хорошим знанием первоисточников, свободным владением старославянским языком, обширностью привлекаемого материала и степенью его освоения, которые характерны для лучших работ историков, литературоведов, лингвистов, искусствоведов и других специалистов по древнерусской истории и культуре. Не случайно в библиографических справочниках по истории русской философии, изданных ИНИОН, в списке работ по допетровскому периоду фигурируют в основном труды этих специалистов, а не философов⁵².

Обстоятельным исследованием в философской литературе по русской средневековой философии является первый том пятитомного труда «История философии в СССР»⁵³. От первого тома предыдущего издания⁵⁴ он отличается в количественном (по объему разделов и охвату разнообразного материала) и в качественном (по глубине анализа и объективности оценки философского знания) отношении.

Вместе с тем указанное академическое издание имеет свои недостатки. С самого начала задача раскрыть все многообразие философии многих народов СССР за тысячу с лишним лет в пределах феодальной формации должна была представиться как трудно выполнимая. В этих условиях философской мысли каждого отдельно взятого народа было отведено ограниченное место, что привело к краткому и порою упрощенному анализу некоторых серьезных философских течений. Многие древнерусские мыслители были лишь упомянуты или описаны в нескольких словах (Даниил Заточник, Серапион Владимир-

ский). Слабо оказалась представленной житийная литература, остались в стороне многие переводные произведения, а также памятники лексикографии, гимнографии и т.д. Большому числу авторов, различных по профессиональной подготовке и по отношению к источникам, было весьма затруднительно создать единую концепцию развития древнерусской мысли и дать анализ всех ее течений на одном уровне. Неизбежным следствием этого явились фрагментарность и неравноценность выдержанных в различных параметрах отдельных частей общего исследования. Сейчас, спустя 30 лет после выхода первого тома, его достоинства и недостатки представляются довольно ясными.

Древнерусская мысль рассматривается не только как этап развития русской философии, изучаемый учеными Москвы, Петербурга и других научных центров Российской Федерации. В исследование древнерусской мудрости внесли свой вклад специалисты из бывших союзных республик, а ныне независимых государств, правомерно рассматривающие ее как этап развития своей национальной философии. Украинские исследователи, много сделавшие для изучения своего философского наследия XVII-XVIII вв., проявляют все больше интереса к раннему периоду. В.М.Ничик, В.С.Горский, М.В.Попович, Я.М.Стратий, И.С.Захара, И.В.Паславский, С.В.Бондарь и другие специалисты из Киева, Львова и иных научных центров создали ряд ценных исследований⁵⁵. Вышли также коллективные монографии и пособия⁵⁶, описание философских курсов преподавателей Киево-Могилянской академии⁵⁷ и переводы их текстов⁵⁸.

Изучается философское наследие прошлого в Белоруссии. Кирилл Туровский, Франциск Скорина, Мелетий Смотрицкий, Симеон Полоцкий и другие мыслители, жившие на территории современной Белоруссии и внесшие свой вклад в культуру нескольких народов, рассматриваются как основоположники белорусского фило-

софского знания⁵⁹. Опубликованы также коллективные монографии⁶⁰.

В изучении отечественной философии феодального периода, особенно XVII в., необходимо учитывать развитие философской мысли в границах Речи Посполитой, куда входили не только земли Польши и Литвы, но также Белоруссия, Украина и некоторая часть России⁶¹. Краковский Ягеллонский университет, основанный в 1364 г., был философским центром всей Восточной Европы⁶². По его образцу создавались Виленская, Замойская, Острожская, Киево-Могилянская и Славяно-греко-латинская академии. Философия преподавалась также в коллегиях, основанных иезуитами, доминиканцами, францисканцами, кармелитами. Они имелись во Львове, Несвиже, Орше, Остроге, Пинске, Смоленске⁶³. Многие деятели отечественной культуры подобно Франциску Скорине, Феофану Прокоповичу, Симеону Полоцкому штудировали философию в католических учебных заведениях, а затем передавали свои познания православным соотечественникам.

Литовский специалист по истории средневековой философии Р.М.Плечкайтис отмечает, что в Виленской академии существовал философский факультет с 3-годовалным обучением логике, физике, метафизике, этике. Примерно по такой же программе философия преподавалась в иезуитских коллегиях Каунаса и Кражая, а по сокращенной — в монастырских школах Полоцка, Витебска, Минска, Гродно и других городов. В матрикулах европейских университетов зарегистрировано около 2000 выходцев из Великого княжества Литовского, среди которых было немало представителей славянского населения. В вышедшем I томе “Источников истории философской мысли в Литве”, посвященном феодальному периоду, приводится перечень авторов, их трудов и сохранившихся рукописей⁶⁴.

В развитии философского знания на Руси в конце XVII — начале XVIII в. принимали участие и молдавские

мыслители, прежде всего Николай Милеску Спафарий и Дмитрий Кантемир. Авторству Милеску принадлежит несколько рукописей, хранящихся в библиотеках Москвы и Петербурга⁶⁵. Наследию Спафария посвящены книги Д.Т.Урсула “Философские и общественно-политические взгляды Н.М.Милеску-Спафария” (Кишинев, 1955) и “Николай Гаврилович Милеску-Спафарий” (в серии “Мыслители прошлого”, М., 1980). Из вышедших в Молдавии книг по данной тематике можно отметить “Очерки по истории молдавско-русско-украинских философских связей (XVII—XX вв.)” под ред. Б.Л.Штеймана (Кишинев, 1977), а также монографию Г.Е.Бобине⁶⁶. Касающиеся Спафария и других мыслителей издания выходят в Румынии⁶⁷.

В деле изучения древнерусской мудрости полезно использовать опыт исследователей философской мысли других народов, в частности Закавказья и Средней Азии, имевших в Средние века сравнительно развитое философское знание. Особенно важно обратить внимание на многочисленные исследования армянских и грузинских ученых, поскольку судьбы двух христианских народов Закавказья были связаны больше с Византией и отчасти с Русью в эпоху феодализма, а сложившиеся в этих странах философские течения имеют немало общих точек соприкосновения с древнерусской философией (например, по влиянию во всех рассматриваемых культурах творений, приписываемых св. Дионисию Ареопагиту). В силу этого знакомство с трудами С.С.Аревшатяна, Г.Г.Габриэляна, В.К.Чалояна, И.С.Бериташвили, Ш.И.Нуцубидзе, Ш.В.Хидашели и других специалистов представляется весьма полезным для историков древнерусской философии⁶⁸. Полезно в методологическом и типологическом отношении для компаративистских исследований знакомство со средневековой мусульманской и вообще восточной философией⁶⁹.

Некогда проблема обстояла так: “Состояние изучения философской мысли Древней Руси в настоящее время таково, что следует со всей серьезностью ставить вопрос: а была ли в действительности философская мысль в Древней Руси?”⁷⁰. Авторы статьи ответили на сей вопрос утвердительно, считая, в духе своего времени, что с возникновением классового общества (каким явилась Киевская Русь) появляется и философия, служащая укреплению сложившихся общественных отношений.

Сейчас, спустя сорок с лишним лет, дело обстоит иначе. Древнерусскую философию уже не отрицают категорически, но и не признают полностью. Весьма распространена точка зрения, которую выразили А.А.Галактионов и П.Ф.Никандров, рассматривающие развитие философской мысли в XI—XVII вв. всего лишь как “предысторию русской философии”⁷¹.

Подобная точка зрения, к сожалению, довольно широко распространена в философской среде. Как в свое время заметил В.С.Горский, “...нами все еще не изжит европоцентризм, присущий историко-философским концепциям XIX века”, когда, приступая к изучению духовного наследия многих народов, “исследователи стремятся подвести его под категориальную схему, которую выработала наука на основе изучения развития философии в странах Западной Европы”⁷².

Вместе с тем следует признать справедливость замечаний, высказываемых различными специалистами в области истории философии, смысл которых состоит в том, что в исследованиях по древнерусской философии много описательного, внешнего, не отличающегося глубоким философским содержанием материала. Действительно, в работах по данной теме часто помещаются сведения, лишь косвенным образом связанные с философской проблематикой, что в невыгодном свете представляет сами исследования и дискредитирует философскую значимость средневековой мысли. Но в данном случае дело заключается не в отсут-

ствии философских идей и концепций в рамках средневековой культуры, а в недостаточно эффективной методологии их разработки. В этом отношении наша историко-философская наука отстала от других наук, плодотворно изучающих культуру Средневековья.

Не служит выработке объективного отношения к древнерусской философии и необоснованная ее идеализация, восхваление несуществовавших достоинств в стремлении доказать, что Русь во всех отношениях всегда была на уровне лучших достижений мировой культуры. Элементы отмеченной идеализации проступают, например, в исследованиях К.В.Шохина. Вот пример его рассуждений: “Античная философия была достаточно известна и популярна среди образованных людей на Руси. Эта образованность сыграла выдающуюся роль в становлении оригинальных философских воззрений Древней Руси”⁷³. Справедливости ради следует отметить вместе с тем заслуги К.В.Шохина как одного из первопроходцев в изучении древнерусской эстетики.

Исследование любой сферы духовной культуры немислимо без работы над источниками, без их выявления и опубликования. Как обстоит дело в этом отношении у философов? Если иметь в виду русскую средневековую мысль, то весьма посредственно. В 1959 г. в Киеве вышла хрестоматия, составленная В.С.Дмитриченко, в которой имелись выдержки или полные публикации ряда памятников, начиная с “Повести временных лет”, “Русской правды”, “Слова о полку Игореве” и кончая отрывками из источников по истории ересей, извлечениями из трактатов Юрия Крижанича и произведений Симеона Полоцкого⁷⁴. Подобное издание появилось в Минске в 1962 г.⁷⁵.

В 4-х томной антологии мировой философии, вышедшей в серии “Философское наследие”, содержатся краткие извлечения из древнерусских источников, сделанные Н.С.Козловым, с его же комментариями⁷⁶. С одной стороны, налицо отрядный факт признания древнерусской муд-

рости в качестве составной части мировой философии. С другой стороны, эти выдержки настолько мизерны, что говорить о серьезном представительстве древнерусской философии было бы преувеличением. Впрочем, в сем издании, где была сделана попытка объять необъятное, не повезло многим философам.

В последнее время наметился более основательный подход в публикации первоисточников по истории древнерусской философской мысли. В частности, было издано “Слово о законе и благодати” Илариона по одному из лучших списков XV в. (ГИМ, Син., № 591) с переводом Т.А.Сумниковой, комментариями и статьями нескольких авторов⁷⁷. Однако данный отрядный факт можно рассматривать лишь как начало реализации большой и серьезной программы по изданию памятников отечественной средневековой мысли.

Перспективным в этом плане является объединение усилий философов, филологов, историков и других специалистов. Научная группа в составе В.В.Милькова, Г.С.Баранковой, С.Н.Якунина, Л.Н.Смольниковой приступила к комментированному, с параллельными старославянским и современным русским текстами, изданию одного из фундаментальных натурфилософских сочинений православного Средневековья — “Шестодневу” Иоанна Экзарха Болгарского⁷⁸. Этим же коллективом с привлечением других авторов создано монографическое исследование, посвященное античному влиянию на отечественную мысль, языческому и апокрифическому элементам в структуре древнерусского знания, кирилло-мефодиевской традиции, исихазму и т.д.⁷⁹.

Примером сотворчества философов, культурологов, богословов, филологов, историков, искусствоведов является выпущенная к 850-летию Москвы богато иллюстрированная монография под редакцией В.В.Бычкова, где впервые в мировой науке “предпринято системное исследование феномена художественно-эстетической культу-

ры Древней Руси (XI—XVII века) как духовно-художественной целостности”⁸⁰.

В выходящих в последнее время курсах отечественной⁸¹ и мировой философии⁸² древнерусский период начинает занимать более достойное место, нежели ранее. В 1994 г. в Буффало (США) опубликована “История русской философии: от десятого до двадцатого века”, принадлежащая перу российских авторов, где редактором выступил В.А.Кувакин⁸³. В новейших справочных изданиях по отечественной философии, синхронно вышедших в 1995 г., русское Средневековье представлено обобщающими статьями, проблемным анализом, отдельными персоналиями и сведениями о наиболее выдающихся памятниках письменности философского характера⁸⁴. Выбор сделан при этом разнообразный, часто обоснованный, но порою субъективный. Среди оригинальных сочинений последнего времени, которые разнообразят современную литературу, можно указать на иронически-информационный обзор одного из молодых дарований — философа В.В.Ванчугова, коснувшегося и древнерусской тематики⁸⁵.

Подытоживая историографический обзор, по ряду обстоятельств весьма краткий и выборочный, следует заметить, что современное состояние изучения русской средневековой философии требует улучшения качества как эмпирических, так и теоретических разработок с учетом новейших достижений медиевистики, истории философии, источниковедения и методологии исследования.

ГЛАВА II

РУССКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ЦЕЛОСТНЫЙ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Для того, чтобы понять сущность древнерусских представлений о философии, необходимо обратиться к первоисточникам — рукописным подлинникам и их авторитетным публикациям.

Если проследить, кого поименно и по роду деятельности называли “философами” в древнерусских текстах, то составитс**я опосредованное** представление о философии через образы ее носителей. Если же обратиться к определениям философии, то из первых уст получим **непосредственное** представление о том, что понимали под философией в средневековой Руси. Соединенные вместе оба этих подхода позволяют достаточно объективно и аргументировано выработать адекватную систему древнерусского понимания философии.

1. Кого на Руси называли “философами”

В 1970 г. Е.Э.Гранстрем опубликовала статью о Клименте Смолятиче⁸⁶, где пришла к выводу о том, что звание “философа” русский митрополит и книжник получил за знакомство с византийской образованностью, в частности с так называемой схедеографией (σχεδογραφία). Схедеография наряду с филологическим анализом грам-

матических форм содержала элементы философско-богословской экзегезы⁸⁷, что соответствовало давней эллинской традиции единства филологии и философии, к которому в византийский период добавилась теология. На этих трех основах базируется вся разветвленная система высокой гуманитарной культуры Византии⁸⁸, эманировавшей в сопредельные христианские страны, в том числе и на Русь.

Кроме данного сюжета в статье присутствует обобщающая информация о том, что понимали под термином “философ” и кого именно нарицали философами на материале византийской и славяно-русской письменности до второй половины XV в. “Слово φιλόσοφος (“философ”) означало мудреца, наставника в делах совести, образованного человека”. В ранний христианский период под философией стали понимать также углубленное комментирование Священного Писания, из чего следовало, что “философ” есть мастер экзегезы. У Нила Синайского, прозванного Философом, было впервые развито аскетическое духовное понимание философии, отсюда проистекает семантическая связка “философ-монах”. Прослеживается и такое понимание термина “философ” — “человек, получивший образование, прошедший известную выучку, школу”, в частности закончивший высшую Магнаврскую школу (именуемую иногда Константинопольским университетом или академией).

Из конкретных исторических персонажей, кроме Климента Смолятича, исследователь назвала славянского первоучителя Константина-Кирилла Философа, болгарских просветителей Константина Преславского и Константина Костенечского, приехавшего на Русь греческого монаха Малахию⁸⁹, князя Владимира Васильковича, Феофана Грека, Стефана Пермского, упомянутых в “Повести об Ефросине Псковском” Иова Столпа, Филиппа “роздыкона” и некоего священника.

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

Уже в старейшей датированной древнерусской книге **“Остромировом Евангелии”** 1056-1057 гг. содержится “память Константину Философу” в месяцеслове под 14 февраля⁹⁰. **“Изборник 1073 г.”** включает в свой состав статью Иустина Мученика, прозванного Философом, **“О правой вере”**⁹¹. В составе **“Изборника 1076 г.”** также есть статьи, в которых используется термин “философ”. Например, во фрагменте **“Святого Нила о воздержании”** с похвалой говорится о Пифагоре, Диогене и Платоне, славившихся своим воздержанным образом жизни⁹². В **“Хронике” Георгия Амартола** многократно употребляются термины “философ” и “философия”, приводится много сведений об античных и христианских мыслителях, в частности сообщается о “премудром Платоне” со ссылками на **“Федон”**, **“Горгий”** и другие его сочинения⁹³. Множество имен, идей и образов античной и патристической философии содержится в **“Пчеле”**⁹⁴.

Проникали на Русь представления о философии и через славянское посредничество. На языке, общем для славян и не нуждавшемся в переводе, стали известны имена многих мыслителей и прежде всего **Константина-Кирилла Философа**. В сказании **Черноризца Храбра “О письменах”** есть термины “философ” и “философия”⁹⁵. В широко известном на Руси натурфилософском сочинении **Иоанна Экзарха Болгарского “Шестоднев”** сообщается о “философах елинских”, а полное название памятника звучит так: **“Шестоднѣе, съписано Иоаном презвитером ексархом от святого Василия, Иоана и Георгияна и Аристотеле философа и инех”**⁹⁶. В **“Похвале Иоанну Богослову”**, принадлежащей тому же автору, содержится час-

то встречающаяся в средневековых текстах мысль о превосходстве апостолов и евангелистов перед языческими философами и риторам: “Тот ест философ и ветн мудрей, и, книги не ведый, книжник быст мудрей и хытрей. И загради философ уста”⁹⁷.

Прослеживаются термины, связанные с лексемой “философия”, и в памятниках оригинальной литературы периода Киевской Руси, начиная с “**Повести временных лет**”. Имеется весьма колоритное описание Аполлония Тианского, греческого неопифагорейца I в. В “Житии Феодосия Печерского”, созданном летописцем Нестором, сказано, что не “от премудрых философ ” избрал Бог великого духом инока, однако всей деятельностью своей он “премудрен философ яви ся”⁹⁸. В “Послании” Даниила Заточника по Чудовскому списку среди рассыпанных в обилии афористических выражений есть одна фраза, часто наблюдаемая в русской книжности, где сочеталось упоминание Афин как центра древней эллинской мудрости со столь же древним образом “делолюбивой пчелы”: “Аз бо не во Афинех ростох, ни от философ научихся, но был падая акн пчела по различным цветом и отггуду избирая сладость словесную, и совокупляя мудрость, яко в мѣх воду морскую”⁹⁹. Древнерусским книжникам, чаще всего прибравшимся к мудрости именно таким путем, этот образ весьма импонировал. Данный стереотипный оборот, встречающийся в качестве житийного топоса, с рядом вариаций, был весьма устойчив в византийской и славяно-русской литературе¹⁰⁰.

Таким образом, уже в домонгольский период на Руси широко употреблялись термины “философ”, “философский”, “философия” и близкие им. В последующие века в дополнение к ранним текстам, которые, как правило, постоянно переписывались, появляются новые, следующие традиции или вносящие дополнительные нюансы в понимание указанных терминов.

Мысли, касающиеся философии, можно встретить во многих рукописях, часто довольно неожиданно. Так среди чистых листов сборника № 1916 из собрания Уварова находим выделенное крупными, почти уставными буквами глубокомысленное изречение, содержащее представление о человеке, стремящемся к нравственному совершенству, как о подлинном мудреце: **“И се есть истинный философ, иже кто душу свою спасет от вечныя муки. И се есть чюдный мудрец, иже кто свободитъся от сетей бесовских, сему лепо есть ревновати”**¹⁰¹.

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

1. По традиции ими считали античных мыслителей всех направлений. Особенно почитался Платон как **“внешних философ верховный”**¹⁰². Аристотель преподносился как мудрый наставник Александра Македонского¹⁰³, как видный политический мыслитель¹⁰⁴ и основоположник логического мышления¹⁰⁵. Вопреки распространенному стереотипу в древнерусских источниках встречается уважительное отношение к Демокриту и Эпикуру.

Ростовский архиепископ Вассиан, укрепляя ратный дух Ивана III, вышедшего против хана Ахмата на знаменитое **“стояние на Угре”**, призывает быть стойким и ссылается при этом на Демокрита: **« Слыши, что глаголет Димокрит, философом первый: “Князю подобает имети ум ко всем временным, а на супостаты крепость, и мужество, и храбрость, а къ своей дружинѣ любовь и привет сладок”**»¹⁰⁶.

Следует вместе с тем заметить, что эллинские языческие философы часто порицались, порою довольно резко, как это видно у протопопа Аввакума в **“Книге бесед”**: **“... вывше Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин, вси сии мудри быша и во ад угодиша”**¹⁰⁷. В целом отношение к античным мыслителям было как к **“первым философам”**, предшественникам христианской

мудрости; они могли то сближаться с нею, то противопоставляться ей.

К философам относили нередко античных ораторов, писателей, ученых, деятелей широкого культурного диапазона: Исократ, Демосфена, Менандра, Гиппократ, Галена, Вергилия и многих других, чьи имена прочно вошли в историю мировой цивилизации. К ним же причисляли некоторых мифологических персонажей. Например, “философицей” названа Афина Паллада в одном из Азбуковников¹⁰⁸.

II. Часто подразумевались, но редко непосредственно назывались “философами” носители восточной мудрости. В качестве великого мудреца почитался царь Соломон. О приходе к нему царицы Савской сообщалось в апокрифическом **“Сказании о премудрости царя Соломана и о Южской царице и о философех”**¹⁰⁹. У Амартола в описании монастырей близ Александрии подчеркивается любовь к мудрости древних иудеев эпохи Ветхого Завета, а также эллинизированных, в частности **“Филона премудраго”**¹¹⁰. Эту традицию древней иудейской мудрости, перешедшей через библейские источники в христианскую культуру, Зиновий Отенский охарактеризовал как мыслительное течение **“по Соломани философии”**¹¹¹.

Мудрым пустынноиком предстает индийский старец Варлаам, наставляющий своего ученика царевича Иоасафа¹¹². Достойными носителями восточной мудрости почитались гимнософисты, “нагомудрецы”, о которых повествовалось в **“Александрии”**, статье Палладия Еленопольского **“О рахманах”**, апокрифических сказаниях вроде **“Хождения Зосимы к рахманам”**¹¹³. В широко известном на Востоке санскритском памятнике **“Панчатантра”**, проникшем через иранское, арабское, византийское и южнославянское посредничество на Русь, “некий философ” истолковывает “царю индейскому” смысл человеческих отношений в притчевой форме на примере поведения зверей¹¹⁴. В переводной медицинской литературе среди имен

“любомудрых философов” упомянут в “**Благопрохладном Цветнике**” среднеазиатский мыслитель и ученый “Ависен” (Авиценна, или Ибн-Сина)¹¹⁵.

III. Философами нередко называли наиболее значительных в теоретическом отношении апологетов и деятелей патристики, как восточных, так и западных: Юстина Мученика, Климента Александрийского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Августина Блаженного и других¹¹⁶. Например, в славянском “Прóлоге” о Максиме Исповеднике писалось, что он был “философ до коньца житием и словом пресветел”¹¹⁷, а в службе ему Максим превозносится как “истый философ”. Таковым он считается и в европейской традиции.

IV. В Средние века складывается особое представление об аскетической философии, вырабатывавшейся практикой монашествующих¹¹⁸. У Амартола описываются александрийские монахи, которые лишь освободившегося от всех страстей подвижника духа почитают за подлинного философа. Славящихся мудростью эллинов и иудеев они считают “соблазнившимися” своим умом, за образец же философствования почитают Христа, “единому показавшую деломь и словомь философьствовати”¹¹⁹. Подобное понимание философа и философии было широко распространено на Руси. Как писалось порою: “Бог ꙗ нас в России пресловꙋщий философ”¹²⁰.

V. Философами порою назывались наиболее искусные в понимании смысла учения христианские проповедники, богословы, наставники, особенно перед лицом непросвещенных язычников. В таком смысле назван философом греческий проповедник, произнесший “Речь философа” перед князем Владимиром накануне принятия христианства.

В переведенном Максимом Греком из лексикона Свиды “Сказании об Оригене” этот почитавшийся “прежде ереси” видный богослов характеризуется следующим образом: “Ориген, иже Адамантиен наречесе, муж пресловесненшини, во всяком

философском учении до конца научен, слышатель быв **Альмо-
ниц философу, нареченному Сакасу, иже име множайше преспея-
ние въ философии**”¹²¹. Через творения и переводы Максима
Грека на Русь проникло немало имен, образов, реминис-
ценций из высокой эллинской философской культуры.

VI. Не отрицалось право именовать философами иде-
ологических противников православия, в частности като-
лических богословов и мыслителей. В полемических со-
чинениях против латинян, в частности в **“Прении Пана-
гиота с Азимитом”**, западные богословы резко нарицаются
“богомерскими философы латыньскими”¹²². В некоторых
списках оба оппонента именуются философами. Напри-
мер, в сборнике XV-XVI в. **“Прение”** носит название **“Воп-
роси и ответ двою философъвъ Панагиота и Азимиха”**¹²³.

Усматривалась связь еретичества с философией, осо-
бенно в лице крупнейших ересиархов, каковым был, на-
пример, Арий. Нелестно отзываясь о нем как противнике
канонического христианства, многие авторы вместе с тем
отмечают его эрудицию, острый ум, глубину мышления.
Зиновий Отенский в **“Слове похвальном об Ипатии, епис-
копе Гангрском”** пишет, что глава антитринитариев **“свою
ересь състави, опираяся философии и многих философов по-
борников по себе на прение ко святым отцам приобретѣ”**¹²⁴.
Об Арии как философе существует обширная литерату-
ра¹²⁵. Интерес к этой теме в связи с выявлением соотно-
шения патристики, эллинской философии, гностицизма,
неоплатонизма не уменьшается¹²⁶.

VII. В возвышенном смысле прозывали философами
крупных деятелей культуры, просветителей целых народов.
Так именовались славянский первоучитель **Константин-Ки-
рилл** и **Стефан Пермский**, создатель зырянской азбуки, на-
званный Епифанием Премудрым за свой духовный подвиг
в подражание просветителю славян **“философом новым”**¹²⁷.

VIII. Именовали философами в византийско-славян-
ской традиции и тех, кого принято называть таковыми в
современном понимании. Это могут быть профессиональ-

ные философы, философствующие писатели, моралисты, представители университетской философии. В таком плане помимо своего богословского и гимнографического творчества должен пониматься **Иоанн Дамаскин**, философский профессионализм которого никем не оспаривается. Философом называли византийского пустынноика **Филиппа Монотропа**, написавшего “**Диоптру**”, вдохновенное поэтическое произведение о диалоге души и тела. В Азбуковнике читаем: “**Схюластик — философ и любовмудрец**”¹²⁸ (53, л. 176 об.). О “**философах и дохтүрах латынских**” пишет Иван Пересветов¹²⁹.

IX. Согласно средневековой традиции философами называли мастеров экзегезы. К таковым можно отнести Климента Смолятича, Иосифа Волоцкого, Зиновия Отенского и особенно Максима Грека. Для Руси XVI – XVII вв. **Максим Грек** стал одним из самых признанных авторитетов в этой области, недаром во многих рукописях его именуют “**дивный философ**”, “**философ искусен**”, “**изящный в философех**”, “**философ-мнїх**”, “**зело мұдрый в философии**”¹³⁰.

X. Не только толкователи книжности, но также интерпретаторы природных явлений, космоса, всего мироздания, понимавшегося в Средние века как воплощение библейской Книги Бытия, почитались за философов. В переводном “**Луцидариусе**”, представляющем диалог учителя и ученика, на вопрос последнего о планетах первый отвечает: “**Философы глаголют, лүна толь широка, яко всю землю покрыт имать, кроме моря...**”¹³¹.

XI. Не отрицалась художественная струя в общем течении мудрости. Не только мастера слова, но и живописцы, зодчие, другие творцы произведений искусства, в творчестве которых нашли отражение проблемы бытия человеческого, именовались философами. **Елифаний Премудрый** в “**Послании к Кириллу Тверскому**” таким образом описывает личность иконописца Феофана Грека — “**преславный мұдрок, зело философ хитр, Феофан гречин, книги изограф нарочитый и живописец изящный во иконописцех**”¹³².

Об Андрее Рублеве писалось, что он “**всех превъсходящѹ въ мудрости зелне**”¹³³.

XII. Исходя из этимологии греческого термина φιλοσοφία, переводимого в славянском языке как “любо-мудрие”, “любомудрство”, “мудролюбие”¹³⁴, философами называли поклонников Софии, а в христианской традиции — Софии Премудрости Божией¹³⁵.

Почтительно звучат панегирические вирши **Кариона Истомина** из стихотворного приветствия царевне Софье Алексеевне, чье тезоименитство Софии обыгрывали некоторые деятели эпохи московского барокко:

*“Убо мудрость есть, росски толкована,
Елиински от век Софию звана.
Любителн той философы званльсь
И добронравством украшанльсь”*¹³⁶.

XIII. Принятое в западной традиции деление на истинны откровения и истины разума, на не требующую доказательств веру и нуждающееся в обосновании рациональное знание постепенного проникало и на Русь. У **Андрея Белобочкого** в “**Исповедании веры**” вопросы о смысле многих явлений и понятий скорее “предлагают философе, нежели богословцы”. Отличительной чертой мыслителей является следующая: “Философе же глѹбшаго разѹма и основання во всяких вещах ищѹт, и вини разсѹждают...”¹³⁷.

XIV. Как носители политической мудрости иногда именовались философами благоразумные правители, будь то реальные исторические лица или образы идеальных властелинов. В качестве первого подразумевался византийский император Константин Великий, в качестве второго можно привести образ турецкого монарха в “**Сказании о Магмете-салтане**” **Ивана Пересветова**. Он же пишет о Петре, воеводе Волошском (молдавский господарь Петр IV Рареш, сын Стефана Великого), что “сам воевода Петр ученый философ и доктор мудрый был”¹³⁸.

XV. Искусный в красноречии также мог именоваться философом: **“Вигтн — хитрословец, и философи бо, и ритори, и иде тако наричѹтся”**¹³⁹. Имелось представление о софистах как изощренных философах, в положительном и отрицательном смыслах. Как сообщается в Азбуковнике: **“Софист — мудрых. Софистики — мудрецы... Софисматъствы — злохитроствы”**¹⁴⁰.

XVI. Иногда под философом подразумевался опытный наставник в умозрительной деятельности, в искусстве владения словом, в знании определенной науки. В первоначальном смысле понимался и сближаемый с понятием “философ” термин “схоластик”, как это явствует из Азбуковника: **“Схоластик — учитель. Схоларь — ученик. Схолна — школа”**. По другому списку: **“Схоластик — учитель или философ”**¹⁴¹.

XVII. Под философией понималось по древней традиции воспитание человека в гуманитарном смысле этого слова, или, как образно писалось, возделывание поля души человеческой. Известен поучительный эпизод с Сократом, заметившим человеку, слишком увлеченному работой на пашне, что он рискует душу свою оставить пустынной и невозделанной: **«Сократ. Се видеv ученика своего, селѹ подлежаща, а учения небрегѹща, и рече: “Блюди-ся, друже, еда село хотѹ сделать, а дѹшѹ пѹстѹ оставиши и несделанѹ”**». Отсюда понятно и такое изречение: **“Делатель землю мягчит, а философ — дѹшю”**¹⁴². Уподоблялся философ и искусному врачу, исцеляющему человеческое естество. Как писал Симеон Полоцкий: **“Яко врачество болѹзнь исцеляет, философия нрав зол дѹшы исправляет”**¹⁴³.

XVIII. С философским отношением к бытию связано и самовоспитание человека, умение бороться с невзгодами. Как пишется в **“Пчеле”**: **“Философ страстьми ѹдобне бываает. Яко же железо, водою палима, ѹтверждается, тако и философ напастьми”**¹⁴⁴. Здесь же философия рассматривается как обоюдоострое оружие, которое можно направить как на благо,

так и во зло человеку: “Философскихъ догматъ сила кроткимъ оръжие бываесть къ благодѣянню, а лукавымъ — жало къ злобѣ”¹⁴⁵.

XIX. Употреблялось слово “философ” применительно к людям, которым присуще необыденное мышление, интерес к книгам, умение понимать их скрытый смысл, а также стремление к возвышенному. О князе Владимире Волынском писалось в **Ипатьевской летописи**: “Володимир же бе разумея прятъче и темно слово и повестив со епископом много от книг, зане бысть книжник велик и философ, акого же не бысть во всей земли и ни по немъ ни будетъ”¹⁴⁶. Вторая часть этой фразы со слов “зане бысть книжник и философ...” носила устойчивый стереотипный характер и применялась к различным лицам, когда надо было в этикетной уважительной форме подчеркнуть их мудрость. Примерно также писалось о Клименте Смолятиче, что он был “книжник и философ так, якоже в Руской земли не вьшеть” (ПСРЛ, т. II стб. 340).

XX. Наконец, под философом могли подразумевать высокообразованного человека, занятого гуманитарной деятельностью. Так об известном деятеле эпохи Возрождения книгоиздатель Альдо Мануции писал знавший его Максим Грек: “...въ Венеции был некий философ, добре хытр; имя ему Алдус, а прозвище Мануциус”¹⁴⁷.

Приведенная классификация не является исчерпывающей, она лишь упорядочивает некоторым образом обширный эмпирический материал. Возможно выявление дополнительных нюансов в определении столь многозначно употреблявшегося термина “философ”. Выше писалось, что, согласно Е.Э.Гранстрем, лица, окончившие Магнарскую высшую школу, получали “право преподавания и звание “философа”, равноценное званию учителя”. Такая же традиция сложилась в западноевропейских университетах, присваивавших звание “доктора философии” своим выпускникам. В древнерусских текстах подобное значение термина “философ” встречается в опосредованном виде; иногда путем сопоставления биографи-

ческих, исторических, лексикографических данных можно выявить его первоначальный смысл.

Например, сравнительно недавно на основе сборника XV в., поступившего в 1980 г. в рукописный отдел РГБ в составе собрания известного библиофила из старообрядцев М.И. Чуванова, было открыто для науки имя еще одного древнерусского автора — **Григория Философа**. Он прибыл из Царьграда в свите митрополита Георгия при князе Изяславе Ярославиче в 1062-1063 гг., был, очевидно, болгарин, связанным с Охридской архиепископией. Григорий Философ составил цикл поучений на 6 дней недели, которые приписывались ранее другим авторам (Кириллу Философу или Григорию Философу, епископу Белгородскому). Авторы статьи считают наиболее вероятным усвоение прозвища “Философ” рассмотренному лицу как обучавшемуся в Магнаврской академии¹⁴⁸.

Первым из русских, получивших ученую степень доктора философии, был **Петр Постников**, выпускник Славяно-греко-латинской академии, посланный в Падуанский университет и успешно его закончивший в 1694 г.¹⁴⁹.

Следует заметить, что интерпретация термина “философ” по древнерусским памятникам письменности требует учета контекста первоисточника в соответствии со средневековой семантикой, чуждой буквальному поверхностному прочтению слова. Так Максим Грек в письме Федору Карпову заявляет: “... а философом, Бога ради, не зови мене, аз иннок есмь, паче всех невежа”¹⁵⁰. Применительно к одному из крупнейших мыслителей русского Средневековья данное выражение есть не более чем этикетная самоуничижительная формула (*captatio benevolentiae*)¹⁵¹.

Надписи на произведениях древнерусского искусства и сами эти произведения (иконы, фрески, миниатюры) углубляют представления о философии и философах на Руси. Колоритно выглядит на иконе конца XVII в. северных писем “Воскресение — Сошествие во ад” из собрания П.Д. Корина изображение жаждущих рая древних

пророков и мудрецов с надписью киноварью “**философове**”¹⁵². Уникальны иконописные образы Платона, Аристотеля, Анаксагора и других философов древнего мира, а также причислявшихся к ним Гомера, Вергилия, Гиппократ и иных¹⁵³. Техникой золотой наводки исполнено изображение Платона на южных вратах Троицкого собора Ипатьевского монастыря в Костроме, где он представлен вместе с Аполлоном в виде пророка, предвосхитившего появление Христа¹⁵⁴. Любопытно, что его по “**Иконописному подлиннику**” рекомендовалось изображать таким “ославяненным” образом: “**Рус, кудряв, в венце; риза голуба, испод киноварь; рүкою указуєт на свиток**”¹⁵⁵. Обширна иконография такого мыслителя, как Максим Грек¹⁵⁶.

Подводя итоги, можно сказать, что термин “философ” понимался на Руси весьма полисемантически: от возвышенного до уничижительного, от языческого до христианского, от расширительного до уточняющего смысловые оттенки, попытка систематизации которых была предложена выше. Полисемантизм данного термина отражает разнообразие философской мудрости в ее многовариантности¹⁵⁷.

2. Определения философии по памятникам письменности

Обратимся к рукописным источникам, в которых содержатся дефиниции философии, принятые на Руси в Средние века. Наиболее авторитетными из них являются, безусловно, определения **Иоанна Дамаскина**, которые содержатся в его “**Диалектике**”, построенной по образцу перипатетических трактатов и призванной служить “философской пропедевтикой в изложении основных догматов христианства”¹⁵⁸. Известно свыше 200 славяно-русских списков “Диалектики”. Один из самых древних — сербский XIV в. — опубликован Э.Вайером с греческим параллельным текстом и современным немецким переводом¹⁵⁹. Сам же источник как философское произведение

наиболее обстоятельно проанализирован Г.Рихтером¹⁶⁰. Об авторитетности творения Дамаскина свидетельствует тот факт, что оно было внесено в “Великие Минеи Четии”, составленные митрополитом Макарием в сер. XVI в. и читаемые по ежегодному циклу всем грамотным населением Руси¹⁶¹.

Анализ этих определений (см. приложение) показывает, что философия по античной традиции понималась как всеохватывающая мудрость, наука наук и искусство искусств. Она направлена на познание природы сущего, мира видимого (материального) и невидимого (духовного), божественного (объективного) и человеческого (субъективного). Философия есть приготовление к смерти (бесстрастие перед лицом конечности земного бытия) и любовь к мудрости (в духе платоновского эроса). Как своеобразная “царица знания” она включает в себя все виды человеческой разумной деятельности и делится на *теоретическую* и *практическую*. В свою очередь теоретическая философия включает в свой состав *богословие*, *физику*, *математику*, а практическая — *этику*, *экономику*, *политику*.

Шесть определений Дамаскина вместе с его схемой деления философии и дополнительными рассуждениями на этот счет представляют собой наиболее всеохватывающую систему средневекового понимания философии. В отличие от ряда современных дефиниций они не тяготеют к однозначности, но, напротив, полисемантически показывают смысл и содержание философии с разных сторон, делают ее понимание более объемным и целостным, позволяя развивать многообразные функции в соответствии с различными ее интерпретациями. Вместе с тем слишком широкое понимание философии как всей совокупности творческой человеческой деятельности стало исчерпывать себя уже в древнем мире, в условиях же развивавшегося феодализма оно все отчетливее становилось

анахронизмом и потому постепенно размывалось под влиянием более современных концепций.

В XVI в. князь **Андрей Курбский**, находившийся в эмиграции в Речи Посполитой, предпринял попытку вновь перевести труд Дамаскина. За основу было взято базельское печатное издание. Переводил Михаил Оболенский с помощниками. Затея большого успеха не имела, однако сохранилось несколько списков данного труда¹⁶², по одному из которых перевод Курбского помещается в приложении.

В традиционную схему Дамаскина в соответствии с латинской системой *septem artes liberales* вставлена дополнительная расшифровка математики как совокупности квадривиума, состоящего из арифметики, музыки, геометрии, астрономии. Весьма любопытны глоссы на полях рукописи, принадлежащие, возможно, самому князю. Он дает следующие терминологические объяснения: “**Математик — иже во четырех науках искусен**”; “**Феолонк — искусный человек описанию божественном**”; “**Физеолонка — о вещах естественных, от земли и моря исходящих и от прочих стий**”.

Параллельно с дефинициями Иоанна Дамаскина в древнерусской письменности с самого раннего периода распространилось определение философии, относимое **Константину-Кириллу Философу**. Оно содержится в иностранном его житии¹⁶³, которое приписывается **Клименту Охридскому**¹⁶⁴ и представляет ответ подвижника вопрошившему его логофету Феоктисту. Н.К.Никольский отмечает сходство данного определения со вторым и четвертым определениями Дамаскина, а также с 12-ой беседой Василия Великого на начало Книги Притчей¹⁶⁵. По мнению И.Шевченко, определение Кирилла представляет собой соединение идеи стоиков о знании “вещей божественных и человеческих” с платоновской идеей о приближении к Богу с помощью сакрального знания и биб-

лейской идеей из Книги Бытия, где говорится о сотворении человека “по образу и подобию Божьему”¹⁶⁶.

Понимание философии, присутствующее в житии Кирилла, не сводится только к данному определению. Оно расшифровывается и как любовь к Софии Премудрости Божией, безраздельное служение истине, высокий духовный подвиг. Показательна в этом плане ключевая III глава жития, где описывается, как еще будучи отроком подвижник сознательно избирает Софию, блистающую своей неземной красотой. Здесь помимо этического проступает эстетическое содержание мудрости, высшая красота истинного знания¹⁶⁷.

Философские дефиниции Кирилла и Дамаскина не оставались неизменными. В XVI и XVII вв. они подвергаются дополнительным интерпретациям. В середине XVI в. глава русской церкви **митрополит Даниил**, гонитель Максима Грека и вместе с тем любитель философии, подвергает значительной переработке часть “Диалектики” Иоанна Дамаскина. Плодом его деятельности явилось сочинение **“О философии внимай разумно, да не погресиши”**. Наиболее ранний его список содержится в рукописи 1543 г. из Иосифо-Волоколамского монастыря. К 6-ти классическим определениям Дамаскина добавлены еще 3, но все они “носят нравственно-аскетический характер, смысловые границы между ними размыты”¹⁶⁸. Вставки Даниила полны благочестивых сентенций, многословны и содержат немало повторов, они предназначены для руководства в “умном делании” согласно византийской монашеской трактовке философии.

Самостоятельным выглядит определение философии, которое дал **Максим Грек** в письме к боярину Федору Карпову, одному из просвещенных вельмож России того времени. Философия восхваляется афонским книжником как вещь весьма почитаемая и достойная, предназначенная для “доброго украшения нрава” и установления по-

рядка в обществе; миссия философа мыслится им выше даже царской по своему значению.

Встречаем у Максима Грека и разделение философии на *“внутреннюю”* христианскую и *“внешнюю”* языческую в колоритном описании *“училищ италийских”*. Христианскую философию, способствующую спасению души, он ставит, разумеется, выше, но не отрицает и *“внешнюю”* (как древнюю античную, так и современную ему возрожденческую), полезную для *“выработки правильной речи, к изощрению и исправлению мышления”*, т.е. носящую не аксиологический, а инструментальный характер.

Наиболее развернутую схему знания и места в ней философии дал хорват **Юрий Крижанич**. Хорошо образованный, одушевленный идеей славянского единства, приехавший в Россию в 1659 г. и предлагавший царю Алексею Михайловичу программу преобразования страны по примеру просвещенных монархий Запада, он во многом предвосхитил грядущие реформы императора Петра Великого, сына царя¹⁶⁹.

В трактате *“Беседы о правлении”*, изданном под условным названием *“Политика”*¹⁷⁰, Крижанич делит все знания на два вида — *теоретическое* и *практическое*. Теоретическое в свою очередь — на *духовное* и *мирское*, а мирское — на *философию*, *математику*, *механику*. Философия включает три раздела: логику (*“беседное учение”*), физику (*“природное учение”*) и этику (*“нравное учение”*). Логика подразделяется на грамматику (*“говорное”* умение), риторику с поэтикой (*“беседное”* и *“песенное”* умение), диалектику (*“преговоральное”* умение); физика — на *“познание простых телесных вещей”* и *“врачество”*; этика — на идеоэтику (*“осебуйное нравоучение”*), экономику (*“господарство”*), политику (*“людоправное учение”*), здесь же добавлена юриспруденция (*“законоставное учение”*)¹⁷¹.

В главе III “О мудрости” Крижанич проводит различие между мудростью, знанием и философией. Мудростью он считает познание “наиболее важнейших и наиболее важных вещей” (Бога, природы, общества, человека), знанием — “понимание причин вещей”, философией — “желание мудрости”, философа же уместно звать “рачителем мудрости”. Развивая свою мысль, он пишет далее, что философия — это не столько особое искусство или наука в ряду других, а “скорее тщательная и обдуманная рассудительность или опытность в суждении о всех вещах”¹⁷². Философия выступает как высшая ступень всех видов познания, как квинтэссенция человеческого опыта. Познавая суть вещей, каждый разумный человек может постепенно превращаться в философа.

Таким образом на основе письменных источников можно получить обобщенное представление о философии, принятое на Руси. Она понималась *полисемантически*: как всеохватывающее познание мира, как вершина человеческого опыта, как жизнестроительное учение, как мастерство экзегезы, как умение отстаивать исповедуемые идеалы, как высшая духовная ценность, как стремление глубоко и необыденно мыслить. В целом наиболее адекватным выражением для обозначения русской средневековой философии представляется термин “*мудрость*”, соотнесенный с понятием божественной “*Премудрости*”.

Данный термин отражает изначальное состояние философии, когда она еще не порвала с единством породившей ее культуры и практики, не стала отвлеченной спекулятивной дисциплиной. Этот же термин знаменует одну из тенденций современного стремления философии вернуть свою дееспособность, восстановить утраченное родство с жизнью, миром, человеком, вновь пропитать собою ставшую бездушной технократическую цивилизацию, спасти человечество от духовного и физического вырождения¹⁷³.

И пусть не смущает наше сознание, тяготеющее к лексической унификации мышления, когда за каждым

понятием стремятся запрограммировать единственное его содержание, обилие древнерусских определений философии. Смысл, назначение, многообразие философии наиболее объемно, всесторонне, разнообразно проступают именно во множественности ее определений, полисемантизм которых соответствует ее полифункциональности¹⁷⁴. Было бы наивно считать, что конечными определениями рассудка можно исчерпать бесконечную глубину мудрости, пытающейся осмыслить неисчерпаемость человека и бездну мироздания. В Древней Руси это прекрасно понимали и по-своему выразили.

3. Образ Софии Премудрости Божией

Кроме аналитических дефиниций философии на Руси существовало возвышенное символическое представление о Премудрости, сияющей блеском неземной красоты, исполненной высокой духовности и нравственной чистоты. Речь идет об образе Софии, ключевом для понимания сущности русской средневековой философии¹⁷⁵.

Сквозной и насыщенной сложным содержанием темой проходит через всю историю Руси образ Софии Премудрости Божией. Ни в какой иной культуре он не представлен так широко и разнообразно, как в отечественной. Стоят посвященные Софии величественные кафедральные соборы Киева, Новгорода, Полоцка, Вологды, Тобольска, два софийских храма сохранились в Москве. Одновременно София предстает в роли особого иконографического изображения в фресковой живописи, иконописи, миниатюре, шитье, пластике. Она же является центральным сюжетом целого круга литературных произведений, ей посвящены возвышенные песнопения и проникновенные молитвы. Сверх того София выступает одной из важнейших доминант древнерусского сознания, имеет глубокий философско-символический смысл, содержит невыразимую в категориях абстрактного мышления эзотерическую таинственность и притягательную силу.

Образ Софии восхищает своим эстетическим совершенством. В каких бы воплощениях он не являлся — как храм, как иконограмма, как литературный сюжет, как философема — он неизменно сияет мерцающим отблеском высшей духовной красоты. Прекрасен лик горней Премудрости, пред которым склоняется, по убеждению древнерусских авторов, вещная, тварная, телесная красота. Многих подвижников прошлого вдохновлял он на создание великолепных произведений, на творческое горение, на беззаветное служение истине.

Красноречиво повествуется об этом в жизнеописании Константина-Кирилла Философа, “первого наставника и учителя славянского народа”¹⁷⁶. Сквозь словесную ткань жития первоучителя проступает глубоко назидательная притча о союзе человека с мудростью, духовное обручение с ней. В похвале по болгарскому пергаменному списку из русского Пантелеймонова монастыря на Афоне Константин сравнивается с неутомимой пчелой, влагающей в человеческие души сладостный мед высшего разума: “**Весь мир претекова детель яко пчела, богоразумия мед пречистын в сердца влагая**”¹⁷⁷. Его имя на Руси неразрывно связано с Софией Премудростью, ибо она “**създа въ срѣци его храмъ себе**”¹⁷⁸.

Столь же неотделимым от Софии является в древнерусской традиции имя **Ярослава Мудрого**. Рассказ о его обширной просветительской деятельности, красочно описанной в “Повести временных лет” под 1037 г., органично переходит в восторженный гимн мудрости. В композиционный центр славянского панегирика умело вмонтированы слова из библейской похвалы горнему знанию: “**Аз, Премудрость, вселенх свет и разум и смысл аз призвах... Мон съвети, моя мудрость, мое утверженье, моя крепость. Мною цесареви царствуютъ, а силнии пишутъ правду... Аз любящая мя люблю, нищии мене обрящаютъ благодать**”¹⁷⁹.

Как воздвиженъ “дома Премудрости” было воспринято современниками построение Ярославом храма Со-

фии Киевской. Он же укрепил город, поставил Золотые ворота, уподобив славянскую столицу византийской. Храм как духовное средоточие, как глава града, а град как единение людей имеют в средневековой семантике особый смысл. Образ града с крепкими стенами, с вознесенным над ними храмом был символом устойчивого, огражденного от внешних сил, устроенного на благо бытия. Этот образ широко представлен в древнерусском искусстве, разнообразно варьируясь и своеобразно накладываясь на изображения реальных городов, крепостей, монастырей Древней Руси.

Иларион в “Слове о законе и благодати” помещает торжественную похвалу Ярославу, которая, возможно, прозвучала впервые под сводами Софии. Деяния сына Владимира, крестившего Русь и введшего ее в семью цивилизованных народов, сравниваются с деяниями мудрого библейского царя Соломона, сына легендарного Давида, и прежде всего с построением им Иерусалимского храма: “Акъ Соломон Давыдъва, иже дом Божин великын святын Его Премудрости създа”¹⁸⁰.

Среди многих функций, выполнявшихся Киевской Софией, которая была и митрополичьим храмом, и книгохранилищем, и местом приема послов, и пантеоном, где в мраморном саркофаге был погребен ее строитель Ярослав Мудрый, она играла роль сокровищницы искусств в их органичном синтезе. То, что сейчас отдельно представляют театр, музей, картинная галерея, филармония, было объединено единым действием храмового служения. Если вспомнить о раздававшемся под сводами Софии пении, о торжественно звучащих проповедях, о таинственно мерцающих мозаиках и дымчато проступающих фресковых росписях, о красочных иконах, многоценной утвари, об облаченных в оклады книгах, об особой обонятельной атмосфере — и все это соотносить с внутренней и внешней организацией пространства, с искусной обработкой использованных материалов, то можно пред-

ставить, какое духовное, мировоззренческое и эстетическое воздействие производила на древнерусских людей София, высившаяся посреди Киева как бесценный палладиум, игравший для славянской столицы не меньшую роль, чем Парфенон для древних Афин или св. София для Константинополя.

В свое время русским людям, посетившим Константинопольскую Софию, казалось, что они пребывали на небесах, так сильно было воздействие этого храма. Теперь подобные святилища появились на Руси. Сеть софийских храмов покрывала греческие и славянские земли, они украшали Солунь, Мистру, Никею, Трапезунд, Охрид и другие города греко-славянского православного мира. В честь древнего храма “Света София” получила свое имя новая болгарская столица.

Образ Премудрости явился древнерусским людям и со страниц переведенных книг, прежде всего канонических. Апостол Павел называет Христа “Божией Премудростью” (1 Кор., 1, 24). Смысл этой Премудрости сокровен и непостижим, ибо, по его словам, “Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих. Но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей” (1 Кор., 2, 6-7).

Образ Софии представляет собой одно из выражений общечеловеческого архетипа женственной, пластичной, гармонизирующей Мудрости, царствующей над людьми и покровительствующей им. В античной культуре термин σοφία впервые встречается у Гомера в “Илиаде” (песнь 15, ст. 410-413) как мудрость, проистекающая от Афины Паллады. О Божественной мудрости рассуждает Платон (Федр, 278). Категориальный ее анализ дает Аристотель (Метафизика, 983 А 24-25). Понятие Софии осмыслили Демокрит, Пифагор, Филолай, Прокл и многие другие эллинские мыслители. По мнению С.С.Аверинцева: “В упорядоченном здании греческого языка и гре-

ческого мифа идея Софии и образ Афины стоят друг против друга, взаимно отражая, осмысляя и объясняя друг друга¹⁸¹. Индоевропейские источники термина исследовал В.Н.Топоров¹⁸².

Кроме античного влияния в образе Софии проступают давние, уходящие в мир древних восточных культур, традиции. Из угарийского языка понятие *hkmt* (Мудрость Бога) перешло в древнееврейское *hokma*¹⁸³. Эзотерический образ Мудрости прослеживается в библейских текстах, которые в концентрированном виде воплотили духовное развитие восточно средиземноморских цивилизаций¹⁸⁴. Он присутствует в гностицизме, разнообразно преломляется на стыке традиций в эпоху эллинизма¹⁸⁵, протягивает объединяющую нить от древнейших культур к современной цивилизации, создает своеобразную феминизированную линию в религиозно-философском осмыслении бытия¹⁸⁶.

В латинской традиции складывается понимание мудрости в концепции *Sapientia*. Как классическую линию западного мышления от Бонавентуры до Фомы Аквинского ее прослеживает А.Поппи¹⁸⁷. Аквинат высшую мудрость, дарованную Св.Духом, считает вершиной в иерархии познавательных способностей, которая выше любой индивидуальной интеллектуальной способности человека. В европейской культуре у разных народов складывается совокупность понятий о мудрости: *Weisheit* в немецком языке¹⁸⁸, *Wisdom* в английском¹⁸⁹; *Sagesse* во французском¹⁹⁰; *Sapienza* в итальянском¹⁹¹, *Mądrość* в польском¹⁹² и т.д. В словарях символики, вроде издания М.О.Луке-ра¹⁹³, это понятие занимает одно из центральных мест, так же как в философских энциклопедиях и религиозно-философских справочных изданиях¹⁹⁴.

Но вернемся к истокам. На формирование византийского образа Софии, кроме античной традиции, оказала сильное влияние ветхозаветная мифологема Мудрости, воплощенная в премудростных книгах Библии¹⁹⁵, в

образе царя Соломона и воздвигнутом им Иерусалимском храме, ставшем прототипом софийских храмов Средневековья. В Библии возникает мотив обручения с Мудростью, который позднее проявится во многих средневековых источниках, в том числе в житии Константина-Кирилла. Юный Соломон, испросив во сне у Бога даровать ему “сердце разумное”, получает великий дар прозрения в суть вещей, понимания красоты и гармонии бытия. Это позволяет ему написать, как принято считать, самые философичные ветхозаветные творения — Книгу Премудрости и Книгу Притч, побеждать в спорах, творить правый суд, привлекать к себе людей¹⁹⁶. Источник же всего — возвышенная божественная Мудрость. Подлинным гимном в ее честь звучат вдохновенные библейские строки:

*“Главное — мудрость: приобретай мудрость,
и всем именем твоим приобретай разум,
Высоко цени ее, она возвысит тебя;
она прославит тебя, если ты прилепишься к ней;
Возложит на голову твою прекрасный венок,
доставит тебе великолепный венец”.*

(Прит., 4, 7-9).

Библейский царь Соломон стал олицетворением точной мудрости в Средние века. На одной из ранних русских фресок начала XII в. В барабане центральной главы Новгородского Софийского собора он изображен в царском облачении со свитком в правой руке, где начертаны слова: “Премудрость създа себе храм и утверди стлѣп семь и постѣла своя”¹⁹⁷. На сюжет построения Премудростью храма создано немало произведений литературы и искусства, в том числе в Древней Руси. Они опираются на строки девятой главы той же книги:

*“Премудрость построила себе дом,
вытесала семь столбов его,
Заколола жертву, растворила вино свое,
и приготовила трапезу;
Послала слуг своих
провозгласить с возвышенностей городских:
Кто неразумен, обратись сюда!
И скудоумному она сказала:
Идите, ешьте хлеб мой
и пейте вино, мною растворенное;
Оставьте неразумие,
и живите, и ходите путем разума”.*

(Прит., 9, 1-6).

Образ духовной трапезы предстает как чувственно осязаемый пир души, с веселием насыщающейся незримыми благами. Вещный аспект этой сцены отходит на второй план, явственно же проступает сокровенный смысл причащения хлебом и вином высшей мудрости, который войдет в таинство евхаристии, сложившееся под влиянием древнего восточного обычая преломления хлеба и вкушения вина.

В спорах с гностическими сектами, с арианами, с монофизитами выкристаллизовывалась византийская софиология. Она опиралась на труды Оригена, Афанасия Александрийского, Григория Нисского, Максима Исповедника и других авторитетов. Особенно важен вклад Дионисия Ареопагита в выработку восточно-христианского понимания Софии. Именно он убедительно обосновал необходимость добавления трансцендирующей приставки к имени Мудрости — *ύπερ*, “сверх”, в старославянском языке — “пре”. Мудрость человеческая и горняя Премудрость были ясно осознаны в своей соотношенности.

Сложна и разнообразна иконография Софии. Сложна потому, что невозможно исчерпывающе выразить ху-

дожественно-пластическими средствами столь непростой архетип. Разнообразен же лик Софии ввиду различных ее трактовок и отсутствия канонически утвержденного изображения. В отличие, скажем, от иконографических канонов Христа и Богоматери канона в изображении Софии Премудрости не было ни в Византии, ни на Балканах, ни на Руси¹⁹⁸.

Согласно древним сказаниям первое изображение Софии в Константинопольском храме отразило отождествление ее с Логосом, Спасом, Иисусом Христом¹⁹⁹. Как сообщается в одном из наиболее ранних русских источников XII в.: “Оттоле же прият таковое наречение (о) церкви: (да) имянуется святая София – Слово Божие, нареченное от ангела Господня”²⁰⁰. София здесь была представлена в виде ангела Великого совета, среднего в изображении ветхозаветной Троицы.

Ф.И. Буслаев считал это изображение сходным с обликом Спаса-Вседержителя на миниатюре лионской рукописи Психомахия Пруденция, содержащей изображение Христа с книгой в руке и надписью “Sancta Sophia”²⁰¹. Ангел, изображавший Софию, получил иконографические атрибуты Христа: царско-архиерейское облачение и крестчатый нимб, дабы выделить его среди иных. В несохранившейся росписи Золотой палаты Московского Кремля было изображение “Спаса на херувимах” с подписью “Премудрость ИС ХС”.

Центром софийной иконографии на Руси стал Новгород. Возрождение интереса к образу Софии связано с деятельностью митрополита Макария, который сам был иконописцем и, возможно, принял участие в разработке композиции, называемой Новгородской Софией.

В законченном виде новгородский вариант Софии представляет собой усложненную и полную глубокого символического смысла композицию. В центре на престоле восседает в царском одеянии огненноликий и огненнокрылый ангел с венцом на главе, жезлом в правой и свит-

ком в левой руке. Ему предстоят (как в деисусной композиции) слева Богоматерь с круглым медальонным изображением Еммануила и справа Иоанн Предтеча с хартией в левой руке и прижатой к груди правой. Темная иссиня-черная “слава”, на фоне которой восседает София, придает ей космически-вселенский характер. Над головой ангела поясное изображение Христа, над ним шесть симметрично расположенных ангелов со “свитком неба” в руках, а между ними на уготованном престоле золотистого цвета книга с красным обрезаем.

Макарий, став митрополитом всея Руси, перенес новгородский культ Софии на московскую почву. Ее изображения появляются во всех главных храмах Московского Кремля: икона в Благовещенском соборе; наружная фреска над жертвенником Успенского собора; фреска в алтаре Архангельского собора над горним местом. “Представляется не случайным то обстоятельство, что в Кремле три известные софийные изображения расположены в алтарной части храмов... где совершается главнейшее христианское таинство — евхаристия”²⁰².

XVI век в русской истории стал временем наибольшего распространения образа Софии в древнерусской культуре. Не только в центре, но и по многим городам, селам, монастырям начинается распространение иконографии Премудрости, строительство в ее честь храмов, переписывание старых и создание новых софиологических литературных сочинений. Когда Иван Грозный задумал перенести столицу на север в Вологду, он повелел выстроить грандиозный Софийский собор по образу московского Успенского. В несохранившемся костромском кафедральном Успенском соборе были интересные росписи в притворе и на наружной стене алтаря, посвященные Софии. В вологодской церкви св.Георгия обнаружил икону Софии искусствовед Г.Н.Лукомский²⁰³. Эти примеры можно умножить, они свидетельствуют о широком распространении образа Софии по всей территории России.

Кроме того варианта иконографии Софии, который принято называть *новгородским*²⁰⁴, выделяют еще три: *киевский*, *ярославский (холмогорский)* и композицию “*Премудрость созда себе дом*”. Если в новгородской иконографии София предстает в образе крылатого ангела, то в киевской как Богородица, в ярославской как церковь, а в последней композиции как символическое изображение евхаристии.

Киевская София, изображение которой сохранилось в иконостасе, имеет сложную композицию, в которой многократно подчеркивается символическое значение семерицы. Богоматерь в виде Оранты стоит на полумесяце в центре кивория, олицетворяющего семистолпный храм, к которому ведет 7 ступеней с 7-ю стоящими на них пророками и святыми отцами и над которым в небесах проступают поясные фигуры 7 ангелов. В ярославской иконе вместо Богоматери изображен престол с распятием под киворием и несколько иная композиция, о которой можно судить по фреске церкви Иоанна Златоуста в Ярославле²⁰⁵.

Если киевская и ярославская иконографии Софии сравнительно поздние и малораспространенные, то композиция “Премудрость созда себе дом” является древней и известной по многим памятникам. Она пришла на Русь с Балкан и имеет византийский прототип. Древнейшее из сохранившихся изображений относят к 1295 г., и представляет оно фреску в церкви Климента в Охриде. В нескольких сербских, македонских, болгарских храмах есть фрески на этот сюжет. Самое раннее древнерусское изображение 1363 г. имелось в церкви Успения на Волотовом поле близ Новгорода, разрушенной в годы последней войны. Одно из наиболее красочных и развернутых изображений данного сюжета присутствует в иконе конца XV в. из Кириллова монастыря возле Новгорода, хранящейся ныне в Государственной Третьяковской галерее²⁰⁶.

Икона двухчастная. Внизу слева изображена Премудрость с восьмиконечным нимбом, в белом хитоне, восседающая на семистолпном седалище с чашей, символом евхаристии, в левой руке, жезлом в правой. Она обрамлена пятью кругами “славы”. В правом верхнем углу сидит Богоматерь с младенцем. Между Премудростью и Богоматерью разворачивается динамическое действие: семь слуг, символизирующие апостольское служение, протягивают чаши семи устремляющимся к ним юношам. Вверху из храма свешивается фигура царя Соломона со свитком, справа ей противостоит Иоанн Дамаскин также со свитком. Внизу — престол с “уготованной трапезой”. В верхней части иконы помещено изображение монументального храма, где на фоне палат представлены 7 вселенских соборов. Над храмом семь кругов с ангелами, изображающие 7 духов пророка Исаяи²⁰⁷.

Заканчивая краткое рассмотрение иконографии Софии, следует заметить, что она воплощена не только на фресках, в иконописи, миниатюрах, но также в мелкой пластике (костяной складень из Ипатьевского монастыря, деревянный образок из коллекции А.С.Уварова), шитье (хоругвь из Никитского храма в Новгороде, новгородская пелена в ГИМ), сфрагистике (изображения на печатях новгородских архиепископов). Существуют и другие материализации возвышенного образа Софии Премудрости Божией.

Многообразны памятники литературы и письменные источники, в той или иной степени посвященные теме Софии. Уже в составе “Изборника 1073 г.” содержится статья Ипполита в редакции Анастасия Синаита, где толкуется IX притча Соломона²⁰⁸. Притча и толкования на нее, известные в нескольких редакциях, привлекали внимание Климента Смолятича, Кирилла Туровского, Иосифа Волоцкого, Зиновия Отенского и многих других средневековых мыслителей и писателей.

Эта же тема развивалась в гимнографических творениях, каковыми являются канон на Великий четверг Космы Майюмского, пасхальный канон Иоанна Дамаскина, стихиры на Преполование, служба на начало индикта. В особом каноне, посвященном Софии и хранившемся в одноименном московском храме, поставленном близ Пушечного двора, содержатся такие взволнованные строки: **“Всем сердцем взыщем Премудрость... Дар благ дает нам София... и путем правым тещи наставляет нас, аще течем путем тем — не запнемся и сохраняем себе в живот вечный”**²⁰⁹.

Если брать тему Премудрости во всех ее проявлениях и во множестве близких ей понятий, то редкий древнерусский автор в той или иной мере не касался Софии, ибо сам тип мышления и мировоззрения того времени содержал софийный элемент. С первых и до последних лет жизни человек соприкасался с образом Софии, постоянно в храме во время литургии перед ектенией он слышал возглас “Премудрость вонмем” (внимаем Премудрости). Совпадение же имени христианской мученицы Софии с именем Премудрости порождало ассоциативную связь имен трех ее дочерей — Веры, Надежды, Любви — с христианскими добродетелями.

Образ Софии имеет основополагающее значение для понимания древнерусской философии и эстетики, ибо он в совершенных произведениях искусства выразил нерасторжимое единство мудрости и красоты. Тот вдохновенный платоновский эрос, который побуждал античную мысль стремиться к горнему знанию как высшему выражению прекрасного, проник через византийское посредничество на Русь и послужил мощным творческим импульсом в становлении древнерусской мудрости. Эта антисхоластическая традиция глубоко укоренилась в отечественной культуре и создала развитые формы философствования, неотделимые от словесного и изобразительного искусства. Русская мысль наилучшим образом выражала себя в искусстве и литературе во все века. По-

добная тенденция эмоционально-эстетического понимания мудрости отчасти прослеживается и в западноевропейской культуре, в частности в августинизме: “Мудрость отождествляется Августином с красотой и возводится в создатели как философии, так и науки “любви к прекрасному” — филокалии”²¹⁰.

При всей своей духовной утонченности образ Софии Премудрости являлся не отвлеченной аллегорией, но был и одной из важных доминант социальной практики в древнерусском обществе. Храм Софии Киевской был не только сакральным средоточием, палладиумом Древней Руси, но и ее общественно-политическим центром, ибо в нем и на площади близ него происходили под эгидой Премудрости важнейшие государственные церемонии: прием послов, оглашение документов, обсуждение вопросов внутренней и внешней жизни.

Новгородская София выступала зримым символом независимости феодальной республики: “Где святая София, тут и Новгород”. Группировавшийся вокруг кафедрального собора “политический и хозяйственный комплекс”, называемый “домом св. Софии”, играл роль организующего ядра всей социальной жизни средневекового города-государства²¹¹.

Для укрепления единства Руси при Иване Грозном утверждается культ Софии в Москве и затем централизованно распространяется по всей стране. Строительство Софийского собора в Тобольске, бывшем центром русской колонизации Западной Сибири, имело цель духовно-практического освоения входивших в состав расширявшего свои пределы государства новых земель за Уралом²¹².

Без проникновения в образ Софии, без приобщения к нему невозможно постигнуть сокровенный смысл древнерусской мудрости, живой душой которого она является²¹³. Увидеть же Софию, ощутить исходящую от нее эманацию, восхититься ее прекрасным ликом может любой посетитель Московского Кремля, обратив внимание

на великолепную фреску Успенского собора, находящуюся на внешней плоскости восточной стены справа от алтаря под мягко огибающим ее ажурным подзором закомары жертвенника. Да и вообще не лишне напомнить современному человеку, что для понимания древнерусской культуры и отразившейся в ней философской мысли важно иметь не только теоретическое, абстрактное, книжное о ней представление, но следует знать серьезно и глубоко подлинные ее творения, воплотившиеся в памятниках архитектуры, живописи, письменности, во всех проявлениях творческого гения.

ГЛАВА III

РАЗНООБРАЗИЕ ИСТОЧНИКОВ И ВОЗМОЖНОСТИ ИХ ИЗУЧЕНИЯ

Недопонимание и недооценка древнерусской философии проистекают помимо всего прочего из элементарного незнания первоисточников. Рукописное книжное наследие Древней Руси, одно из крупнейших в Европе и мире, остается *terra incognita* для большинства наших философов, за немногим исключением. Они даже не подозревают, какие духовные богатства содержатся в хранилищах рукописей. Судить же о рукописных источниках по печатным публикациям (кроме редких факсимильных изданий высокого качества)²¹⁴ нельзя полностью, ибо они не передают фактуру памятника, авторский почерк, присущую писцу акцентировку отдельных идей, изобразительный материал и многое другое. Значительное число рукописей к тому же не опубликовано.

Каждая рукопись уникальна, и невозможно их все передать в печатном виде²¹⁵. Каждое письменное произведение имеет свою историю, как правило, несколько редакций и вариантов. Под одним и тем же названием может содержаться по существу комплекс сочинений (“Пчела”, “Азбуковник”, “Шестоднев”), и напротив — один источник может иметь несколько названий (“Диалектика”, “Луцидариус”). Основной текст сопровождается глоссами, комментариями, вставками, дополняется приложениями, варьируется в разных списках. Каждая крупная

рукопись, особенно сборники, представляет собой как бы небольшую библиотеку, корпус сочинений в одном переплете, сам состав которой, подборка материалов, их упорядоченность несут важную информацию структурно-типологического характера. Без понимания своеобразия средневековой книжной культуры нельзя понять и своеобразие средневековой философии.

Большое значение имеет авторитетность памятника, когда и кем он создавался, в какой среде сложился, где и как использовался, к какому жанру относится. Количество списков, увеличение или уменьшение их числа во времени, предпочтение одной редакции текста другой, корректировка содержания — все это тоже имеет значение для понимания эволюции не только источников, но также идей, в них содержащихся.

Но перед философом, который сделал над собой усилие и пришел в отдел рукописей одного из книгохранилищ, встает много трудностей. Имеющиеся описания и каталоги рукописей несовершенны, даже самые лучшие постатейные описания передают лишь внешнюю сторону источников, не вскрывая сути их содержания. Например, присутствующее в описании собрания А.И.Хлудова (ГИМ) утверждение составителя о том, что список “Диалектики” Иоанна Дамаскина в переводе Курбского является единственным²¹⁶, не соответствует действительности. Можно указать на несколько иных, в частности на два списка в ЦНБ из библиотеки Киево-Софийского собора. В описании же рукописей этого собрания данные списки неточно атрибутированы как содержащие только “Богословие” и “Диалектику”²¹⁷, в то время как они включают весь корпус сочинений Дамаскина “Источник знания”. В одном из современных описаний богатейшего Синодального собрания ГИМ рукопись сочинений Дамаскина 1631 г. обозначена как “Грамматика и риторика”²¹⁸, однако на л. 16-69 она содержит “Послание Иоанна Дамаскина святому Козме священноепископу Майумскому”, т.е. текст “Диалектики” под одним из его названий.

Эти примеры можно продолжать. Они свидетельствуют о том, что каждая рукопись, независимо от ее названия и описания, должна быть тщательно просмотрена с целью исчерпывающего анализа. И, как правило, в силу высокой духовности, интереса древнерусских авторов, составителей и писцов к серьезной мировоззренческой тематике, информация философского порядка в том или ином виде в источнике обнаруживается.

Но для того, чтобы понять текст, следует знать старославянский язык, уметь читать устав, полуустав, скоропись, разбираться в почерке писца, переводить древнерусскую графику, синтаксис и пунктуацию в современную, определять по филиграммам время создания рукописи, выявлять структуру книги, связывать невербальную информацию (заставки, миниатюры, схемы) с вербальной, отделять авторский текст от заимствованного, проследить историю книги за несколько веков по владельческим записям и т.д. Для раскрытия содержания памятника необходимо пользоваться всеми теми методами, которые выработаны источниковедением, текстологией, палеографией, кодикологией и другими вспомогательными дисциплинами²¹⁹.

Когда же отдельный источник наконец изучен, его нужно сравнить с параллельными (в том числе неписьменными), проследить динамику развития, сопоставить со всем контекстом отечественной культуры и культурами, влиявшими на нее (византийской, западной, восточной), соотнести с феноменами общечеловеческой цивилизации, т.е. пройти по всей цепочке от тщательного конкретного эмпирического исследования до теоретической разработки на разных уровнях обобщения. Лишь после такой процедуры можно всесторонне оценить источник, а на основе знания его и других построить достаточно адекватную теоретическую концепцию и сделать обоснованные методологические, типологические и иные выводы.

В современных условиях подобное фундаментальное исследование для историко-философской науки пока является идеалом, к которому должно стремиться, но путь далек и труден. О результатах такого подхода свидетельствуют работы Д.С.Лихачева, содержащие всесторонний анализ древнерусских текстов как литературных памятников, начиная от проблем текстологии и кончая обобщающими концепциями. Вырабатывать методологию всестороннего исследования древнерусских текстов, но уже как философских источников, нашей науке еще предстоит, но этот процесс нужно интенсифицировать, используя имеющийся опыт исторической и филологической науки.

1. Рукописные и печатные тексты

В обширном массиве переводных, общеславянских и оригинальных памятников древнерусской письменности можно условно обозначить три группы источников по степени насыщенности их философским содержанием²²⁰.

Первую образуют тексты с ярко выраженной философской проблематикой: сочинения Иоанна Дамаскина, Дионисия Ареопагита, “Диоптра” Филиппа Пустынника, некоторые статьи “Изборника 1073 г.” (“Максимово о различии сущия и естества по вьнешьним”, “О качьствь и творитвьнем”), сборники типа “Пчелы”, “Логика Авиасафа”, ряд сочинений Максима Грека, Нила Сорского, Юрия Крижанича и другие, подобные им, источники.

Ко второй группе можно отнести произведения с морально-назидательной направленностью, сочинения публицистического характера, космологические, естественнонаучные, лексикографические и иные тексты, непосредственно примыкающие к философской литературе и содержащие серьезные размышления о мире и человеке: творения отцов церкви, беседы и толкования на библейские книги, многие произведения агиографического жанра, “Шестодневы”, ряд летописных статей, “Слово о законе и благодати” Иларио-

на, “Поучение” Владимира Мономаха, слова Кирилла Туровского, некоторые апокрифы, ряд сочинений Иосифа Волоцкого, Зиновия Отенского, Симеона Полоцкого и множество иных источников.

Что касается текстов с явно нефилософским содержанием, составляющих третью группу источников: деловая письменность, юридические акты, кормчие, служебники, уставы, грамоты на бересте, граффити и т.п., то и они могут представить интерес в качестве возможного объекта философско-лингвистического анализа (впрочем, даже в этих источниках порою встречаются вкрапления философского характера: глубокомысленные сентенции, выдержки из богословской литературы, косвенные свидетельства об особенностях мышления, ценные данные о важных культурно-исторических событиях).

В рамках первой группы следует прежде всего выделить сочинения **Иоанна Дамаскина**, пользовавшегося наибольшим авторитетом в области философского знания. Его фундаментальный труд “**Источник знания**” (Πηγὴ γνώσεως) включает три части: “**Философские главы**” (часто называемые “Диалектикой”), “**О ересях**” и “**Точное изложение православной веры**” (“Богословие”, или “Небеса”). “Диалектика” является сугубо философским трактатом, созданным в духе перипатетической традиции; “Богословие” содержит главы с онтологическим и гносеологическим содержанием, а в сочинении “О ересях” описываются различные религиозные и философские школы, в том числе платоники, стоики, эпикурейцы, гностики²²¹. О философской значимости корпуса Дамаскина см. у Х.Фронхофена²²². Историей “Диалектики” в славяно-русской традиции обстоятельно занимается Н.К.Гаврюшин²²³.

При обращении к творениям Дамаскина невольно возникает вопрос: можно ли сочинения византийского автора считать источником по русской философии? Думается, что можно. Ибо, во-первых, понятия, принципы, рассуждения Дамаскина формировали сам стиль древне-

русского мышления, а его сочинения служили образцом для подражания; во-вторых, следуя средневековому литературному этикету, не поощрявшему выставление своего имени на первый план, древнерусские авторы, мысля уже самостоятельно, надписывали свои размышления именем почитаемого авторитета; наконец, в-третьих, внимательный анализ списков “Диалектики” и ее фрагментов, включенных в различные сборники, показывает, что первоначальный текст не только дополнялся маргинальными глоссами, но творчески перерабатывался и видоизменялся (см. § 2 главы II, где говорится о переводах сочинений Иоанна Дамаскина Андреем Курбским и создании митрополитом Даниилом трактата “О философии внимай разумно, да не погреси”, цитата из которого помещена в качестве эпиграфа перед началом книги).

Конечно же, византийский мыслитель никоим образом не может считаться древнерусским, а его тексты, написанные на языке оригинала, памятниками отечественной философии. Но славянский перевод “Источника знания” и других творений Дамаскина — уже явление общеславянской и древнерусской культуры, и потому многочисленные списки сочинений Дамаскина, их фрагменты, интерпретации, дополнения и реминисценции, содержащиеся в древнерусских рукописях, могут с полным основанием считаться источниками по истории отечественной философской мысли. Это справедливо по отношению к другим переводным сочинениям.

В 1371 г. сербский инок Исая перевел на славянский язык свод сочинений, приписываемый **Дионисию Ареопагиту**, с комментариями Максима Исповедника²²⁴. В 1675 г. инок московского Чудова монастыря Евфимий сделал новый перевод корпуса сочинений Ареопагита. В XVIII в. был сделан еще один перевод части Ареопагитик. Сохранились десятки рукописей с сочинениями Дионисия Ареопагита, древнейшими из которых являются сербская кон. XIV в. (РНБ, Гильф., № 46) и выполнен-

ная рукой митрополита Киприана рукопись рубежа XIV-XV вв. (РГБ, МДА фонд., № 144). **Ареопагитики** состоят из книг **“О небесной иерархии”**, **“О божественных именах”**, **“О церковном священноначалии”**, **“О таинственном богословии”** и 10 посланий к разным адресатам; они являются одним из важнейших философских источников всего европейского Средневековья.

К концу XIV в. также на Балканах была переведена **“Диоптра” Филиппа Пустынника**, византийского автора XI в. Вскоре она широко распространилась в славянских странах. Известно свыше 50 греческих и 160 славянских ее списков (по подсчетам Х.Миклаша)²²⁵. **“Диоптра”** состоит из трех предисловий (Михаила Пселла, Константина Ивеста, самого Филиппа), плача инока к душе своей и диалога души и плоти, разделенного на 5 частей²²⁶. Данный источник представляет наиболее обширное и содержательное в древнерусской письменности сочинение, созданное в духе философской антропологии. **“Диоптру”** Филиппа Пустынника следует отличать от так называемой польской **“Диоптры”**, памятки с аналогичным названием, издававшегося печатно²²⁷.

Одной из самых распространенных форм философствования с древности была афористическая. В славяно-русской традиции она представлена переводами византийских сборников изречений²²⁸. Ценнейшим источником в этом отношении является **“Пчела”**. Сборник сентенций, притч, нравоучительных эпизодов под аналогичным греческим названием Μέλισσος составлен в XI в. монахом Антонием путем объединения антологии античных авторов Иоанна Стобейского (V в.) и собрания высказываний христианских авторитетов Максима Исповедника (VII в.). С одной из сокращенных византийских редакций был сделан в конце XII — начале XIII в. перевод на русский. В славянской письменности М.Н.Сперанский выделяет четыре редакции: русскую, сербскую, болгарскую и названную им **“русской 1599 г.”**. Последнюю точнее было бы назвать украинской,

ибо она переведена с печатного издания К.Геснера (Цюрих, 1546) в Дерманском на Волыни монастыре, где работал просветительский кружок под покровительством Константина Острожского.

Наиболее древним списком русской редакции служит пергаменная рукопись РНБ, опубликованная В.Семеновым с реконструируемым им же греческим параллельным текстом²²⁹. Этот список новгородского происхождения датируется рубежом XIV–XV вв. Он содержит 71 главу с более чем 2500 высказываниями. Текст “Пчелы” редко встречается отдельно, но чаще в сборниках. И в данной рукописи вслед за ним идут близкие по характеру статьи: **“Словьца избрана. От Премудрости Иисовы сына Сирахова”**, **“Мудрость Менандра мудрого”**, **“Словьца избрана святого Исухия прозвитера Иерусалимского”** и др.

В Синодальном собрании ГИМ имеется 5 рукописей, содержащих “Пчелу”: № 312/579 XV в. схож с опубликованным Семеновым; № 313/944 XV–XVII вв. включает близкий к ним вариант; № 314/854 1623 г. содержит два списка “Пчелы” в 71 и 68 глав; № 315/591 XVI в. имеет список, соответствующий второму в предыдущем сборнике; № 316/951 XV–XVI вв. содержит еще один вариант источника²³⁰. Приведенный пример показывает, насколько различны рукописи, содержащие тексты “Пчел” и как отличны сами списки. Полностью совпадающих списков памятника вообще нет, каждый из них уникален и требует самостоятельного рассмотрения. В текстологическом отношении “Пчела” еще недостаточно изучена, она содержит немало псевдоэпиграфов, спорных и искаженных мест, изменений имен и авторов изречений²³¹.

Займствования, выборки, реминисценции из “Пчелы” весьма часты в близких ей по составу сборниках XVI–XVII веков. Таковы **“Книга глаголемая цвети селнии”** и **“Изо Пчелы словеса избранная”**²³². Подобные сборники могут иметь и несколько измененное название: **“Словеса**

избранная из Пчелы книги”²³³. Встречаются сборники с названием “Пчела” совершенно иного состава. Такова украинская рукопись XVII в. “**Сия книга нареченна именем Пчела**”, содержащая пространные выписки из Маргарита, Лествицы, Василия Великого, Ефрема Сирина и др.²³⁴.

Описание источников первой группы хотя и требует кропотливого труда, но принципиальных затруднений не вызывает. В противоположность этому наиболее многочисленные источники второй группы для выявления в них философского содержания нуждаются в более тщательном текстологическом, терминологическом и собственно философском анализе.

Для атрибуции древнерусских текстов как источников философского порядка необходим пересмотр традиционной их квалификации. В силу синкретичности средневекового сознания и иной системы жанров одни и те же тексты могут служить источниками разного порядка. Например, обстоятельно изученная “**Повесть временных лет**” может квалифицироваться не только как историческая хроника, по своим регистрирующим особенностям близкая к наукообразным сочинениям, не только как литературное произведение, отразившее народные предания и творческий вымысел ее составителей. Эта летопись, как многие другие, является многосоставным и многослойным источником, ценным в различных отношениях, в том числе в философском.

В “Речи философа”, в статьях о казнях Божиих и небесных знамениях отчетливо проступает философия истории в средневековом ее понимании; в повествовании о деяниях языческих волхвов показывается отличный от христианского тип мировоззрения; упоминается о деятельности гностиков Симона и Менандра; есть статья о неопифагорейце Аполлонии Тианском, “**яко неистов на ся философскую хитрость имуща**” (ПВЛ, т. 1, с. 31). В летописи можно выделить этические, эстетические, гносеологические и иные, имеющие отношение к философии,

воззрения²³⁵. Внимательный просмотр и анализ летописных, агиографических, эпистолярных, гимнографических, учительных, проповеднических творений древнерусской письменности может дать много ценной в философском отношении информации.

Квалификация источников как философских требует серьезного изучения их содержания. Это можно проследить на примере творчества одного из крупнейших русских средневековых мыслителей **Максима Грека**. В обширном наследии Максима есть немало произведений с философским содержанием. Кроме упомянутых выше послания к Федору Карпову и “Слова на латинов” следует отметить антиастрологические (“Слово противу тщащихся звездозрением предрицати о будущих и о самовластии человеком”), полемические (“Словеса супротивна по Иоанну Лодовику”, где он выступает против ряда интерпретаций испанским гуманистом Вивесом сочинения Августина “De civitate Dei”), политические (послания Василию III, Ивану IV), догматические (“Исповедание православныа веры”) и иные сочинения афонца. Особо следует выделить его **“Беседу души и ума”** и **“Беседует ум к души своей”**, написанные в жанре философского диалога.

Творения Максима Грека весьма насыщены философскими идеями, но эти идеи находятся в контексте самого разного характера, что требует внимательного изучения источника, название которого может не соответствовать ожидаемому содержанию. Например, статья **“О пришельцах философех”**²³⁶ в действительности сообщает о приходящих учителях словесности, знания которых по греческому языку надо проверять с помощью составленных Максимом стихов (это своего рода квалификационный тест, один из первых в отечественной педагогике). В то же время статья, условно называемая **“О грамматике”**²³⁷, посвящена важной проблеме соотношения грамматики, понимаемой в широком смысле как учение о языке,

и собственно философии. Здесь говорится о том, что античные мыслители создали особый язык для выражения сложных философских понятий, что большого труда стоит овладеть развитой эллинской речью, но без этого невозможно познание мудрости. Грамматика является преддверием философии. Эти мысли излагаются также в более просторном **“Беседовании о пользе грамматики”**, вошедшем в “Грамматику” Мелетия Смотрицкого²³⁸.

Нельзя обойти вниманием такой основополагающий не только для средневековой, но и всей европейской культуры памятник как Библию, “Книгу книг”, которой посвящена масса литературы на всех языках мира²³⁹. Игнорируемая до недавних пор в нашей историко-философской литературе, она рассматривается за рубежом как неперемный компонент мировой философской мысли. Б.Мак исследует типологию мудрости по ветхозаветным книгам Иова, Сираха, Соломона²⁴⁰. Г.Томас среди великих философов в разделе “Мудрость Востока” выделяет библейских пророков Моисея, Амоса, Исаяю, Михея, а среди наиболее философичных книг отмечает Екклесиаст и Книгу Иова²⁴¹. В объемистом справочнике “Сокровище философии” рядом с Сократом и В.Соловьевым помещен Сирах²⁴². М.Либе рассматривает пророческое видение Иезекииля в свете юнговской концепции архетипов²⁴³.

В составленной Н.Аббаджано антологии средневековых философских текстов в качестве начальных приводятся фрагменты из Нового Завета (Евангелие от Иоанна, Послание апостола Павла к римлянам)²⁴⁴. Евангелие от Иоанна считается наиболее насыщенным философско-символическим содержанием²⁴⁵. Р.Франчини отмечает “сократовскую линию” в Евангелиях²⁴⁶. У.Матсон говорит о “христианской революции” в философии, происшедшей в первые века нашей эры²⁴⁷ и т.д.

Кроме самого текста Священного Писания к разряду философской и окологосударственной литературы можно отнести многочисленные комментаторские, толковые, экзегетические

тические, полемические и иные сочинения, начавшие складываться еще в период апологетики и ранней патристики. К необъятному кругу источников данной тематики следует причислить также апокрифические произведения, противостоящие каноническим, но входящие в общий цикл сочинений, сложившихся вокруг Библии. Одним словом, этот фундаментальный базис общечеловеческой цивилизации и европейской культуры должен быть непременно учтен в исследованиях по древнерусской философии.

Среди памятников письменности Древней Руси тексты с библейской тематикой занимают доминирующее положение. Их возвышенная духовность придавала всей древнерусской культуре серьезный философско-мировоззренческий характер, побуждала стремиться не к суетному, но вечному, не к мелкому, но великому, не к поверхностному, но сокровенному. В этом смысле средневековая литература гораздо философичней современной по своему духу, настрою, интенциональности. Любой, даже самый обыденный сюжет она рассматривала через призму непреходящих духовных ценностей. Весь спектр человеческих интересов подчинялся примату высших сакральных устремлений.

Обилие текстов данной группы общеизвестно. Заметим лишь, что существовали и специальные подборки назидательно-философского содержания. К их числу можно отнести сборник XVII в. ГИМ (Син., № 17/251), содержащий Притчи и Премудрость Соломона, Песнь песней и Книгу Иова полностью, а Екклесиаст и Премудрость Иисуса сына Сирахова частично, но в достаточно полной мере. О подчеркнутом премудростном характере сборника свидетельствуют выделенные киноварью подзаголовки, в частности на л.65 об. — **“Премудрости похваление”**.

Весьма ценную группу источников составляют лексикографические памятники, в которых отразился процесс формирования отвлеченной лексики и становления абст-

рактного мышления. Л.С.Ковтун, заметив, что “философские термины с древнейших времен начали уже устанавливаться в нашем языке”²⁴⁸, выделяет четыре направления в русской средневековой лексикографии XIII-XVII вв.: 1) *словари-ономастиконы*; 2) *словари символики (приточкиники)*; 3) *словари славяно-русские*; 4) *словари-разговорники*. Особенно насыщены философскими сведениями **Азбуковники**, содержащие в основном тексте и в разнообразных приложениях не только объяснения терминов, категорий, выражений философско-мировоззренческого характера из греческого, латинского, других европейских и восточных языков, но и определения философии, извлечения из Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина, Максима Грека, сведения о мыслителях прошлого, истолкования многозначных символов и множество иной информации²⁴⁹. Большое количество списков Азбуковников, наличие различных редакций с объемом от нескольких сот до 5,5 тыс. статей, сложность состава представляют значительные трудности в их описании, изучении и публикации, однако они остаются одним из перспективных источников во многих отношениях, в том числе в философском²⁵⁰.

Третью группу источников составляют все остальные тексты, не вошедшие в две первые. Но и в этих, казалось бы совершенно далеких от мудрости, источниках можно выявить информацию философского характера. Положим, в изданных Я.Н.Шаповым древнерусских уставах содержится немало ценных сведений о политической структуре феодального общества, сословных отношениях, особенностях мировоззрения, культурных традициях²⁵¹.

Или возьмем юридический памятник “**Мерило праведное**”. Кроме “Русской правды” Ярослава Мудрого и “Устава” Владимира Всеволодовича он содержит выписки из библейских книг, из “Пчелы”, из “Лествицы”, из творений Феодорита, Епифания Кипрского, Василия Великого, Афанасия Александрийского и других сочинений на темы власти, правды, клеветы, судов праведных и неправедных²⁵².

Столь же насыщены философскими идеями некоторые памятники медицинской литературы, содержащие извлечения из “любомудрых философов”, статью “Галиново на Ипократа”, “Problemata Aristotelis” и т.п.²⁵³.

Подобные примеры лишней раз напоминают о том, что нельзя современные представления о соотношении философии и других отраслей знания механически переносить на их действительную взаимосвязь в прошлом, когда недостаток рафинированно выделенной чисто философской литературы компенсировался широким распространением философских по своей сути идей, образов, символов и концепций в самых различных источниках, отразив тем синкретическое бытование философского знания в общем контексте средневековой культуры.

Что касается источников абсолютно нефилософского плана, таких, как, положим, памятники деловой письменности, то они могут представить интерес в плане философско-лингвистического анализа. Состав лексики, наличие терминов отвлеченного характера, логическая и смысловая упорядоченность текста, отразившиеся в языке причинно-следственные связи, даже орфография и палеографические особенности источника могут дать определенную информацию об уровне и особенностях древнерусского мышления. Ведь скоропись XVII века отличается от устава и полуустава предшествующих эпох также, как мышление человека, стоящего накануне Нового времени от традиционного мировосприятия человека раннего и зрелого Средневековья. Тот же стиль барокко имел не только внешнюю эстетическую форму, но и свой мировоззренческий смысл, свое видение мира, что отразилось в том числе в памятниках литературы²⁵⁴.

Даже в таких лапидарных записях, как граффити встречается интересная в философско-мировоззренческом плане информация. Например, граффити № 73 и № 135 Софийского собора в Новгороде несут в себе отголоски космогонического спора между христианами и язычниками

ми, а надпись № 136 представляет запись народного изречения XI—XII вв.²⁵⁵.

Атрибуция древнерусских рукописей как философских источников представляется сложным и трудоемким делом, ибо она требует хорошего знания памятников письменности, с одной стороны, и владения методологией философского анализа, с другой. Однако изучение средневековых текстов в этом аспекте представляется действительно необходимым. Оно не только обогатит наши представления об отечественной философии феодального периода, но и поможет глубже понять мировоззренческие основы древнерусской культуры в целом.

К вербальным источникам по древнерусской философии следует также отнести *печатные книги* XVI—XVII вв. В них публиковались как переводные сочинения с философской тематикой (творения Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника и др.), так и произведения отечественных авторов (Максим Грек, Симеон Полоцкий, патриархи Иосиф и Иоаким и др.). В описании А.С. Зерновой учтена 501 книга, изданная в Москве, и 2, изданные патриархом Никоном в Иверском монастыре (“Рай мысленный” и “Брашно духовное”)²⁵⁶. Если же к этим книгам добавить издававшиеся в Киеве, Львове, Остроге, Евю и многих других местах, то перед нами предстанет значительный массив книгопечатной продукции в более чем тысячу наименований преимущественно высокого духовного содержания со значительным философским элементом.

Старопечатные книги представляют особую категорию источника, отличающегося от рукописных книг. Они носят унифицированный характер, представляют собой переходную форму от рукописной традиции к массовой печатной продукции Нового времени. Однако и они требуют индивидуального просмотра отдельных экземпляров, ибо в них могут присутствовать разнообразные заметки, глоссы, высказывания и дополнения текста. На-

пример, “Требник иноческий”, изданный в Москве в 1639 г. на Печатном дворе, содержит немало записей на полях, акцентирующих содержание: “зри”, “разумно” и т.д. (экземпляр НБ МГУ, шифр 50 q`∞ 557).

Диапазон этого вида источников весьма широк: начиная с первой печатной русской Библии, называемой Острожской, которую издал Иван Федоров в 1581 г., включая многочисленные издания отцов церкви, богослужебной литературы, переводов не только с греческого, но и с латыни (как, например, изданная в Молдавии в 1647 г. в Дельском монастыре книга Фомы Кемпийского “О подражании Христу”) и кончая публикациями конца XVII в. многих украинских, белорусских и русских авторов, которые имели хождение в странах Восточной и Юго-Восточной Европы.

Следует выделить активную издательскую деятельность Симеона Полоцкого²⁵⁷. Заняв при дворе царя Алексея Михайловича привилегированное положение в качестве наставника его детей и главного идеолога московского самодержавия, он издал несколько своих книг, которые являются ценным источником по истории отечественного философского знания и которые, к сожалению, не привлекли достаточного внимания представителей историко-философской науки²⁵⁸.

Не должны быть исключены из рассмотрения также вербальные источники более позднего времени. Несмотря на развитие массового книгопечатания с XVIII в., весь последующий период вплоть до нашего времени не пресекается рукописная традиция, особенно в старообрядческих кругах. Многие древнерусские памятники известны по спискам XVIII—XIX вв. и даже нашего столетия²⁵⁹. Показательно, что параллельно с публикацией творений Максима Грека старообрядцы переписывали их с восстановлением вымарывавшихся синодальной цензурой дониконианских трактовок православия. Особенно примечательно выглядит роскошный рукописный фолиант со-

чинений Максима Грека, созданный “трудами и усердием известного любителя и продавца рукописей” Т.С.Большакова в 1862 г.²⁶⁰.

В старообрядческой среде до сих пор обнаруживаются уникальные памятники, свидетельствующие о сохранении в ней древнерусских традиций. Автору была предоставлена возможность ввести в научный оборот интереснейший источник “**Записки Дорофея Никифоровича Уткина**”²⁶¹.

Родом из д.Сивцево Хохломской волости Семеновского уезда Нижегородской губернии, живший в 1878-1947 гг., Д.Н.Уткин был старообрядцем Спасова согласия, пережившим трагические события отечественной истории первой половины XX в. и осмыслившим их со своей точки зрения. Простой, не очень грамотный крестьянин, некоторое время бывший настоятелем общины в д.Корелки, позднее уединившийся, он предстает со страниц своей рукописи как самобытный народный мыслитель. Не желая загубить данный ему талант и бесследно уйти в небытие, он сделал смыслом жизни написание одной-единственной книги, в которую вложил все свои мысли, сомнения, страсть души. Это исповедальное сочинение хотя и не равно творениям Августина, Руссо, Льва Толстого, но имеет такое же непреходящее значение, как лепта бедной евангельской вдовы, отдавшей в жертву все свое состояние.

Стоит вдуматься в строки русского мужика, пишущего такие слова: “О вечность моя! Кто же вспомнит меня, если только не к̄нига сия!”. Вне церкви и людских сообществ он в себе самом стремился воздвигнуть храм духа: “Церковь же разумеем не в стенах зданий или храмов — но будьте сами как живые камни и устройте из себя дом духовный, священство святое” (с. XXIX). Он обращается к спасительному образу Софии, от которой отшатнулись, как и от веры Христовой, его взбудораженные, сбитые с толку современники: “В деле спасения есть утаенное от сынов века сего — “ПРЕМУДРОСТЬ”, кото-

рую если кто из человеков не постигнут, не возможет спастись” (с. 3).

В рукописи соединились извлечения из святоотеческой литературы, биографические заметки, выписки из научной и религиозной печати, интерпретации текущей политики, историософские размышления о судьбах России. В концепцию всемирных царств он включает РСФСР; считает, что антихристианская власть посылается “для обнаружения добра и зла”; пытается найти общность между первоначальными христианами и пролетариями; приводит “диаграмму человеческой жизни”; объясняет симфонию 12 добрых дел и т.д. Этот ценный источник должен быть изучен как памятник отечественной мысли наряду с сочинениями известных философов, писателей, деятелей культуры нашего века, которые он дополняет как подлинное свидетельство народного самосознания, хранящего в своих глубинах древнерусские истоки²⁶².

2. Невербальные памятники

Философскую мысль Древней Руси нельзя постигнуть, обращаясь только к вербальным источникам — текстам самого разнообразного содержания. Мудростью было пропитано в целом все бытие и сознание людей, потому ее отражение прослеживается в неисчерпаемом обилии следов человеческой деятельности, в разнообразии и множественности сохранившихся памятников культуры.

Данный тезис не следует вульгаризировать, представляя дело так, что буквально все виды деятельности и все продукты творчества относятся к философии. Речь идет о повсеместном присутствии философского элемента в контексте культуры и о разной степени его концентрации в зависимости от рода деятельности. Не всё было мудростью, но всюду была мудрость. Положим, в духовной культуре, особенно в сфере этического или религиозного сознания, философский элемент присутствовал в

несравненно большей степени, чем в политической или экономической практике. В литературном творчестве он также выражен сильнее, нежели в деловой переписке или нормативных актах. В аскетическом самоуглублении монашествующих ощущается несравненно глубже, чем в хозяйственной деятельности крестьянина.

Особенностью философского сознания в средневековом обществе вообще и в древнерусском в частности было то, что оно, не выделившись в кастово обособленную сферу созерцательной замкнутой деятельности, рассредоточилось во всем живом социальном организме. Это относится не только к философии, но и, например, к эстетике. Как теоретической, четко выделившейся, обособленной, с докторами наук и специальными научными подразделениями ее, разумеется, не было. Но сам эстетический элемент наполнял жизнь древнерусского общества не в меньшей, а даже в большей степени, нежели в современном обществе. Он был неотделим от устного и письменного народного творчества, от архитектуры и культурной практики, от яркой образной речи и облика древнерусских городов. Даже крестьянский дом и быт городских и сельских жителей, даже одежда стрельцов и монахов, даже крепостные сооружения, свадебный или погребальный обряды — буквально все несло на себе печать высокого эстетического сознания и развитой художественной деятельности.

При этом существовала, преимущественно в имплицитной форме, но также и в виде переводных (статья **“О образех”** **Георгия Хировоска** в составе Изборника 1073 г.) и оригинальных (трактаты **Иосифа Владимирова** и **Симона Ушакова**) профессиональных сочинений собственно древнерусская эстетика, понимаемая как теоретическое отражение художественного творчества, осмысление его на уровне категорий и концепций²⁶³.

В целом практическая, творческая, активная сторона эстетической и философской деятельности на Руси была

не ниже, а выше, нежели мы наблюдаем сейчас, хотя в теоретическом, спекулятивном, созерцательном отношении современная эстетика и философия более репрезентативны. Но что для общества лучше: иметь прекрасную архитектуру при слабом развитии архитектурной теории или груды книг по зодчеству и безликие города? Иметь активное воздействие мудрости на все сферы жизни при отсутствии профессиональных философов или обилие дипломированных философов в массе соответствующих учреждений наряду со слабым воздействием философии на все виды практики? С горечью отмечать низкий статус некогда почетного звания мудреца, которое присваивалось не бюрократическими инстанциями, но вырабатывалось общественным мнением зачастую вопреки официальным установкам?

Не доводя столь противоположные тезисы до взаимного исключения, все же следует их учитывать при оценке специфики и характера как культуры в целом, так и философии в качестве квинтэссенции интеллектуального развития на каждой его стадии. Тогда лучше будут поняты древнерусская и современная философская мысль и философствование как таковое. Важно трезво и объективно осмыслить ту ситуацию, при которой философская деятельность сконцентрирована в руках ограниченного круга профессионалов за счет ослабления ее позиций во всех остальных видах творчества как характерную черту современного бытия философии, имеющую не только определенные достоинства, но и существенные потери. Вследствие своей профессионализации и обособления философия во многом утратила активные позиции в обществе и стала походить на схоластическую “игру в бисер”, по выражению Германа Гессе, что является общечеловеческой современной проблемой.

Но вернемся к древнерусской мудрости, точнее — к невербальным источникам с философским содержанием. Начнем с анализа самого массового вида художественной

деятельности, органически связанного со всей жизнью людей и служащего основой синтеза искусств — с *архитектуры*.

1. На первый взгляд философия и архитектура могут представиться совершенно изолированными видами творческой деятельности, особенно современному сциентистскому мышлению, ограниченному шорами узко профессиональной ориентации. Однако многие мыслители, архитекторы, деятели культуры, стремящиеся охватить мир в целом, рассматривающие развитие цивилизации как единый созидательный процесс, приходили к идеям об общих точках соприкосновения, неслучайной близости и взаимном обогащении философской и архитектурной мысли в течение многих веков и тысячелетий их параллельного существования.

Уже давно была подмечена связь архитектурного и философского мышления в античной культуре²⁶⁴. Произведения Аристотеля архитектоничны, сам он нередко обращался к теории архитектуры; Демокрит разрабатывал категории τὰξίς (строй), ὑέσις (расположение), σχῆμα (форма), одинаково используемые в философии, искусстве и архитектуре, а его атомистическое учение проистекает от ассоциативного уподобления дискретного строения мира комбинированию элементарных архитектурных форм; Платон воздвигает в своем уме образ утопического государства как зодчий создает проект идеального города.

Интересны мысли об интерпретации готики как “каменной схоластики” (Э.Панофски), о единстве языка архитектуры и философии в культуре Ренессанса (В.П.Зубов), о связи барокко с идеями Бэкона, Спинозы и других философов XVII века (К.Гартман), о рациональной ясности стиля ампира и позитивизма Огюста Конта в первой половине XIX в. (А.Бринкман), о сложных аспектах соотношения философии, искусства, архитектуры XX века, в частности о зодчестве как “манифестации духа” (О.Нимейер)²⁶⁵.

Видные теоретики архитектуры выявляют общезначимое, философское значение архитектуры. По мнению

Э.Роджерса, “... архитектура есть закрепление времени — эпохи в пространстве”, она “преобразует преходящее в вечное”²⁶⁶. “Визуальный язык” архитектуры, считает В.Гропиус, позволяет создавать ей наиболее впечатляющие образы эпохи²⁶⁷. “Высшим продуктом человеческого духа” именуется произведения зодчества Ф.Л.Райт. “В них живут его сокровенные мысли, здесь его философия, истинная или ложная”²⁶⁸.

Организуя пространство средствами архитектуры, человек не только создает утилитарную среду обитания, он воплощает свое видение мира, свои представления о красоте, свою мечту о гармоничном бытии. Это особенно глубоко осознается в развитых цивилизациях. Как “модель космоса” понималось жилище человека в традиционной индийской архитектуре²⁶⁹. Столь же философична и китайская архитектура. Строившийся под знаком “ян” дом воспринимался как мироорганизующий символ, в расширительном смысле понимавшийся как улица, селение, город, страна, вся поднебесная империя; ему противостоит существующее под знаком “инь” неорганизованное пространство²⁷⁰. И у древних славян имелась своя укоренившаяся символическая семантика дома, стен, очага, ложа, открытых в мир дверей и окон, до сих пор глубоко сидящая в нашем подсознании²⁷¹.

Возникая друг за другом в рамках разных стилей, далеко разведенные во времени и порою неожиданно вместе сосуществующие в пространстве, творения архитектуры различных эпох представляют уникальные свидетельства мировосприятия и мирозидания сменяющихся друг друга человеческих поколений. “Статичное, гармонически-пластическое пространство Древней Греции, мистериальное, вертикально-иерархическое пространство средних веков, геометрически-оптическое пространство Ренессанса, театральное-драматическое пространство барокко, рационализованное, динамическое пространство” современной архитектуры²⁷² явственно отражают те своего рода

“эстетические формации”, которые выступают ступенями общего развития человечества, “типологизирующими аналогиями”²⁷³.

Например, барокко, которое в отечественной культуре сыграло роль носителя нового типа культуры, нового отношения к миру, отрицания средневековых канонов и по своему воздействию сравнимо с воздействием Ренессанса на феодальную Европу²⁷⁴, охватило все виды творческой деятельности. Этот стиль “сказался не только в архитектуре, но захватил собою живопись, скульптуру, литературу (особенно поэзию и драматургию) и даже музыку и философию”²⁷⁵. Церковь Покрова в Филях как один из лучших памятников нарышкинского барокко, живопись Симона Ушакова, вирши Кариона Истомина, просветительское и философское творчество Симеона Полоцкого — все это явления культуры и стиля барокко во второй половине XVII в.

Выступающая в роли “каменной летописи” архитектура имеет ценную особенность, а именно — объективность информации, заключенной в ее творениях. В ней проявляются “чистые, не фальсифицированные тенденции времени”²⁷⁶, но с учетом того, что сам процесс отражения эпохи носит сложный, неоднозначный характер. Если памятники письменности можно убрать в архивы, книги — в библиотеки, произведения искусства — в музеи, и все это при желании замалчивать или тенденциозно интерпретировать, то творения архитектуры невозможно убрать с улиц и площадей, как и невозможно в конечном счете дать им превратное истолкование (хотя частичные их разрушения и фальсификации происходят постоянно, особенно в бурные эпохи и в нестабильных обществах).

Следует подчеркнуть феномен синтеза искусств, возникающий на основе архитектурного творчества²⁷⁷. В этом отношении архитектура близка философии, скрепляющей все формы познания мира, по своей основополагающей и интегрирующей функции. Вместе с тем зодчество обла-

дает таким качеством, как инерционность, ибо архитектурные идеи требуют времени, средств, материалов, порою довольно значительных, для своего воплощения. В этом отношении литература, особенно публицистика или поэзия, может гораздо быстрее реагировать на меняющуюся ситуацию.

Основатель отечественной школы практической реставрации П.Д.Барановский считал, что памятники архитектуры как источник не уступают по своей значимости произведениям письменности и искусства, а по силе своего воздействия превосходят их²⁷⁸.

В самом деле, не многие люди знакомы с посланием старца Филофея, где обосновывается концепция “Москва — Третий Рим”, в то время как величественная панорама сердца российской государственности, имеющая мощный державный вид, понятна всем людям планеты, говорящим на разных языках. Такой облик Кремля создавался целенаправленно, он нес в себе вселенскую идею о том, что средоточие великого государства является “своего рода Капитолием” третьего и последнего Рима²⁷⁹. Эта концепция пронесена в ансамбле Кремля сквозь века вплоть до нашего времени²⁸⁰. В возрождаемой ныне Москве вновь проступают черты великого стольного града, облик которого был сформирован в эпоху Древней Руси²⁸¹.

Точно так же можно сказать, что немногие знают “Слово о законе и благодати” Илариона или образ Софии Премудрости в иконостасе Киевской Софии, сам же памятник архитектуры известен всему цивилизованному миру, зримо представляя “архитектурный символ” Киева и всей древнерусской державы раннефеодального периода²⁸². София Киевская имеет не только социально-политическое, идеологическое, но и глубокое онтологическое, гносеологическое и эстетическое содержание: “Мы вправе рассматривать храм Софии в Киеве как своеобразную философскую концепцию, изложенную языком условных архитектурно-исторических символов”²⁸³.

Сложная архитектурно-философская семантика Софии и других храмов сложилась на тысячелетних традициях сакрального зодчества. В древнем и средневековом мире храм был средоточием не только духовной, но и общественной деятельности, где “сходятся все те многообразные интересы жизни, которые хоть каким-нибудь образом соприкасаются с религией”²⁸⁴. Главное же его назначение — быть святилищем, палладиумом, высшим сакральным центром, который нередко принимался за центр мироздания как святилище Аполлона в Дельфах для греков, Иерусалимский храм для иудеев, храм Воскресения Христова в том же Иерусалиме для христиан, Кааба в Мекке — для всех мусульман.

Средневековый храм, где, по словам Григория Нисского, звучит “вселенская мелодия”, отличается умело организованной внутренней средой, настраивающей на возвышенное духовное мировосприятие, что проявилось как в византийской, так и готической архитектурах, ставших классическими для средневекового зодчества. “Сложная и намеренная ритмическая организация криволинейного движения в интерьерах византийских храмов в сочетании со зрительной дематериализацией формы рождает чувство абстракции от непосредственного восприятия, чувство высокого интеллектуализма”²⁸⁵.

Византийский храм, унаследовавший традиции античного зодчества, выбрал в себя и семантику ветхозаветной концепции культового сооружения. Иерусалимское святилище, построенное по образцу скинии, было не жилищем Бога как героизированного человека у древних эллинов, а местом вознесения молитвы Творцу, где Он незримо присутствует частью обитающего в мировом пространстве бесконечного существа. Налицо “переоформление семантики в более высокий космологический план”, когда не человек выступает мерой всех вещей, а трансцендентная высшая духовная субстанция²⁸⁶. Человек же в стремлении к бесконечному максимуму, необъятному

духовному абсолюту имеет возможность непрерывного возрастания, его малость — не предлог для унижения, но предпосылка для развития.

Преддверие ветхозаветного святилища было переосмыслено как нартекс, паперть христианского храма, место для оглашенных. Святая часть стала наосом, кораблем верных, трапезной храма. “Святая святых”, место хранения кивота завета, превратилась в алтарь, где творит наиболее ответственную часть богослужения пастырь собравшейся в храме паствы. Трехчастная структура храма несет глубокую символику постепенного восхождения человека к высшим тайнам мироздания путем приобщения к бесконечной духовной субстанции. Византийский храм, созданный во времена расцвета империи, стал одним из высших достижений мировой архитектурной мысли²⁸⁷.

В VII—IX вв. в Византии вместо первоначальных базиликальных храмов складывается более отвечающий потребностям культа крестово-купольный тип церковного здания²⁸⁸, который помимо чисто конструктивного решения имеет глубокий мировоззренческий смысл. В нем выразилось представление о мироздании, соединявшее под знаком креста образ четверугольной земной тверди, уподобленной Ноеву ковчегу, и купольного небесного свода, как это описывается у Космы Индикоплова в “Христианской топографии” вслед за Климентом Александрийским²⁸⁹. В этот период православный храм все более воспринимается как выраженная пластическими средствами, открытая для людей, включающая их в себя посредством храмового действия, модель мироздания. Храм как мир, храм как космос, храм как социум стал промежуточным звеном между человеком — “микрокосмом” и мирозданием — “макрокосмом”, он явился скрепляющей частью онтологической триады, той частью, которую можно условно назвать “мезокосмом” (от греческого μέσος — серединный).

Не только мир природный и социальный, но и человеческая история демонстрировалась перед входящими в

храм людьми в образах праотцов, библейских пророков, античных мыслителей, в сюжетах из ветхозаветной и евангельской истории, в динамичном развитии человечества от прошлого к будущему. Из-под главного купола, бывшего вместе с подкупольным пространством центром всей композиции (μεσβιμφλοσ), взирал строгий лик Пантократора²⁹⁰; на восточной алтарной стене притягивало внимание мозаичное или живописное изображение таинства евхаристии; перед выходом из храма глаз останавливался на впечатляющей фреске или иконе грядущего Страшного суда. Сам цикл дневного, недельного и годового богослужения постоянно воспроизводил основные парадигмы христианского миропонимания. Всю жизнь, с юных восприимчивых лет до умудренной опытом старости, проникался человек видением мира через образ храма и совершающейся в нем литургии. В чреве носившей его матери попадал он впервые в церковь, впитывая своим подсознанием доносившиеся вибрации богослужебного действия. В ее стенах крестили родившегося младенца, здесь он венчался, достигнув брачного возраста, здесь крестил детей и отпевал родителей, здесь отпевали его самого. Как приход из небытия, так и уход в вечность осуществлялись через храм.

И неизменно перед взором стоящего в храме человека предстал иконостас, развившийся в древнерусском искусстве от небольшой алтарной преграды византийских храмов до величественного, достигающего 7,9 и даже более ярусного сооружения. Классическим считался пятиярусный. В нем сверху вниз выстраивались ряды праотеческого, пророческого, праздничного, деисусного и местного чинов, последовательно воспроизводящие богословски и философски осмысленную мировую историю в ее христианском понимании²⁹¹. С визуальной и пространственной удаленных верхних рядов будто сквозь дымку времени проступают лики праотцов и пророков. В наиболее хорошо обозреваемом, приподнятом над толпой де-

исусном ряде выражена центральная идея: моление Спасу, восседающему в образе грозного судии всех дел и помышлений людских, от лица Богородицы, Иоанна Предтечи, архангелов Михаила, Гавриила и наиболее почитаемых избранных святых. В самом низу находится местный ряд, составленный из икон, тесно связанных с храмом, с историей города или села, с тем, что является частью жизни обитателей данной местности. “Весь человеческий род” был представлен здесь “в конкретно-узнаваемых образах”²⁹².

Антитезы мирового и местного, общечеловеческого и личного, горнего и дольного, святого и грешного, неумолимого и милосердного заставляли трепетать душу, вырваться из тесноты обыденного сознания, проникаться вечностью, думать о возвышенном и стремиться по мере сил к нему²⁹³. Бывший не только иконописцем, но и мыслителем, в духовно-символической форме выражавшим глубокие философские идеи, Андрей Рублев хорошо понимал доминирующее положение иконостаса в интерьере храма и его сильное воздействие на сознание людей. Он творчески развил концепцию этого архитектурного сооружения: “Созданный Рублевым иконостас Успенского собора во Владимире сконцентрировал достижения философско-политической мысли его времени и открыл новую главу в истории иконостаса”²⁹⁴. К.Онаш считает иконостас “рисованной *Summa theologiae* Восточной церкви”²⁹⁵. Ему уделяется особое внимание в зарубежной медиевистике²⁹⁶.

Храм в условиях Средневековья имел не только культовое значение. Он оказывал большое эстетическое, нравственное, историческое, космологическое воздействие на человека. Содержательная значимость храма как философского источника весьма высока, но его сложная закодированная семантика требует утонченной интерпретации.

Примером целенаправленного воплощения идеологической программы в архитектурной форме является воз-

ведение величественного комплекса патриаршего монастыря Новый Иерусалим под Москвой: “На берегах Истры воссоздавалась Иерусалимская святыня, максимально близкая к тому, что существовало в натуре, но одновременно она должна была воплотить великую идею о первенстве Московского царства, православной церкви и ее духовного вождя — патриарха”²⁹⁷. Построен был грандиозный храм с трехчастной символической структурой, включающей подземную церковь и залитую светом ротонду, призванный смоделировать храм Воскресения Господня в Иерусалиме. Воссоздан был и ландшафт сакральной библейской местности: река Истра переименована в Иордан, окрестные высоты получили название гор Елеонской и Фаворской с постройкой на них соответствующих часовен²⁹⁸.

Стать “русским папой” и создать теократическое государство патриарху Никону не удалось. Но ему, кроме Новоиерусалимского, удалось поставить еще Валдайский Иверский и Крестный на Белом море монастыри, ансамбли которых зримо воплощают идейную ситуацию, творческие возможности и своеобразие русского общества второй половины XVII в. По своему виду, по гармонии между природой и социумом, по стремлению от дальнего к горнему они являются величественными монументами процветавшей Руси.

Древнерусское зодчество отразило, по мнению его знатока И.Э.Грабаря, характерные для отечественной архитектурной мысли особенности: “чутье пропорций, понимание силуэта, декоративный инстинкт, изобретательность форм”²⁹⁹. В нем отразился пластичный, скульптурный, а не архитектурный характер русского мышления. Налицо преобладание образно-художественной, символично-интерпретаторской тенденции над рассудочно-рационалистической, что является характерной чертой не только архитектурной, но и философской мысли Древней Руси.

В целом древнерусское зодчество со всеми уцелевшими памятниками, с сохранившимися фрагментами, изображениями, описаниями утраченных сооружений, неосуществленными проектами, разнообразием творческой архитектурной мысли можно считать ценнейшим источником по истории не только собственно архитектуры, но и всей культуры, в том числе общественного сознания и философского мышления.

II. Уникальным источником по истории отечественной средневековой мысли является *древнерусская живопись*, нередко именуемая “умозрением в красках”³⁰⁰. Творчески соединившая традиции живого народного мировосприятия и высокой византийской духовности, она выступила одним из наиболее глубоких, органичных и целостных способов постижения бытия в русской средневековой культуре. Мировое признание древнерусской мозаики, книжной миниатюры, фресковых росписей и особенно иконы свидетельствует о высоком уровне этого вида творческой деятельности. Притягательность древнерусской живописи объясняется не только изысканностью линий, мастерством композиции, гармонией образов, колоритом ярких праздничных красок, но прежде всего — высоким духовным смыслом, глубоким богословско-философским содержанием, отшлифованным веками умением передавать отвлеченные идеи и образы в совершенной пластической форме³⁰¹.

Обратимся к прославленной “Троице” Андрея Рублева. Три задумчивых ангела ведут безмолвную беседу о смысле бытия. Круглящаяся композиция линий создает абрис самого мироздания, сферичность которого обосновывали еще древние греки. Отсутствие бытовых подробностей придает каждой детали значение глубокого символа. Здание над левым ангелом, ипостасно отражающее творца неба и земли Саваофа, представляет не только дом Авраама или некую архитектурную кулису, — это понимание мира как благоустроенного града, крепко стоящего сре-

ди хаоса неорганизованного бытия. Дерево за средним ангелом, который перстом правой руки указывает на чашу и воплощает божественного Логоса, Христа, Спасителя мира, — это дерево жизни, дерево познания, крестное дерево. За правым ангелом, воплощающим Св.Духа, Параклита, Духа Истины, возвышается гора, представляющая не просто пейзажный фон, но символ восхождения духа к вершинам познания высших тайн бытия. В центре всей композиции чаша с миниатюрным жертвенным тельцом — символ евхаристии, духовной трапезы, который наряду с другими символическими изображениями принадлежит к одним из древнейших архетипов человеческого сознания³⁰².

Ветхозаветная Троица в пластически зримой форме без всяких слов, категорий и силлогизмов выражает тринитарную концепцию мироздания³⁰³. Она не менее философична, чем древнеиндийское Тримурти, триада Гегеля, трихотомия Канта и принадлежит к одной из устойчивых общечеловеческих концепций, кладущей в основу постижения бытия принцип его троичности³⁰⁴, будь то начало, середина и конец любого процесса; субъект, объект и связь между ними; трехмерность пространства; прошлое, настоящее и будущее и т.д.³⁰⁵.

Столь же философичны рублевские размышления на темы “Входа в Иерусалим”, “Сошествия в ад”, “Тайной вечери” и других традиционных сюжетов. В его иконе “Преображение” из иконостаса Благовещенского собора в Московском Кремле канонический сюжет наполняется особым содержанием, как считает ряд специалистов, под влиянием исихазма. Расположенные внизу композиции фигуры апостолов представлены “самоуглубленными, сосредоточенными, как бы созерцающими свет внутри себя”, фаворское сияние пронизывает всю картину, вместо резкого контраста духа и материи проступает образ светлой одухотворенной плоти, гармонии небесного и земного³⁰⁶. Философское осмысление жизни и смерти, вечного и преходящего, воскресающего и воскресаемого

пронизывает другую икону из этого же чина — “Воскрешение Лазаря”³⁰⁷.

Глубокие раздумья о мире и человеке, о трагизме земного существования, о светлой вере в мир гармонии и красоты содержатся в творчестве наставника Андрея Рублева — пришедшем из Византии “преславном мудреце” Феофане Греке³⁰⁸. Высокий уровень художественного мышления отразился в творчестве их преемника Дионисия, создавшего удивительные по своей гармонии фрески в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря. Не так давно была расчищена икона из праздничного ряда того же собора, относимая к кругу Дионисия, — “Сошествие во ад”. Торжество добра над злом, света над тьмой, жизни над смертью, Бога над Сатаной даны в антитезе двух противостоящих друг другу мировых сил. И если надписи на рипидах ангелов утверждают “жизнот”, “радость”, “разум”, “любовь”, “восстание”, “счастье”, “истину”, “смирение”, “чистоту”, “сладость”, “мудрость”, то контрастно им противостоящие на фоне черной бездны как останавливающие предостережения выглядят надписи возле темных демонов, воплощающие людские пороки и злые силы бытия: “смерть”, “скорбь”, “неразумие”, “ненависть”, “впадение”, “отчаяние”, “криковость”, “величание”, “скверность”, “горесть”, “вражда”, “истление”³⁰⁹.

Богословские и философские по своей сути сюжеты и образы наполняют древнерусскую живопись и в последующие столетия³¹⁰. Даже XVII век, о котором как эпохе деградации иконописи было немало написано в прошлом, начинает переоцениваться в свете новейших исследований. Последний допетровский век явил немало образцов высокого духовного горения, хотя оно и начинает сочетаться с яркой декоративностью, утонченной проработкой деталей, переходом к полуреалистической манере письма в духе Симона Ушакова и Иосифа Владимирова³¹¹.

Значительное число сюжетов (“Отечество”, “Единородный сын”, “О тебе радуется”, “Страшный суд”, “Лествица”, “Сотворение мира”), отдельных образов (космоса в виде ветхого старца в сцене “Сошествие Св.Духа на апостолов”, персонификации духа сомнения в виде странника, подошедшего к Иосифу в сцене “Рождества Христова”), ряд персонажей (Иоанн Дамаскин в иконе на тему акафиста, “философове” среди мудрецов древности, Платон и Аристотель на фресках русских храмов, изображения Максима Грека как “дивного философа”), толкований иконографических символов (голгофского креста, трех звезд на омофоре Богоматери), изображения бездны мироздания в виде наполненного ангелами иссиня густого или темно-оливкового пространства в иконах с изображением Спаса, обратная перспектива и акцентированная диспропорциональность — многое может стать предметом углубленного философского анализа.

III. Высокая духовность, интерес к глубоким размышлениям, тяготение к символической интерпретации бытия отразились и в иных видах искусства. Сугубо женским творчеством было *шитье*, причем не только декоративное светское, но и сакральное по своему содержанию, процветавшее в монастырях. Многие покровы, плащаницы, пелены, воздухи, хоругви, шитые иконы, создававшиеся безвестными русскими инокинями и послушницами, представляют удивительные творения высокого эстетического, духовного и нравственного содержания³¹².

К числу произведений “живописи иглой”, имеющих глубокое мировоззренческое и философское содержание, можно отнести “голубую плащаницу” XV в. из собрания Троице-Сергиевой лавры, “Спаса Нерукотворного с предстоящими” XIV в. из собрания Щукина в ГИМе, “Евхаристию с житиями Иоакима, Анны и Богоматери” XV в. из собора Рождества Богородицы в Суздале, “Троицу с бытием” XVI в. из Ипатьевского монастыря Костромы и много других уникальных произведений

древнерусского изобразительного шитья³¹³. Из шитых икон составлялись целые иконостасы. Например, в Русском музее хранится иконостас походной церкви царя Феодора Иоанновича³¹⁴.

Одним из лучших собраний лицевого шитья является коллекция Троице-Сергиевой лавры, ныне принадлежащая Сергиев-Посадскому музею-заповеднику. Среди нескольких покровов, посвященных основателю обители, обращает на себя внимание самый ранний ок. 1424 г., созданный вскоре после канонизации Сергия с участием его брата Федора, архимандрита Симонова монастыря. Это лучшее портретное изображение преп. Сергия Радонежского, исполненное психологизма, индивидуальности облика, искусно переданной духовной сосредоточенности подвижника. “В этом произведении отразились художественные искания времени Андрея Рублева и непосредственное влияние его творческого гения”³¹⁵. Вышивка осуществлялась мастерицами по рисунку на ткани, сделанному знаменщиком, возможно, из круга прославленного иконописца.

IV. Наполнены глубоким содержанием многие произведения *прикладного искусства* и *мелкой пластики*, где в несколько иной творческой манере трактовались те же канонические сюжеты и композиции, которые разрабатывались в живописи и шитье.

Одним из центров прикладного искусства был Новгород. Сохранилось немало ценных произведений из металла, дерева, кости, стекла, привлекающих своей идейной содержательностью³¹⁶. К ним относятся большой и малый сионы Софийского собора XII в., представляющие выполненные из серебра модели храма в виде ротонды, украшенные чеканкой, гравировкой, чернью. Людогощенский деревянный крест сложной прорезной формы содержит в себе утонченную христианскую символику с мотивами сакральной языческой резьбы³¹⁷. Вырезанный из кости посох архиепископа Геронтия XV в. украшен ря-

дом изображений святых и композицией “София Премудрость Божия”³¹⁸. Выполненные из смальты мозаичные панно Софийского собора имеют не только декоративное, но и зашифрованное мировоззренческое значение.

Сложный синтез христианского и языческого видения мира, прослеживаемый в памятниках искусства прикладного искусства, исследуется в работах академика Б.А.Рыбакова. В частности, он проанализировал композицию бронзовых арок церкви XI в. из г.Вжища под Брянском, каждая из которых представляет полукруг с изображением птиц, поддерживаемый двумя стойками с головами драконов. “Создается впечатление, что мастер Константин, пользуясь привычными символами, изобразил здесь три царства мира: подземный мир, олицетворенный драконами, землю с ее Симарглами и птицами, клюющими растения, и небо с парящей в зените птицей”³¹⁹. Арка представляла часть напрестольной сени, находившейся в алтаре. Симаргл — древний образ языческой Руси, крылатый пес, охраняющий древо жизни. Полукруг арки с птицами показывает небесный свод в духе Косьмы Индикоплова. Саму сень, так же как сионы и иерусалимы древнерусского прикладного искусства, можно отнести к символическим изображениям храма, скинии, града, сливавшимися в целостные, объемные, чувственно воспринимаемые обобщенные модели мироздания.

Можно приводить множество подобных примеров, указывать на самые разнообразные произведения искусства, в том числе сфрагистики (печати с именными и символическими изображениями)³²⁰, мелкой пластики (нательные иконки, кресты, панагии)³²¹, каменной и деревянной скульптуры³²², резьбы и росписи по дереву³²³, литья (иконы, складни, колокола)³²⁴, ювелирного дела³²⁵, декоративного искусства³²⁶ — и везде при внимательном изучении обнаруживаются следы мировоззрения, отпечатки высокой духовности, символически зашифрованные ключевые образы

древнерусского сознания, художественно воплощенные философы³²⁷.

Не должны остаться в стороне памятники археологические и этнографические, произведения гимнографии и литургического цикла (годового, недельного, дневного), музыкальные сочинения, особенно духовного содержания, и многое другое, что несет в себе крупицы мудрости Древней Руси и при внимательном изучении, правильном соотношении с письменными источниками может существенно обогатить наши представления о древнерусской философской мысли.

3. Методология всестороннего анализа источников

В изучении письменных источников в рамках источниковедения как вспомогательной дисциплины плодотворный опыт накоплен историками³²⁸. Памятники материальной культуры в источниковедческом аспекте исследуются археологами³²⁹. Произведения архитектуры и искусства изучаются преимущественно искусствоведами³³⁰. Язык рассматривается специалистами по исторической лингвистике³³¹. Изучаются также данные фольклора, этнографии, эпиграфики, сфрагистики, геральдики, топонимики и другие свидетельства духовной и материальной культуры.

Существовавшая ранее на эмпирическом уровне тенденция параллельного сравнения источников оформилась в современной науке в *комплексное источниковедение* как перспективное направление, приносящее конкретные практические результаты³³². В изучении древнерусской литературы сложилась традиция совместного с искусствоведами рассмотрения важнейших элементов русской средневековой культуры³³³. Широкий круг источников привлекается специалистами по реконструкции древнерусского видения мира, в том числе языческого³³⁴.

Поскольку слово как всеохватывающий логос является основным средством кодификации культуры, а значительная часть памятников древнерусской письменности рассматривается как литературные произведения, то для уяснения соотношения филологии и философии, литературы и мировоззрения в отечественной средневековой культуре необходимо привлечение литературоведческих исследований, касающихся интерпретации текстов как особо ценных источников. Полезны в данном плане труды типа обобщающей монографии Н.Ф.Бельчикова “Литературное источниковедение” (М., 1983).

Во многих исследованиях подобного рода по мере углубления в изучаемый объект, по все большей степени соотнесения его с другими источниками и органичного вписывания в контекст всего организма культуры специалисты самого различного профиля выходят на мировоззренческую и философскую проблематику. Примером тому служат уже упоминавшиеся работы Д.С.Лихачева, Б.А. Рыбакова, В.Н.Лазарева, Г.К.Вагнера, В.Г.Брюсовой, Г.М.Прохорова и других авторитетных медиевистов.

Методология исторического исследования, философские аспекты изучения культуры, своеобразие средневекового сознания рассматриваются в трудах зарубежных ученых, откуда при внимательном их рассмотрении можно извлечь немало позитивного материала³³⁵.

Что касается философского источниковедения, то оно является одной из наименее разработанных дисциплин современной историко-философской науки. Источниковедение же средневековой отечественной философии как теоретическое направление не разработано вовсе, хотя имеется несколько публикаций эмпирического характера³³⁶, а также монография В.С.Горского, касающаяся данной проблематики³³⁷.

В силу этого, изучая памятники древнерусской мудрости, необходимо, с одной стороны, творчески использовать источниковедческий опыт историков, филологов,

искусствоведов и других специалистов, а с другой, создавать собственные основы для становления источниковедения отечественной средневековой философии, что должно обогатить источниковедческую базу истории русской (и не только русской) философии в целом.

Процесс постижения древнерусской мудрости представляет собой постепенное накопление проверенных эмпирических данных и построение на надежной источниковедческой основе обобщающих концепций по этике, историософии, натурфилософии, гносеологии и другим разделам философского знания Древней Руси. В итоге в рамках различных школ и исследовательских направлений вырабатываются некие идеальные модели всего мира древнерусской мудрости. Это путь эмпирический, индуктивный, путь постепенного восхождения от единичного к общему и всеобщему.

По мере выработки идеальных (т.е. невещественных, но построенных на основе подлинных свидетельств) всеохватывающих моделей древнерусского мировоззрения в целом и мудрости как его квинтэссенции на помощь методу индуктивному приходит дедуктивный, когда отдельные фрагменты общей структуры интерпретируются исходя из основополагающих характеристик всей системы древнерусской духовной культуры и философии.

Оба эти направления взаимодополняют, поддерживают и развивают как друг друга, так и общий процесс постижения древнерусской мудрости. Они должны быть уравновешены и подвергаться постоянной взаимной корректировке. Эмпирический метод должен становиться все более совершенным по глубине и объективности анализа извлекаемой информации и обоснованности построения теоретических умозаключений. А вариант обобщенной идеальной модели должен из первоначальной, едва намеченной схемы превращаться во все более гибкую, динамичную, адекватную систему отражения всего комплекса древнерусской мудрости.

Эмпирические методы в данном процессе являются средством, а построение всеохватывающей системы древнерусской мудрости — целью. Сконструированные обобщающие модели должны постоянно обогащаться и приводиться в соответствие с новыми данными, не допуская произвольной и насильственной их интерпретации. Они должны в перспективе стремиться все более к максимальному подобию той подлинной системы мудрости, которая реально существовала в Древней Руси. Безусловно, этот идеал как конечная цель будет всегда недостижим, но процесс приближения к нему должен быть постоянен, осознан и целеустремлен.

Наряду с общим методологическим принципом соотношения единичного и общего, когда каждый памятник может быть адекватно оценен лишь в соотнесении со всем контекстом породившей его культуры, а всеохватывающая модель средневековой философии может быть построена лишь на основе анализа подлинных источников, в изучении древнерусской мудрости необходимо применять широкий диапазон более частных, конкретных, апробированных наукой методов, принципов и установок. Попробуем их суммировать и кратко сформулировать ниже.

I. *Комплексный анализ* разнообразных источников. Данные письменных источников, археологии, произведений архитектуры и искусства используются для совместного анализа и при их соединении вырисовывается более объемная картина как общего развития культуры, мировоззрения, мудрости, так и отдельных ее компонентов (о чем рассказывалось выше).

II. *Перекрестное сопоставление* источников, когда какой-нибудь факт или артефакт культуры перепроверяется по всем возможным свидетельствам. При этом используются тексты официального характера, оппозиционные и независимые источники. Привлекаются данные, полученные из анализа идейной и социальной ситуации общества в данный период по всему комплексу духовной

и материальной культуры. Никакой источник не может быть объективно интерпретирован исходя только из него самого. Чем более широкий спектр разнообразных оценок привлекается для его анализа, тем больше шансов для его адекватной оценки. Так, например, до мельчайших подробностей перепроверяются все реалии, связанные со “Словом о полку Игореве”.

III. Выявление *статистических закономерностей* позволяет вскрыть действительную роль данного памятника в системе культуры. Если он существует в единственном или малом количестве списков, а другой — в десятках и даже сотнях, то указанная закономерность отражает степень их действительного влияния. Например, “Почтение Владимира Мономаха” является единственным в своем роде сочинением, влияние которого на древнерусское общество порою переоценивается. В то же время Псалтырь, которую каждый грамотный человек знал письменно, а большинство неграмотных — на слух, имела несравненно большее воздействие на формирование мировоззрения древнерусских людей³³⁸. Столь же ценные сведения дают данные о составе лексики и частотности терминов, о распространенности определенного иконографического сюжета, о посвящении престолов храмов конкретным праздникам и святым, о количественном составе библиотек, о пропорции в них духовной и светской литературы и т.д.

IV. Прием *сопоставления* позволяет вскрыть некоторые общие закономерности в развитии культуры. Например, сравнение “смехового мира” средневековой Европы и Древней Руси, русского юродства и эллинского кинизма дают интересный материал для типологического сравнения древнерусской культуры с иными типами культур³³⁹.

V. Методы *прямой и обратной эволюции* используются при рассмотрении истории какого-либо памятника или явления культуры либо с его начальных форм к завершающим, либо в обратной последовательности. На-

пример, анализ иконографии “Спаса”, начиная с домонгольских образцов и кончая произведениями Симона Ушакова, дает конкретный и убедительный материал для эволюции не только живописи, но и древнерусского мировоззрения.

VI. Для глубокого понимания явлений культуры вместо выборочного по произволу исследователя манифестирования отдельных сторон или фаз развития необходимо соблюдение принципа *исчерпывающего анализа* рассматриваемого феномена. Если перед нами памятник письменности, то должны быть учтены все списки, все редакции, вся история памятника; если термин — то все языковые ситуации, в которых он встречается; если концепция — то по всем источникам, как ее утверждающим, так и отрицающим.

VII. *Генетический* подход позволяет вскрыть первоисточники изучаемого феномена, если даже они относятся к другому кругу явлений. Например, распространение культа святого Николы на Руси связано не только с византийским православием, но и восточнославянским дохристианским мировоззрением³⁴⁰.

VIII. Для понимания роли памятника в контексте культуры важно выявить его *функциональное назначение*. Храм был местом богослужения; любой текст удовлетворял какой-то практической цели, а не был продуктом досужего сочинительства по произволу литератора; икона предназначалась не для эстетического любования, но молитвенного к ней обращения; фольклор имел обрядовый характер.

IX. При восстановлении полного объема памятника возможно использование метода *реконструкции*. Так поступают при выявлении утраченного текста по сопоставимым источникам, при архитектурной реставрации по косвенным данным, при собирании разрушенных памятников по их останкам как, например, это подвижнически делают супруги Грековы, восстанавливая казалось бы на-

всегда утраченные росписи церкви Спаса на Ковалеве в Новгороде.

X. Воплощая какой-либо образ в конкретном материале, древнерусский мастер испытывал его сопротивление, использовал его основные свойства. Различен был и талант мастеров. Поэтому при воссоздании первоначального идеального образа необходимо учитывать *дифракцию воплощения* исходного образца. Образ ветхозаветной Троицы, представляющий тринитарную концепцию мироздания, по-разному воплощен в иконописи, в шитье, в резьбе по дереву и кости, в медном литье. Необходимо учитывать и традиции местных художественных школ, их подъем и упадок, особые приемы обработки материала, индивидуальный вкус и мастерство исполнителя. Сказанное применимо и к словесному материалу, к вербальным источникам.

XI. При анализе любого явления следует избегать априорного выбора недоказанной еще точки зрения путем применения *параллельности версий* в интерпретации данного феномена и *плюрализма концепций*. Их сопоставление, как показывает опыт, может идти с переменным успехом в течение длительного времени. В многообразии точек зрения глубже и объемнее раскрывается противоречивость и неисчерпаемость источника. Такова, например, полемика в отношении русского Предвозрождения, ведущаяся представителями различных исследовательских школ.

XII. *Отказ от окончательного суждения* примыкает в качестве методологического принципа к предыдущему. Любая концепция должна быть открыта для развития, корректировки, приведения ее в соответствие с новыми данными. Догматический упор на однажды высказанной точке зрения нередко является причиной научной косности и нетерпимости к иным взглядам, причиной застоя в науке.

XIII. *Вскрытие стереотипов*, характерных для мировоззрения исследуемой эпохи, позволяет выявить ключевые схемы сознания. Троичность мироздания, бинар-

ные противопоставления, персонификация добра и зла, числовая символика, антропоморфизация бытия и многие другие константы средневекового миропонимания пронизывают все виды деятельности и порожденные ими продукты культуры³⁴¹.

XIV. Различение *полей деятельности* позволяет на стадии предварительного анализа отнести рассматриваемое явление по ряду характерных признаков к официальной или народной культуре, к сакральной или хозяйственной практике, к вершинам духовного творчества или сфере обыденного сознания, к идеологическому диктату или относительно свободному самовыражению. Мысленное перемещение источника в чуждую ему среду приводит к неверной акцентировке содержащейся в нем информации. Одни и те же тексты совершенно по-разному оцениваются в старообрядческой и никонианской среде. Один и тот же мыслитель может восхваляться или порицаться в зависимости от контекста, возникшего в определенной ситуации.

XV. Выявление *ценностных приоритетов* в рамках средневековой идеологии позволяет не переносить современные аксиологические схемы на прошлое. Жизнь и смерть, дух и плоть, небесное и земное по-разному оценивались в те времена в их сравнении с сегодняшними. Система ценностей средневекового общества также отличается от современной, как вид старой Москвы, подобной сказочному граду, отличается от панорамы грохочущего, задымленного, расплзающегося гигантского мегаполиса с одноименным названием, превышающего по численности все население средневековой Руси.

XVI. *Расшифровка многоуровневой семантики* источников позволяет постепенно углубляться в них, вскрывая различные пласты информации. В анализе не только текстов, но и других источников при их последовательном изучении проступают буквальный, исторический, социальный, нравственный, сакральный, символический

смыслы, которые накладываются друг на друга, соединяются в сложное целое, причудливо переплетаются и взаимно расцвечивают друг друга интереснейшими ассоциативными связями.

XVII. Современные методы *семиотического анализа* позволяют вскрыть зашифрованную по канонам средневековой семантики знаковую содержательность не только текстов (вербальных источников), но всей совокупности памятников культуры. Семантика храма, регалий, одежды, цвета, жестов, церемониала, действ оживляет, включает в процесс познания все сохранившиеся материальные и духовные свидетельства древнерусской культуры, которые при их изолированном и узкоспециальном рассмотрении выглядят омертвелыми музейными экспонатами.

XVIII. Невозможно игнорировать и *социальную детерминацию* явлений культуры, избегая крайностей — вульгарной социологизации и полного отрыва от социальной среды. Феодалное общество имело четкую структурную организацию и связи с великокняжескими, царскими, боярскими, дворянскими, церковными, монашескими, городскими, посадскими, крестьянскими кругами, которые в той или иной степени проявляются в многообразии источников, в их идейной и политической направленности.

Возможно привлечение дополнительных принципов исследования, конкретных методов, принципиальных установок³⁴² — приведенный выше ряд неполон и нуждается в совершенствовании. Любой специалист по древнерусской культуре может, принимая или отбрасывая перечисленные пункты, выработать собственную методологию исследования. Но один принцип представляется неизменным — принцип *уникальности первоисточника*, неисчерпаемости его как объекта исследования, утверждения его первоценности. Каждый памятник требует обращения с ним как с уникалом. Интерпретаций может быть множество — памятник один и неповторим. Потому следует с

максимальной бережностью сохранять и рукописи, и произведения искусства, и творения зодчества, и старинные названия, и язык — все то, что создано трудом и талантом народа, все то, что завещано от предков. Причем это касается не только отечественного, но и мирового культурного наследия³⁴³.

Обратимся к конкретной методике философской интерпретации источников. Начнем с вербальных, выбрав текст средней насыщенности философской информацией из условно выделенной выше второй группы письменных источников, при этом сравнительно небольшой по объему.

В качестве такового можно взять апокрифическое **“Сказание, како сотвори Бог Адама”**, введенное в научный оборот известным дореволюционным литературоведом А.Н.Пыпиным³⁴⁴. Оно постоянно воспроизводится в хрестоматиях и антологиях и привлекает внимание исследователей. Недавно была осуществлена публикация полного текста данного апокрифа, максимально приближенная к подлиннику (у А.Н.Пыпина напечатано примерно две трети источника, с рядом неточностей и в орфографии XIX в., которая принимается за подлинную)³⁴⁵.

Данный апокриф вкратце рассматривался А.Н.Пыпиным, Н.К.Гудзием³⁴⁶, Э.Георгиевым³⁴⁷ и некоторыми другими исследователями, но специально обстоятельному анализу пока не подвергался. Между тем этот сравнительно небольшой по объему источник обильно насыщен философско-мировоззренческими образами и символами, характерными для средневековой культуры, и углубленное его рассмотрение могло бы прояснить отдельные особенности древнерусского мышления.

Текст апокрифа начинается с описания того, как Творец создал в “земли Мадиямстей” первого человека: “... взем земаи горсть ото осми часте: 1) от земли тело, 2) от камени кости, 3) от моря кровь, 4) от солнца очи, 5) от облака мысли, 6) от света свет, 7) от ветра дыханье, 8) от огня теплота...”³⁴⁸. Апокрифические сочинения на этот сюжет были весьма популярны в средневековой письменности³⁴⁹. На Руси они под названием **“Вопросы и ответы, что от колика частей сотворен бысть Адам”** были занесены в раздел “книги отреченныя” общего списка запрещенных или не поощрявшихся для чтения сочинений, который содержится в старопечатной **“Кирилловой книге”**³⁵⁰.

Вопрос о том, откуда взялись эти “части” и почему их число равняется восьми, заставляет обратиться к происхождению апокрифической литературы, к породившей ее эпохе, к влияниям, которым она подвергалась. Рассматриваемый текст относится к числу ветхозаветных апокрифов, сообщавших любопытные подробности о библейских персонажах, событиях и сюжетах, “недостаточно ясно охарактеризованных в канонических книгах”³⁵¹. Возникнув в иудейской среде, возможно среди ессеев, кумранцев, терапевтов и других оппозиционных официальному иудаизму общин, они подверглись дополнительным интерпретациям под воздействием многочисленных религиозно-философских школ и течений, существовавших в эллистическую эпоху в Восточном Средиземноморье, и прежде всего гностиков, которым (по мнению Г.М.Шенке) “присуща тенденция сделать религию философией”³⁵².

Так представление о восьми частях бытия можно связать с античным учением о четырех стихиях: воде, земле, огню и воздухе, названных Эмпедоклом “корнями вещей” и восходящих “к весьма древней традиции в истории античной мысли” (орфическим гимнам, поэмам Гесиода и Гомера)³⁵³. Эти четыре стихии, понимавшиеся как физическая основа вещей — “стойхейон” (στοιχεῖον) и как субстанциональное первоначало — “архэ” (ἀρχή), взаимодей-

ствуют под влиянием “двух космических сил, Любви (или Афродиты), с одной стороны, и Борьбы (или Ненависти), с другой” (608, т. 2, с. 497)³⁵⁴, образуя все многообразие бытия. Что касается пятой стихии — эфира, то она понималась в основном как небесная нетленная стихия, отличная от четырех земных, которая больше известна через латинский термин “квинтэссенция” (quinta essentia).

Позднее, ко временам Аристотеля, стали выделять не только 4 стихии, но и 4 всеобщих качества: тепло, холод, сухость и влажность. Соединение тех и других дало 8 первоначал, по-разному варьируемых в различных гностических школах. Об этом пишет, в частности, **Ириней Лионский** в своем сочинении “**Об осмерице**”, где он критикует учение Валентина о 8-и зонах, учение Секунда о четверице света и четверице тьмы и другие гностические концепции. О происхождении осмерицы Ириней, критикуя Маркосиана и его последователей, пишет следующее: “Спервая, говорят, произведены во образ вышней Четверицы четыре стихии: огонь, вода, земля и воздух; и если к ним присовокупить их действие, как-то: тепло и холод, сухость и влажность, то они представляют точное изображение осмерицы”³⁵⁵.

Таким образом, выделение в апокрифе 8-и частей, из которых был создан Адам, не является случайным и произвольным. Это подтверждается, во-первых, тем, что в разнообразных сюжетах на данную тему, распространенных в средневековой литературе, человеческое естество чаще всего связывается с 4-мя и 8-ью началами; во-вторых, прослеживается близость выделенных в античных и средневековых источниках природных субстратов, взаимопревращения и сочетания которых образуют сложное единство материального мира.

Анаксимен, выделивший в качестве первоосновы бытия “воздух”, объясняет остальные “формы материи” его превращениями под влиянием тепла и холода. По истолкованию анаксименовой концепции Симплицием, воздушная

первоматерия, “разрежаясь, она становится огнем; сгущаясь же, она становится ветром, затем облаком, сгущаясь же еще более, (делается) водой, затем землей, потом камнями, (все) же прочее (возникает) из этих (веществ)”³⁵⁶. Фалес, выделявший в качестве первоосновы “воду”, и Гераклит, отводивший подобную роль “огню”³⁵⁷, обосновывали их переход в другие стихии примерно по такой же схеме, включавшей в себя вышеперечисленные “основные материи”: “огонь”, “воздух”, “ветер”, “облака”, “воду”, “землю” и “камни”. В сравнении с нашим апокрифом точно совпадают взятые в качестве частей “огонь”, “ветер”, “облака”, “камень”. “Земля” упоминается как общее вещество — “взем земли горсть”; вместо воды в апокрифе указано “море”, от которого происходит кровь; нет “воздуха”, но добавлены “солнце” и “свет”.

Человек по единству макро- и микрокосма оказывался уменьшенным подобием мироздания, ибо тела людей по своему существу сходны со вселенной и состоят из таких же по числу и сущности частей. Кости человека подобны камням, его плоть — земле, кровь — воде, дыхание — воздуху и т.д. Отсутствие полного совпадения восьми начал в античных источниках и средневековых памятниках вполне естественно, оно возникло за многие века развития исходной концепции в различных исторических условиях. Это хорошо прослеживается при сравнении ряда средневековых текстов, в которых легенда о сотворении Адама дополнена новыми подробностями, довольно часто не совпадающими даже для близких друг другу произведений.

Что касается привязывания мысли к *облаку*, то оно скорее всего имеет своим источником ветхозаветную традицию. Этот символический образ (как и учение о стихиях) почерпнут из переводной литературы, обогащавшей древнерусское мышление архетипами различного, нередко весьма древнего происхождения.

В Библии облако неоднократно предстает как особый покров, окутывающий Бога, когда Он общается с людьми: указуя на Его присутствие, оно одновременно скрывает Его, ибо видеть Творца людям не дано³⁵⁸. Об этом говорится в “Исходе”, когда спасаемые израильтяне бежали из Египта: “Господь же шел пред ними в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днем и ночью” (Исх., 13, 21). При восшествии Моисея на гору Синай “сошел Господь в облаке, и остановился там близ него” (Исх., 34, 5). При устройении скинии “покрыло облако скинию собрания, и слава Господня наполнила скинию” (Исх., 40, 34). Облако выступает как зримый символ связи Бога с людьми, как покров высшей мудрости и благодати, как посредник между небом и землей.

В Новом Завете образ облака в сакральном смысле встречается реже (Матф., 26,64; Деян., 1, 9; Иуды, 12; и др.), но в наиболее насыщенном пророческими символами Апокалипсисе он вновь предстает с прежней силой: “И взглянул я, и вот светлое облако, и на облаке сидит подобный Сыну Человеческому” (Апок., 14, 14). С облаком связана также сцена Преображения, описанная, например, в Евангелии от Луки: “Когда же говорил это, явилось облако и осенило их; и устрашились, когда вошли в облако. И был из облака глас, глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный; Его слушайте” (Лук., 9, 34-35).

Клубящееся облако, как символ связи неба и земли, Бога и человека, истины и ее вопрошания — один из традиционных для средневековой культуры образов. Восседающим на облаке изображался на фресковых росписях Саваоф; из облака появлялся благословляющий перст на житийных иконах; облака окружают ангельский сонм взятых на небо праведников, все святые силы, что особенно впечатляюще выглядит на композициях Страшного суда. И в нашем апокрифе читаем: “...в той же день Господь

на облацех судити всему миру ... и воздаст комуждо по делу его” (Л.165-166).

Рассмотрение лишь нескольких строк “Сказания” убедительно показывает, насколько насыщен глубокими образами и символами этот памятник. Заслуживают внимания также содержащиеся в нем символические истолкования: имени Адама; 7-ми дней его пребывания в раю, прообразующих жизнь человека и всю историю человечества; сотворенных дьяволом 70-ти недугов и другие, зашифрованные во внешне незатейливую форму народного предания глубокие символические образы средневекового сознания. Подобные апокрифы наряду с разнообразным воздействием на читательскую среду служили формированию своеобразного “онтологического и морального беспокойства”³⁵⁹, порождали интерес к смыслу человеческого существования, к тайнам бытия. Дальнейшее тщательное исследование этого источника позволит вскрыть новые возможности в изучении древнерусской мудрости³⁶⁰.

Приведенный пример показывает, каким трудоемким и непростым делом является углубленная философская интерпретация древнерусских текстов. Она требует соотнесения памятника со всем контекстом средневековой культуры, знания предшествовавших (в данном случае античной и библейской) традиций, параллельного сопоставления со сходными, прежде всего византийскими, славянскими, западноевропейскими культурными ареалами. По преимуществу краткие, средневековые тексты для их раскрытия в категориях современного мышления требуют обстоятельных комментариев, постоянного переуточнения предлагаемых трактовок, понимания неисчерпаемости первоисточника и относительности его интерпретаций.

В данной ситуации необходимо привлечение самых фундаментальных достижений современной философской, культурологической, компаративистской мысли. Перспективным представляется использование герменевти-

ки, выросшей, по мнению Х.-Г.Гадамера, из средневековой экзегезы до “методологического базиса” наук о духе и “универсального аспекта философии”³⁶¹. В.Кох в монографии “Философия филологии и семиотики” предлагает в качестве всеобъемлющей интегрирующей концепции бытия “поляризующий синтез всех частных моделей мира”³⁶².

За рубежом, особенно в Европе и США, успешно разрабатывается проблема соотношения философии и визуальных видов искусств³⁶³, существует *иконология* как особая дисциплина³⁶⁴, выпускаются альбомы, справочники, исследования по семиотике культуры, символике, междисциплинарным исследованиям³⁶⁵.

В качестве примера можно привести вышедший в Загреб в 1985 г. вторым изданием “Лексикон иконографии, литургики и символики западного христианства” под ред. А.Бадурина, где есть содержательный очерк “Введение в иконологию” Р.Ивацевича, в котором рассматривается соотношение вербального и визуального мышления, архитектурная символика, представление о храме как модели космоса и т.д.³⁶⁶.

Стыкуется с западными исследованиями тартусско-московская школа семиотики культуры³⁶⁷, труды представителей которой (Ю.М.Лотмана, Вяч.Вс.Иванова, В.Н.Топорова, Б.А.Успенского и др.) содержат немало ценных разработок в области истории языка, идей, различных феноменов культуры от архаических ее форм до самых современных, включая древнерусскую.

Но знания одной лишь теоретической стороны вопроса, при всем глубоком проникновении в “семантико-философский код” культуры (Ю.М.Лотман), является недостаточным. Необходимо личностное, эмоциональное влечение к подлинным сокровищам культуры, ибо общения с ними не могут заменить никакие книги, никакие авторитеты, никакие средства визуальной информации.

Для того, чтобы понять сокровенный смысл древнерусского любомудрия, необходимо приобщиться к образу Софии Премудрости. Для начала следует обратиться к образу Софии на стене Успенского собора Московского Кремля и, неспешно созерцая его, вступить в мысленный диалог с ним. Затем посмотреть иконы Софии в Ризположенском храме, в соборании Павла Корина и другие ее воплощения, почитать посвященные ей памятники литературы, вслушаться в песнопения, созданные во имя ее. Уловить ее присутствие, зримое и незримое, во всем разнообразии древнерусской и более поздней культуры.

Сильнее всего дух Софии, ее невидимое витание, особое покровительство проявляется в Новгороде. Главный соборный храм всюду виден своей единственной сверкающей золотом главой, что придает ему подчеркнуто верховный, значимый семантический смысл. Над западным порталом собора написана фреска, посвященная Софии. В местном ряду иконостаса установлена прекрасная икона с ее изображением. Рядом в Грановитой палате хранится посох архиепископа Геронтия с резьбой по кости на тему Софии. На одном из колоколов близ звонницы также изображена Премудрость.

Во многих местах Новгорода подхвачена тема центрального кафедрального собора. В Антониевом монастыре в иконостасе стояла недавно отреставрированная, редкая по красоте и торжественному сиянию красок икона Софии XVII в. Над проездными воротами Знаменского монастыря сохранилась фреска XVIII в. с изображением Премудрости. В самом соборе Знамения в Похвальском приделе на южной стене изображена Богоматерь с ангельскими крыльями — образ, перекликающийся с Софией. В действующей церкви апостола Филиппа хранится написанная маслом икона конца XVIII — начала XIX вв. на тему Софии. И как последний аккорд в непрекращающемся уже более тысячи лет воспевании пришедшей на Русскую землю Премудрости украшает храм иконостас,

созданный в 70-е годы нашего века в древнерусском стиле. В нем два вида Софии — особая икона и небольшой образ в иконе с изображением всех новгородских святых на фоне соборного храма.

Только побывав в Великом Новгороде, можно понять значение образа Софии Премудрости Божией и для этого города, одного из крупнейших центров духовной культуры Руси, и для всей отечественной истории. Есть и другие места, связанные с Софией. Но великолепная София Киевская поглощена огромным городом³⁶⁸; софийские храмы Москвы пока пребывают в забвении подобно церкви, стоящей напротив Кремля на Софийской набережной; соборы Вологды и Тобольска — подражания более ранним образцам; а домонгольский храм в Полоцке утратил свой первоначальный облик и более напоминает барочный костел, нежели древнерусский собор.

Для постижения образа Софии недостаточно аналитического, отстраненного, рассудочного к ней отношения. Здесь необходимо взволнованное, эстетическое, нравственное сопереживание, подобное тому, которое удивительно передано в “Житии Константина-Кирилла Философа” в сцене духовного обручения славянского первоучителя с блистающей неземной красотой девой Премудростью.

Так, сочетая различные способы эмпирического и теоретического исследования, используя самую современную методологию комплексного семиотического анализа, учитывая последние достижения медиевистики, с одной стороны, и путешествуя по Руси, ее градам и монастырям, всматриваясь в подлинные памятники истории и культуры, участвуя в их реставрации, перелистывая древние рукописи, слушая песнопения в храмах, созерцая иконы и фрески, постигая по крупицам величественный мир Древней Руси, с другой стороны, можно постепенно восходить к все более проникновенному пониманию созданной в ее лоне мудрости.

ГЛАВА IV

СТРУКТУРА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

При внимательном анализе всего круга источников с помощью различных методов всестороннего анализа постепенно выявляется информация о древнерусской философии; по упорядочении она может быть приведена в особую систему со своей структурой, представляющую идеальную модель русской средневековой мысли как целостного культурно-исторического феномена.

Способы, принципы, критерии построения подобной системы могут быть различными. На основе избранной методологии автор предлагает ниже одну из возможных обобщающих моделей древнерусской философии, которая выстроена на приоритете первоисточников в стремлении к максимально адекватной передаче имеющегося в них идейного содержания.

1. Христианский панэтизм

Наиболее важным компонентом отечественного средневекового сознания был морально-нравственный, поэтому реконструируемая по многим источникам, как письменным, так и произведениям искусства, по анализу самой практики общественного бытия, древнерусская *этика* выступает в системе мудрости как центральное, связующее звено, стержень всей его структуры.

После принятия христианства в качестве официальной идеологии феодального общества началось формирование нового типа мировоззрения, в котором этическое начало выступило в качестве доминирующего. Если отвлечься от религиозного содержания основного канонического произведения христианства — Нового Завета, то смысл его, начиная с Нагорной проповеди Христа и кончая апостольскими посланиями его учеников, заключается в стремлении свести все проблемы бытия к морально-этическому их осмыслению. Эта тенденция пронизывает все средневековое мировоззрение, принципиально отличает его от языческого натуралистического сознания.

“Язычество было вообще чуждо нравственному воззрению на мир ... Мир, каков он есть со всем существующим в нем благом и злом, язычество по необходимости должно было признавать нормальным и вечным, т.е. наравне с благом увековечивать и зло. Выросшая на языческой почве философия, вращаясь в сфере отвлеченных понятий, направлялась преимущественно к познанию основ и законов бытия, и в сущности тоже признавала вечность и нормальность зла. В этом отношении язычество является резкой противоположностью христианству, которое ... считало зло чем-то недолжным и временным”³⁶⁹.

Вместе с тем следует заметить, что ставшее стереотипным в современной историографии противопоставление античного и средневекового типов мирозерцания и философствования нуждается в уточнении по ряду позиций. Во-первых, европейское Средневековье в целом и христианство как его идеология явились в немалой степени продуктом развития древнего мира. Во-вторых, сама античность была преимущественно воспринята в том виде, в каком она сформировалась в позднюю эпоху и с какой столкнулись отцы церкви. В-третьих, в самой античной философии в разных школах постепенно нарастали элементы этики, которая постепенно становится “самой важной главой философской рефлексии”, в частности у стоиков и Сенеки³⁷⁰.

На Руси античное влияние стало распространяться позднее, а собственное языческое наследие, несмотря на имеющиеся попытки его реабилитации, носило во многом варварский, тормозящий дальнейшее развитие характер, особенно в нравственно-этическом плане. Оно сводилось преимущественно к обрядовой функции и не представляло развитого в теоретическом отношении мирозерцания.

На смену консервативному языческому благочестию, заключавшемуся в привычном исполнении традиционных обычаев, хотя бы это были человеческие жертвоприношения, пришло искание нравственной правды в сложных жизненных ситуациях, требующее каждый раз осмысленного решения. Вместо круговой поруки, защищавшей интересы рода, выдвигается принцип личной ответственности, основанный на моральных убеждениях личности.

Следует, однако, заметить, что при всей благой направленности морально-этических норм Средневековья они трудно исполнялись в житейской и особенно политической практике. Жизнь средневекового общества носила во многом варварский характер, призывы к человеколюбию тонули в жестокой стихии полуязыческих нравов. Проповедовавшийся христианством гуманизм стал не столько этической основой феодального общества, сколько моральным коррелятом, который смягчал действие грубых сил того времени.

Этические нормы, как и другие идеальные установки, были вынуждены подчиняться действию социальных и политических сил средневекового государства, которое, как и любое другое, являлось политической организацией, основанной на силе принуждения и далекой от того, чтобы быть “действительностью нравственной идеи”³⁷¹. Видоизменение социальной функции христианства, выросшего из гуманистической проповеди небольшой секты, критически настроенной к рабовладельческому обществу, в одну из мировых идеологий, обслуживающих го-

сударство, покажет впоследствии Достоевский в “Легенде о великом инквизиторе”.

Невозможность последовательной реализации этических норм на практике вовсе не означала их отсутствия в идеологии, построенной не по принципу зеркального отражения действительности, но по принципу компенсирующей акцентировки недостающих компонентов. Проще говоря — кажущаяся ныне чрезмерной этизация средневековой жизни была не отражением высокого морального уровня феодальной среды, но, напротив — активным средством борьбы с грубостью нравов, жестокостью политических институтов, косностью укоренившихся малогуманных традиций.

Этический элемент был одной из доминант средневекового мировоззрения, своеобразным противовесом жестокости действительности, он распространялся помимо человеческих контактов на все явления окружающей реальности, создавая своеобразную систему христианского *панэтизма*³⁷². Идея преступления и наказания пронизывала христианское самосознание, так же как идея послушания и воздаяния.

Показательна в этом плане оценка татаро-монгольского нашествия. Один из влиятельных общественных деятелей XIII в. Серапион Владимирский сравнивает нашествие иноплеменников с землетрясением (образ, применявшийся в древнерусской живописи): “**Ныне землю трясетъ и колеблетъ; безаконья грехи многия от земли отрясти хоцетъ, яко лествие от древа**”.

Горестно восклицая о тех бедах, которые постигли Русскую землю, епископ разоренного Владимира указывает на причину народных страданий: “**Не пленена ли бысть земля наша? Не взяти ли бысть грады наши? Не вскоре ли падоши отци и брати наши трупнем на землю? Не ведены ли быша жены и чада наша в плен, не порабощены выхом оставшие горкою си работою от иноплеменники? ...Кто же ны сего доведе? Наша безаконье и наша греси, наша непослушанье,**

наша непокаянье³⁷³. Последние слова ярко выражают нравственно акцентированную антропологическую и социальную интерпретацию внешнего бытия.

Исследователи отмечают характерную для Средневековья “онтологизацию морального воззрения на мир”, которая, с одной стороны, распространяла этическое сознание на все сферы человеческой деятельности, а с другой, не давала возможности выделиться морали в самостоятельную форму общественного сознания. “Христианская теология представляла собой нерасчлененный синкретизм онтологической, гносеологической и ценностной (нравственно-этической, отчасти также эстетической) проблематики”³⁷⁴.

В результате подобного представления сам космос оказался подчиненным в сознании средневекового человека этическому принципу борьбы добра со злом, а познание стало невозможно без очищения души, без борьбы с кознями дьявола, стремившегося замутить человеческий разум. Акцентированная мораль христианства сдерживала формирование объективного представления о мире в сфере познавательной, но в сфере практической она активно способствовала воспитанию этического сознания через преодоление греха к поиску подлинной внутренней свободы³⁷⁵.

Вначале основными источниками для усвоения этических принципов наряду со Священным Писанием были переводные сочинения, главным образом византийские (творения отцов церкви, патерики, сборники учительного характера), а также памятники общеславянские, восходящие к кирилло-мефодиевской традиции. Затем на русской почве появились оригинальные творения этической мысли.

Ценным памятником по истории древнерусской нравственности является “**Киево-Печерский патерик**”, представляющий сборник житий, сказаний и легенд, составленных в древнейшем русском монастыре и посвященных описанию подвижнической деятельности его иноков,

“духовных отцов” тогдашнего русского общества (поэтому памятник называется иногда “отечником”).

Одним из лучших произведений в его составе является написанное Нестором **“Житие Феодосия Печерского”**. Оно интересно тем, что “заключает в себе сведения о жизни внутренней, частной, домашней, коих недостает в летописях и прочих свидетельствах. Образ мыслей, взгляд на вещи и отношения, мнения о высших человеческих вопросах, движение духа в тех или иных обстоятельствах, наконец заботы о будущей жизни — представляются здесь часто в чертах явственных и своенародных”³⁷⁶.

Перу Феодосия принадлежит несколько морально-назидательных поучений и писем. Одним из самых проникновенных сочинений является **“Слово о терпении и любви”**, начинающееся риторическим вопросом о смысле человеческого существования: **“Что внесем, любимицы мои, в мир сей, или что имамы изнести?”**. Смысл морали инок видит не в отвлеченном теоретизировании, но в практическом утверждении этических принципов, ибо любовь к людям **“не в словесех съвръшается, но в делах детельных”**. Сам Феодосий в описании Нестора является примером сознательного служения нравственному идеалу. Прежде всего он является образцом поведения для иноков, **“быше бо кроток нравом, тих же смыслоь, и прост ѹмомь и дѹховные всеа мѹдрости исполнен, любовь же непорочнѹ имея к всей братии”**³⁷⁷.

Утверждение нравственных принципов наталкивалось на противодействие тех сил, чьи интересы не совпадали с требованиями морали. Против старца выступали не отдельные несознательные личности, но само общество: **“Многажды бо сего блаженнаго князи и бояри и епискѹпы хотеша искѹсити, осилѹющи словесы, но не возмогоша, яко о камене поразисаша, отскакахѹ”**³⁷⁸. Таким образом, моральные принципы, по мысли Нестора, сами по себе не утверждаются, они требуют самоотверженности для их защиты.

Авторы “Патерика” отмечают трудность монастырского жития и недоступность строгого аскетического идеала для большинства людей. Отсюда вытекает необходимость дифференцированной морали: одной — для монахов, которая, в свою очередь, различна по степени трудности их духовного подвига самоотречения; другой — для мирян, от которых требуется лишь добросовестное исполнение основных этических норм.

Образцом мирской морали того времени служит “**Поучение Владимира Мономаха**”, входящее в Лаврентьевский список ПВЛ. Обратимся к тексту “Поучения”, в котором формулируется своего рода моральный кодекс средневекового гражданина: “**Первое, Бога деля и душа своя, страх имейте Божий в сердца своемъ и милостыню творя неоскудну, то бо есть начаток всякому добру ... Уклонися от зла, створи добро, взыщи мира ... Старыя чти яко отца, а молодыя яко братью... Аже блюдися и пьянства и блуда, в том бо душа погыбаеть и тело... Гордости не имейте в сердца и въ уме... Жену свою любите, но не дайте им над собою власти**”³⁷⁹.

Заложенные в эпоху Киевской Руси этические воззрения получили дальнейшее развитие в последующие века. Этика монашествующих воплотилась в деятельности Сергия Радонежского, Нила Сорского, Максима Грека и иных подвижников, она отразилась в многочисленных творениях агиографической литературы.

Ценным источником по мирской этике является “**Домострой**”. Различают раннюю, новгородскую, редакцию и основную, принадлежащую царскому духовнику **Сильвестру**, переработавшему текст в духе реформ Ивана Грозного и добавившему назидательное поучение в форме обращения к своему сыну Анфиму³⁸⁰. По мысли составителя, “**книга, глаголемая Домострой, имеет в себе вещи zelo полезны, во учение и наказание всякому христианину, мужу и жене, и чадом**”. “Домострой” Сильвестра состоит из глав, включающих “духовное строение” о почитании веры (гл. 1-15), “мирское строение” об организации семейной жизни (гл. 16-29), “домовное

строение” о ведении хозяйства (гл. 30–63). Текст написан ярким, образным языком, с привлечением не только изречений из обыденной житейской мудрости, но и с умелой вставкой афоризмов и сентенций из “Измарагда”, “Златоуста” и других почитаемых книг. Он сравним по своему воспитательному значению с сочинением Ксенофонта “О хозяйстве”, представляющем диалог Сократа и Критовула, а также с европейскими средневековыми трактатами вроде “Рассуждения об управлении семьи” Аньоло Пандольфини XV в.

В центре внимания Сильвестра создание образцового “подворья” крепкой, зажиточной, послушной воле хозяина семьи, где все домочадцы с раннего утра заняты делом, где нет праздности, пересудов, взаимных обид и свар, где дом представляет полную чашу и воплощение порядка. В главах о духовном воспитании говорится: “... праведен буди и истинен, и смирен, очи долу поницаа, ум же к небеси простираа, умилен к Богу и человеком приветлив”. Каждый член семьи должен быть гостеприимен, милостив, щедр, терпелив. Властям следует повиноваться. Дом украшен и чист иметь. Родители отвечают перед Богом за детей своих, дети же должны повиноваться родителям и почитать их. Добрая и рачительная хозяйка дома создает “благожитие”, она “дражайши естъ каменн многоценнаго”. Порицаются те, кто “чинит всякую неправду и насиле и обиду”, захватывает чужое имущество, ссорится с соседями, ведет недостойный образ жизни. Заканчивается памятник “Указом свадебного чину”. “Домострой” имел несомненное воспитательное значение, он был своеобразным кодексом феодального образа жизни, выражал идеал домашнего устройства и индивидуального хозяйства³⁸¹. В дальнейшем, уже в Новое время, он стал рассматриваться как идеализация патриархальной, ограниченной стенами дома, жизни, как система жесткого подчинения членов семьи ее главе, жены — мужу, детей — родителям. В таком негативном ограниченном понима-

нии “Домострой” нередко воспринимается сегодня, причем часто теми, кто никогда не заглядывал в его текст.

В XVII в. В деятельности Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева, в лекционных курсах преподавателей Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий вырабатывается понятие об этике (или *ифике*) как философской дисциплине. Представляет интерес в этом плане концепция Юрия Крижанича. Он считает этику “наукой о нравственности”, в состав которой входит идиозтика (учение о личной нравственности); экономика (учение об управлении семьей), политика (учение об управлении обществом). “Такое широкое определение содержания этики — от личной нравственности до “политической мудрости” — не является случайным, ибо в представлении Крижанича учение о нравственности зиждется на философских принципах, охватывающих все стороны жизни общества и человека”³⁸².

2. Эстетизация бытия и сознания

В неразрывной связи с нравственным переживанием бытия в личностном и общественном сознании находилось *эстетическое* отношение к действительности³⁸³. Эта унаследованная с древнейших времен мировоззренческая установка получила в эпоху Средневековья свое дальнейшее развитие.

Как специальная теоретически обоснованная философская дисциплина эстетика еще не оформилась в этот период: “Эстетика Древней Руси находила свое выражение главным образом в фрагментарной форме, что, разумеется, закономерно как для всего средневековья, так даже и для античности”³⁸⁴. Однако стремление к красоте как к благу, как одному из необходимых условий существования, пронизывало всю жизнь древнерусского человека, начиная с украшения домашней утвари, строительства

прекрасных зданий и кончая красотой книги, великолепием и разнообразием слова.

Эстетическая оценка у древнерусского книжника неотъемлема от этического восприятия бытия. О чем бы ни шла речь — о природных явлениях, об исторических событиях, о жизни людей — всюду авторами подбираются такие слова, что доброе и полезное выступают в привлекательном виде, а злое и враждебное имеет отталкивающий облик. Добро прекрасно, зло безобразно — такова основная идея в общей мировоззренческой установке человека того времени. Она отразилась в византийском понятии *φιλοκαλίον* (“добротолубие”), давшем название подборке текстов Оригена, осуществленной Василием Великим³⁸⁵, и сборнику отцов церкви, составленному Паисием Величковским³⁸⁶.

Помимо красоты видимой реальности в древнерусской письменности воспевается красота внутреннего мира человека. Многообразие характеров сводится к утверждению двух основных эстетических идеалов: *героического*, заимствованного из народного эпоса, и *подвижнического*, созданного христианской традицией. Образ мужественных защитников родной земли князя Святослава или Ильи Муромца невольно вызывает восхищение, но духовная и нравственная красота бескорыстного служения идее, проявляющаяся в образах святых Феодосия Печерского и Сергия Радонежского, не менее достойна уважения.

Эстетическое отношение к миру распространялось и на практику политической деятельности путем эстетизации политических идей. Идеализированный образ справедливого князя Владимира невольно внушал мысль о послушании ему; в то время как отталкивающий облик клятвопреступника и братоубийцы Святополка способен был вызвать только отрицательное отношение.

Особым приемом было при этом описание специфических подробностей, ассоциативно воздействовавших на человеческие чувства, как это видно в изображении зло-

вонной могилы отрицательного героя Святополка: “И есть могила его и до сего дъне, и исходитъ от нее смрад зълый на показание человеком”. В противоположность этому останки праведников Бориса и Глеба источают благовоние: “Се же пречюдно и дивно, колико лет лежа тело святого, тѣже невреже-но пребысть ни от единого плѣтоядца, ни беше почрънело, но светло и красно и цело, благо҃ воню имея”³⁸⁷. Более того, останки праведников, почитавшиеся на Руси как нетленные мощи, оказывают воздействие и после смерти праведников: “... и дастъ им Господь богочюдотворныя дары: болезни исцелити, слепыя просвещати, хромыя вѣставляти, бесы отгонити ... В бранех на поганыя помогати”.

Любовь к Отечеству воспитывалась в древнерусской среде путем создания возвышенного идеала прекрасной Родины. Лаконичным, но сильным рефреном звучит в “Слове о полку Игореве” строка: “О Русская земле! Уже за шеломянем еси!”. В других сочинениях образ родной земли раскрывается в более ярких чертах. Прекрасно описание Отчизны в “Слове о погибели Русской земли”, памятнике владимирской письменности середины XIII в., от которого сохранилось лишь начало, использованное в качестве предисловия к одной из редакций “Жития Александра Невского”³⁸⁸.

Приведем начальные строки этого замечательного произведения: “О светло светлая и украсно украшена земля Руская! И многими красотами удивлена еси: озера многими, удивлена еси реками и кладязьми месточестными, горами крутыми, холми высокими, дубровами частыми, полями дивными, зверьми разноличными, птицами вешчисленными, города великими, селы дивными, винограды обителными, дома церковными и князьми грозными, бояры честными, вельможами многими — всего еси исполнена земля Руская...”³⁸⁹. Представленный здесь как бы сверху, с высоты панорамный образ великой и процветающей страны является ее идеализацией в духе средневековой эстетики. Создается не реалистическое или натуралистическое полотно, но сво-

его рода иконное возвышенное изображение, призванное внашпать высокие мысли и чувства.

Особое место в древнерусской эстетике занимает идеализация умственной деятельности. Преклонение перед духовным началом, которое ставилось выше телесного, глубокое почитание мудрости, своеобразный культ книги — все это, несомненно, стимулировало развитие мышления. Летописец сравнивает книги с реками, напоющими Вселенную, от них бывает великое благо людям: *“Аще бо пощети в книгах мудрости прилежно, то овращеши велику ползу души своей”*³⁹⁰.

Известный древнерусский мыслитель XII в. **Кирилл Туровской** в *“Притче о человеческой душе и теле”* прибегает к понятному для современников сравнению: *“... сладко бо медвень сугь и добро есть сахар, ово его же добрее книжный разум: сна бо сугь сокровища вечные жизни”*³⁹¹. Показательны сами названия многих древнерусских книг — *“Цветник”*, *“Маргарит”*, *“Измарагд”*, сравнивающие знание с благоухающим садом и драгоценными камнями. К.В.Шохин называет Кирилла Туровского “мастером философской лирики”, он отмечает преклонение перед “красотой мысленного” в творчестве одного из лучших мыслителей Древней Руси: *“Внутреннее, порожденное умом, богаче и глубже чувственного”*³⁹².

Древнерусское эстетическое сознание воспитывалось на основе восточнохристианских, преимущественно византийских образцов³⁹³. Чувственный эротический аспект совершенно элиминировался, высокая духовность искусства утверждалась 100-ым правилом Пято-Шестого Вселенского собора 691—692 г., которое гласит: *“Очи твои право да зрят, и всяком храненнем блюди свое сердце (Прит. 4, 24), завешает Премудрость, ибо телесные чувства очень удобно передают свои впечатления душе. Поэтому мы повелеваем, чтобы отныне отнюдь не начертывать на досках или на чем другом изображений, чарую-*

щих зрение, растлевающих ум и приводящих к взыву нечистых удовольствий”³⁹⁴.

Вся система древнерусской живописи, о различных аспектах которой существует обширная искусствоведческая литература, была направлена на акцентировку нравственного начала, на подчеркивание методом обратной перспективы примата духовной субстанции в противовес зеркальному отображению действительности в европейском искусстве, начиная с эпохи Ренессанса³⁹⁵. Этот своего рода средневековый экспрессионизм делал древнерусское искусство сильнейшим средством выражения глубоких мировоззренческих и философских идей.

Проблемы художественного творчества, соотношение образа и первообраза, принципы иконописного искусства и другие вопросы эстетического и философского характера обсуждаются в **“Послании Епифания Премудрого тверскому епископу Кириллу”** XV в., в **“Послании иконописцу”** и **“Слове о почитании икон”**, приписываемых **Иосифу Волоцкому**, во многих сочинениях XVII в. (**“Об иконном писании”** протопопа **Аввакума**, **“Слово к люботщательному иконного писания”** **Симона Ушакова**, **“Трактат об иконописании”** **Иосифа Владимирова** и др.). Особую роль в становлении эстетики барокко XVII в. играют произведения **Симеона Полоцкого** и его последователей³⁹⁶.

Концентрированным выражением официальных эстетических установок русского средневекового общества являются постановления Стоглавого собора 1551 г.³⁹⁷, особенно глава 43 (**“Соборной ответ о живописцах и честных иконах”**), где даются рекомендации, касающиеся не только труда иконописцев, но и понимания творческого процесса как такового. Художественное творчество мыслилось не как праздная забава или произвольный вымысел на потребу меняющимся вкусам публики, но как высоко-нравственное служение идее, как духовный подвиг, требующий от художника полного отказа от мирской суеты,

молитвенной сосредоточенности, “смирennemудрия” и “превеликого тщания”.

Помимо теоретических существовали практические пособия. Для живописцев, например, были предназначены специальные справочные описания (“**Иконописные подлинники**”), содержавшие наставления по правильному каноническому изображению многочисленных святых, праведников и угодников христианского месяцеслова, которые переходили и в другие источники³⁹⁸.

Особое место занимала эстетика в формировании принципов художественного творчества. Высокий уровень древнерусской культуры, проявившийся в создании совершенных образцов зодчества, живописи, пластики, литературы, во многом объясняется влиянием эстетической мысли, которая хотя и не оформилась в качестве теоретической дисциплины, но имплицитно содержалась во всех сферах духовной и материальной культуры. Как отмечает современный специалист по средневековой и древнерусской эстетике В.В.Бычков, характерными чертами последней являлись “соборность, каноничность, софийность, духовность искусства”, которые приобрели “доминирующее значение в качестве опорных принципов эстетического сознания и в художественной практике”³⁹⁹.

3. Историософия

Одной из самых развитых частей общей структуры древнерусской мудрости было историософское отношение к бытию — то, что в современном языке называется *философией истории*. От первых летописных сводов, “Повести временных лет”, “Слова о законе и благодати” до “Политики” Юрия Крижанича, драматических размышлений старообрядческих авторов о пришествии Антихриста, во многих других источниках проступает философское осмысление истории⁴⁰⁰.

Наиболее ценно для выявления философско-исторической концепции начальное киевское летописание, отличающееся монументальностью изложения, стремлением собрать в целое разрозненный поток фактов и дать глубокомысленную оценку происходящему. Все, что имело познавательную ценность для древнерусского читателя — многочисленные предания, родовые легенды, выдержки из различных письменных источников, было включено в первые своды. Это придало киевскому летописанию XI—XII вв. общерусский характер, поскольку оно велось в столице единой Руси (такой же характер получит московское летописание XV—XVI вв. в период оформления идеологии централизованного Российского государства).

Лучшим и наиболее содержательным памятником общерусского летописания в эпоху Киевской Руси является **“Повесть временных лет”**. Созданная в начале XII в. Нестором, Сильвестром и другими авторами, она наряду с описанием конкретных исторических событий содержит философские размышления, выраженные в различной форме и легшие вместе с заимствованиями из византийских хроник в основу древнерусского осмысления истории⁴⁰¹.

В тексте первоисточника прежде всего обращает на себя внимание более широкий, по сравнению с предшествовавшим родоплеменным, исторический кругозор летописца. Авторы **“Повести...”** стремятся создать обширную картину торжественного хода мировой истории, органически вписав в нее историю своего народа: **“По потоупи три синове Ноеви разделиша землю, Сим, Хам, Афет. И яся въсток Симвови... Афету же яшася полунощныя страны и западныя... В афетове же части седятъ русь, чюдъ и вси языки... По мнозех же временех сели суть словени по Дунаевн, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска. И от тех словен разидошася по земле и прозвашася имены своимн, где седше на котором месте”** (ПВЛ, ч. 1, с. 9-11).

Набросав обширную панораму мировой истории, летописцы пытаются осмыслить сам ход ее развития. В ду-

хе религиозной установки своего времени они разделяют всемирно-исторический процесс на две несравнимые по значительности части, противоположные как ночь и день, как мрак и свет, как ложь и правда. Рождение Христа означало наступление новой эры. Вся предшествовавшая, более чем пяти тысячелетняя (согласно византийскому летоисчислению) история рассматривалась как введение к новой эре, как дохристианская предыстория собственно христианской истории.

Следует отметить, что наряду с метафизическим противопоставлением старого и нового миров в средневековой историографии содержится идея развития. Новому периоду в далеком прошлом предшествовало райское житие Адама и Евы как первобытный идеал безмятежного существования на лоне девственной природы; Христа называли “новым Адамом”, а вся история человеческого грехопадения была наполнена смутными поисками через пророков света истинной веры, призванной после драматической борьбы двух мировых сил — добра и зла — возратить роду людскому утраченное счастье.

После крещения Руси создается модель символической интерпретации скрытого механизма вселенской истории, призванная, с одной стороны, объяснить приход христианства как основополагающего события для восточнославянских племен и, с другой, дать религиозно-философскую интерпретацию исторического процесса. Основы были взяты из Библии и патристической литературы, углублены византийской историографией, обогащены колоритом местных традиций. Так возникает древнерусская философско-историческая концепция, представляющая собой один из вариантов соответствующего набора доктрин, разработанных в рамках европейской средневековой мысли.

Кроме утверждения оптимистической концепции мирового развития Средневековье создало новый тип исторического сознания путем конструирования упорядоченной структуры космоса. Вместо незамкнутой мировой истории

и хаоса бесконечной борьбы сил природы в русле концепции “вечного возвращения”⁴⁰² вводится начало мира (подразумевающее его конец), устанавливается точка отсчета в виде “дня творенья” и весь мировой процесс приобретает организованный характер — он развивается теперь согласно намеченному плану, установленному высшей инстанцией. Неуправляемый прежде хаос становится упорядоченной средой, мир превращается в обиталище, специально предназначенное для человека, как венца творенья.

Следующей важной упорядочивающей акцией было введение в сознание древнерусского человека категории “абсолютного времени”. С выбором точки отсчета от “начала мира” эмпирическое многообразие различных местных летоисчислений заменяется единым “абсолютным временем”, теперь вся история начинает послушно двигаться в намеченную сторону под мерный счет мирового хронометра. Это важное событие было зафиксировано в летописи под 852 г. **“В лето 6360, индикта 15 день, начаншю Мнѡхана царствовати, нача ся прозывати Руска земля ... Тем же отселе почнем и числа положим ...”** (ПВЛ, ч. 1, с. 17).

Таким образом русская история оказалась подключенной к мировой, а характерный для старой поры счет лет от начала княжения, стихийного бедствия или иного эмпирического факта сменился единым (по крайней мере для всех христиан) временем, на которое нанизывалась цепь следовавших друг за другом событий. Само летописание оказалось возможным благодаря введению “абсолютного времени”. В допетровской Руси в качестве такового было принято византийское летоисчисление, ведущее счет от “сотворения мира” (5508 до н.э.).

Наряду с идеальным “абсолютным временем” в летописании употреблялось и традиционное “эмпирическое время”. Кроме того, в рамках многочисленных фрагментов, имеющих законченное повествование, применялось характерное для литературных произведений локальное “художественное время”. Например, во фраг-

менте о княгине Ольге, представляющем миниатюрное житие, проходит вся жизнь этой героини. Употребление нескольких временных систем, соединенное с многостильным изложением, придает летописи мощное полифоническое звучание, на этой основе возникает присущий отечественному летописанию стиль “монументального историзма” (Д.С.Лихачев), сближающий его с эпосом древних. Категория времени в Средние века соотносилась также с понятиями вечности, пространственно-временного континуума, творения мира высшей духовной субстанцией⁴⁰³.

Принимая культурные дары Византии, Древняя Русь не приняла присущего клонившейся к упадку империи мрачно эсхатологического взгляда на мировую историю: “Пессимистическая философия Екклезиаста не нашла себе отражения в литературе Киевской Руси: в молодом государстве не было почвы для восприятия этой философии”⁴⁰⁴. Полная жизненных сил, ощущавшая иные предчувствия, молодая Русь как бы предвидела свое великое будущее, и это предвидение наполняло ее сыновей чувством большого исторического оптимизма, прекрасным памятником которого является “Слово о законе и благодати” Илариона.

Но позднее — в эпоху монгольского нашествия, ближе к 1492 г., когда согласно христианскому летоисчислению истекло седьмое тысячелетие от “сотворения мира”, при разорении страны в “Смутное время”, в период религиозного раскола и начавшихся в конце XVII в. насильственных петровских преобразований — эсхатологические мотивы стали звучать в русской мысли. В рамках общей историко-философской концепции возможно выделение различных ее нюансов в зависимости от идейных источников, на нее повлиявших⁴⁰⁵.

От прежнего языческого видения мира перешла в средневековое сознание идея о связи исторического процесса с мировым космосом. Эта своеобразная “онтологизация ис-

тории” породила, в свою очередь, глубоко историческую концепцию онтологии, в которой сам мир понимался как нечто, имеющее начало и развивающееся во времени.

О зависимости человека от космоса говорит сама идея иерархического строения Вселенной, но ярко зримыми впечатляющими знаками причастности человечества к мировому универсуму служат постоянно упоминаемые в летописи удивительные явления, называемые “знамениями”: “В лето 6572 ... В си же времена бысть знаменье на западе, звезда превелнка луче имущи акү кровавы, съходящи с вечера по заходе солнечнем и пребысть за 7 дней. Се же проявляше не на добро, посемь бо быша усобице многы и нашествие поганых на Русьскую землю, си бо звезда бе акы кровава, проявляющи крови пролитие” (ПВЛ, ч. 1, с. 110).

Далее летописец подробно описывает, какие бывают знамения, приводит многочисленные свидетельства из древней истории. Таким зашифрованным символическим образом человек Средневековья пытался выразить отношение своего эмпирического бытия к мировому космосу, установить взаимосвязь между социальными и природными явлениями. Несмотря на их кажущуюся наивность эти попытки являются свидетельством ищущей мысли человека того времени, стремившейся постигнуть закономерности мирового развития. В наше время подобные идеи будут развиты на данных науки в концепциях Н.Федорова, К.Циолковского, А.Чижевского и других представителей “русского космизма”.

4. Осмысление социума

Весьма развита была на Руси *политическая философия*, имеющая самые разнообразные оттенки. К ней можно отнести господствовавшие доктрины вроде концепции “Москва — Третий Рим”, политические программы Ивана Грозного, Андрея Курбского, Юрия Крижанича, послания различных лиц правителям страны, политические

документы вроде решений соборов, юридические акты наподобие “Русской правды”, судебников, кормчих и т.д.⁴⁰⁶. Древнерусская публицистика, связанная прежде всего с обсуждением общественно-политических проблем развития Руси, занимает одно из ведущих мест в отечественной средневековой философии⁴⁰⁷.

Одной из наиболее устойчивых, доживших до нашего времени политических доктрин является концепция “Москва — Третий Рим”. Она имеет давние истоки. Уже в начальном русском летописании, в “Слове о законе и благодати” и других источниках раннефеодальная держава с центром в Киеве сравнивалась с Византийской империей, а великий князь Владимир — с равноапостольным императором Константином. Царьград, ставший столицей Восточной Римской империи, особенно после разделения христианства на православие и католицизм, все чаще стал именоваться “Вторым” или “Новым” Римом, причем подчеркивалось единство его политической и сакральной власти. После захвата турками Царьграда в 1453 г. в российском обществе формируется во все более устойчивую концепцию идея о перемещении политического и духовного центра восточно-христианских стран и народов в Москву, что привело к официальному утверждению в XVI в. доктрины “Москва — Третий Рим”.

Сложный комплекс идей и круг памятников, связанных с этой доктриной, исследовался многими русскими дореволюционными (М.А.Дьяконов, И.Н.Жданов, В.О.Ключевский, П.Н.Милоков), послереволюционными (М.Н.Тихомиров, Н.С.Чаев, А.А.Зимин, Р.П.Дмитриева, Н.В. Сеницына), зарубежными (Х.Шедер, В.Медлин, Ф.Кемпфер) авторами. Из последних исследований можно выделить работы историка А.Л.Гольдберга, связанного с данной темой свою докторскую диссертацию⁴⁰⁸. С 1981 г. В Риме функционирует постоянный ежегодный международный семинар историков, посвященный трем мировым столицам⁴⁰⁹. Одно из его заседаний состоялось

в Москве в 1986 г.⁴¹⁰. Материалы семинара публикуются в серии “Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi”.

Не касаясь спорных вопросов, отметим некоторые особенности становления концепции “Москва — Третий Рим”. В “Изложении пасхалии” митрополита Зосимы, относящемся к 1492 г., когда стал составляться новый календарный цикл праздников после несостоявшегося “конца света”, во вступительной ее части проступает идея Москвы как “нового града Константина”. Почетные сравнения великих князей с римскими и византийскими монархами были и ранее, но впервые в данном памятнике проступает идея противопоставления Москвы Константинополю и идея о перемещении центра государственности и правой веры в Россию: “... и будет первн последни и последни первн”⁴¹¹.

Сама концепция была сформулирована в посланиях **старца Филофея** около 1520—1530 гг. Он отвергает притязания латинян на незыблемость вселенской власти Рима, перешедшей от языческих императоров к католическому первосвященнику. Гибель Византии объясняется им отступничеством греков, пытавшихся вступить в унию с католиками ради спасения своего отечества от турецкой опасности. Так пали оба Рима, а их роль перешла к Московскому царству, как оплоту православия и центру политической независимости от турецкого султана и римского папы. Москва стала “Третьим Римом”, а четвертому “не бывать”⁴¹².

Следует заметить, что доктрина “Москва — Третий Рим” не была чем-то необыкновенным. Напротив, в средневековой христианской историографии концепция “Roma aeterna” (“Рима вечного”) и связанного с ней представления о переносе центра мировой власти на другие политические образования была популярна у многих народов. Достаточно вспомнить Священную Римскую империю Габсбургов, великодержавные идеи французских, испанских и других придворных идеологов. Новым Римом на-

зывали в Средние века польскую столицу Краков и болгарскую Велико Тырново. В западной литературе нередко связывают доктрину Филофея с извечным якобы стремлением России к мировому господству⁴¹³, которое унаследовал СССР, сделавший Москву столицей “Третьего Интернационала”.

И в современной России, восстановившей в качестве государственного герба двуглавого орла, заимствованного у Византии и украшенного имперскими атрибутами власти (скипетр, держава, три короны), некоторые проникательные исследователи и политики усматривают новое продолжение старой теории. Но ведь нечто подобное можно сказать об американском, германском, польском орлах. Речь идет здесь скорее всего об устойчивости государственной символики, к которой стремится каждый народ. Заметим, что советский герб, на котором был изображен весь земной шар под сенью серпа и молота, носил более амбициозный характер. С одной стороны, он отражал идею мировой революции, с другой — создание колоссального союза возможно большего числа социалистических республик.

Доктрина “Москва — Третий Рим” носила не столько гегемонистский характер, сколько была ответом на притязания папского престола, германских императоров, влиятельных правителей крупнейших государств Европы, пытавшихся доказать свое политическое первенство. Объективно концепция Филофея способствовала подъему национального самосознания, укреплению политического единства и утверждению равноправия России среди европейских держав. В последующие века отечественной истории она в преобразованном виде получила различные интерпретации от мессианизма в почвенническом духе до великодержавной доктрины о всемогуществе русского царизма, нередко вызывая опасения у своих ближайших соседей.

Концепция “Москва — Третий Рим”, органически вросшая в идеологию Российского государства, просле-

живается и в XVII столетии. В цикле повестей об основании Москвы осмысливается ее историческое предназначение: “**Вся ѹбо христiанская царства в конец приидоша и снидошася во єдино царство нашего гсуддаря, по пророческим книгам, то єсть Россійской царство: два ѹбо Рима падоша, третiй же стоит, а четвертому не быти**”⁴¹⁴.

Эта традиционная идея русской государственности была переосмыслена в Новое время. При Петре Великом основанная им северная столица так же воспринималась как “Новый Рим”, как “град святого Петра” (в противовес Риму с престолом св. Петра — центру католицизма), как светская столица Российской империи⁴¹⁵, в то время как роль сакрального центра оставалась за Москвой, а древнейшего очага отечественной государственности и культуры — за Киевом.

Проблемы общественного устройства и путей развития России стоят в центре такого цикла памятников как “**Переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского**”⁴¹⁶. Если самодержец, просвещенный тиран, “русский Нерон”, выступал за абсолютистскую, ничем не ограниченную монархию, то бежавший в пределы Речи Посполитой опальный князь отстаивал идею “святорусского царства”, основанного на соблюдении законности, признании прав родовой знати и координации действий царя духовными и земскими соборами. Царь аргументировал свою позицию ссылками на историю, в том числе на авторитарное правление римских императоров.

Принципиальный спор двух политических линий был разрешен историей: в России упрочилась самодержавная форма правления со всеми вытекающими отсюда последствиями⁴¹⁷, в том числе “чреватом потрясениями” избрании новой династии Романовых⁴¹⁸. Но не следует думать, что программа, предлагаемая Курбским, была более перспективной. Пример Речи Посполитой, где самовластный сейм парализовывал королевское правление, является лучшим тому подтверждением. Раздираемая внут-

ренными противоречиями, она в XVIII в. была разделена между могущественными монархиями России, Австрии и Германии. Но и три великие империи распались после I мировой войны, продемонстрировав уже в XX в. свою историческую обреченность.

5. Макрокосм и микрокосм

В переводных и оригинальных произведениях письменности, в памятниках искусства, в народных представлениях, сохранившихся с незапамятных времен, проступают представления о мире и человеке, разнообразные натурфилософские, космогонические и другие идеи, которые можно свести в своеобразную древнерусскую *онтологию* как представления о мироздании (макрокосме) и человеке (микрокосме), о мире чувственно воспринимаемом и идеальном, зримом лишь “очами духовными”. Сочинения патристики, переводные сборники типа **Изборников 1073 г.** и **1076 г.**, многочисленные памятники апокрифической литературы, подобные натурфилософскому сочинению **“Галиново на Ипократа”** или **“Аристотелевым вратам”**, народные предания вроде **“Голубиной книги”** и **“Свитка Иерусалимского”**, многие другие источники содержат древнерусские представления о мире и человеке⁴¹⁹.

Натурфилософские представления, отличные от традиционного и ограниченного местным кругозором языческого мировосприятия, стали складываться на Руси после перевода на славянский язык наиболее значительных произведений, рассказывавших о строении космоса, о разнообразии животного и растительного мира, о происхождении природных явлений.

Одним из основных сочинений подобного рода была **“Палея”**, книга, раскрывавшая смысл ветхозаветной истории согласно средневековой космологии и историографии. Она имела две разновидности — **“Палею толковую”** и **“Палею историческую”**. Интерпретация природных яв-

лений и исторических событий в этом памятнике дается с целью неперемного нравственного назидания⁴²⁰.

Та часть “Палеи”, в которой повествуется о сотворении мира, о происхождении Солнца, Луны, Земли, растений, животных и человека, содержит характерные для раннего Средневековья космологические и натурфилософские воззрения. Первым делом, согласно “Палее”, Господь сотворил “световую материю”, отделив свет от тьмы, а затем разделил “оно на солнце, иножь на луну, иножь на звезды”. Причем эта “световая материя” называется огнем, пламенем, или огненными духами, ангелами: “Первое сотвори ангелы своя, дүхи и слүти своя, огонь пламян”⁴²¹.

Более или менее правильные представления о Вселенной имеют характер догадок, основанных на практическом опыте и построенных по методу аналогии с имеющимся и доступным проверке знанием. Так, например, о звездах говорится, что хотя они кажутся небольшими по размерам, на самом же деле они могут быть весьма велики. В доказательство приводятся рассуждения о том, какими малыми с высокой горы кажутся люди, стада животных и корабли на море.

Ценная информация, содержащаяся в “Палее” двух видов (равно как и в других вербальных источниках), не сводится только к письменному тексту. Большой интерес имеет изобразительный материал. Например, в ГИМе хранится список “Палеи Толковой” 1477 г., созданной в Пскове дьяком Нестором (Син., № 210). Форматом в лист, на 584 листах, написанная красивым полууставом в два столбца, великолепная рукопись содержит десятки миниатюр, иллюстрирующих историю миротворения от создания Солнца, Земли, звезд, сотворения Адама и Евы до дней последних с изображением кончины мира по 3-ему слову из “Шестоднева” Севериана Гевальского⁴²².

Первым шести “дням творенья” как символическому прологу и смысловой завязке всей последующей истории человечества отводилось большое место в средне-

вековой литературе. Существовали специальные произведения, посвященные этой теме, называвшиеся “Шестодневами”. Особой популярностью на Руси пользовался “Шестоднев” Иоанна Экзарха Болгарского⁴²³.

Критически относясь к “пръвым философам и физиологом”, выдвинувшим концепцию о строении мира из 4-х элементов, Иоанн обличает и манихейское обожествление природы в духе языческого пантеизма: “Да душа ли есть земле, да и пүсти мысли манихей и спърү имүть, дүше влагающе в землю”. Разбив концепции предшественников христианства, экзарх в противовес неустойчивому многообразию противоречивших друг другу воззрений пропагандирует единое монотеистическое понимание мира на основе идеальной субстанции⁴²⁴.

Средневековому сознанию был чужд отстраненно-объективистский взгляд на мир. Природа, согласно ему, существовала не изначально, но была создана специально для блага человека, как его обиталище и кладовая: “Человек рисуется Иоанну экзарху как “властелин всему”, резко противостоящий природе. В соответствии с телеологической концепцией Аристотеля, заимствованной им через Василия Великого, Иоанн показывает, что все, что существует, существует только ради человека”⁴²⁵.

Помимо этической интерпретации бытия средневековые натурфилософы считали “благообразие” и “лепоту” мира свидетельством гармонии мироздания, внося тем самым эстетический элемент в натурфилософское знание⁴²⁶. Иоанн считает, что зрение дано человеку не только для практической пользы, но и для любования красотой мира: “... яко же две очи имети, на потребү и на лепотү”. Так объяснялась бинокулярность человеческого зрения. В целом “Шестоднев” является наиболее фундаментальным натурфилософским сочинением в славяно-русской письменности⁴²⁷.

В основе древнерусской натурфилософии лежали библейская концепция миротворения⁴²⁸ и античное учение о

стихиях⁴²⁹. Синтез этих доктрин прослеживается во множестве памятников, начиная с “Шестоднева”, “Палеи”, Изборников 1073 и 1076 гг., патристических сочинений и кончая авторами XVII в. (Симеон Полоцкий, Юрий Крижанич, Милеску Спафарий).

Учение о стихиях, которое рассмотрено выше при анализе апокрифа о сотворении Адама, появившись уже на самом раннем этапе развития отечественной культуры, в дальнейшем широко распространилось в древнерусской литературе, нашло свое отражение в медицине, в космологии, в памятниках живописи и других сферах деятельности. Живописной иллюстрацией этой натурфилософской концепции служит миниатюра XVII в. из собрания БАН⁴³⁰. По углам листа в круглых медальонах помещены две “мужские” стихии вверх (огонь и воздух) и две женские фигуры вниз (вода и земля), символизирующие соответственно “женские” стихии: подобная традиция разделения стихий сложилась еще в античности. В центре листа располагается поле, возделываемое людьми, над ним возвышается град, а вся картина служит образцом гармоничной земной жизни.

Космический характер носил акт создания человека, ибо Вселенная была предназначена именно для него. “Егда помысли Бог сътвори человека, тогда призвал высоту и широту и глубину, часть от юга, часть от востока, часть от запада, часть от полунощи”, — так в рукописи XVI в. описывается сотворение Адама от трехмерного пространства и от четырех сторон света⁴³¹. Вселенский характер создания первого человека проявился в составлении его имени от первых букв слов, означавших в древнегреческом языке 4 стороны света: ἀνατολή (анатолэ — восток), δύσις (дисис — запад), ἄρκτος (арктос — север), μεσημβρία (месеμβрия — юг). Это обстоятельство, по мнению ряда исследователей, указывает на греческое происхождение цикла апокрифов о сотворении Адама⁴³². Средневековое сознание, стремившееся всюду, даже в словах, обнаруживать

тайный сокровенный смысл и символически его расшифровать, проявляло себя и в столь характерных для него лингвистических изысканиях. Подлинная этимология имени Адам уходит в лексику древнейших языков Востока (шумерское *ada-mu* — “мой отец”, ассирийское *admu* — “сын” и др.)⁴³³.

Тщательное изучение памятников древнерусской культуры дает новые материалы по истории натурфилософии. Так в последнее время исследователем Н.К.Гаврюшиным было обращено внимание на трактат “**О небеси**” (рукопись сер. XV в. ГИМ, Син., № 951), который является “самым полным из всех доселе известных древнерусских сочинений специальным сводом космологических, астрономических и метеорологических знаний”⁴³⁴. Его источниками являются фрагменты “Шестодневов” Георгия Писиды и Иоанна Экзарха Болгарского, “Толковой Палеи”, “Тетрабиблиона” Клавдия Птолемея, “Диалектики” Иоанна Дамаскина и др. Устанавливается его связь с трактатом византийского богослова и ученого XI в. Евстратия Никейского⁴³⁵. В целом древнерусская космология представляла собой разновидность общеевропейской средневековой, соединявшей библейские идеи о миротворении с элементами античных учений. Устройством мироздания является одной из самых волнующих тем со времен греческой натурфилософии до современных космогонических и космологических теорий⁴³⁶.

Развитой в древнерусской культуре была отрасль знания, которую можно назвать *философской антропологией*. Она представлена как переводными сочинениями, в которых осмысляются различные стороны человеческого поведения и три части его естества: духовная, душевная и телесная (творения отцов церкви, “Пчела” и ей подобные сборники афоризмов, “Диоптра” Филиппа Пустытника, “Апофегмата” Беньяша Будного, “Проблемата” Анджея Глябера, “Анатомия” Андрея Везалия), так и творениями митрополита Никифора, Нила Сорского, Максима Грека, комментариями Лихудов к трактату Аристотеля “О душе”, во-

шедшими в их учебник по психологии, медитативными наставлениями древнерусских подвижников и другими собственными русскими источниками⁴³⁷. Теоретические основы были взяты из патристики⁴³⁸.

В упоминавшейся выше “Толковой Палее” присутствуют интересные физиологические и психологические рассуждения о характере человека, связываемом с видом и строением отдельных органов. В частности утверждается, что если у человека глаза средние по размеру, то он добр; если впалые, обладает остротой мышления, если мигающие, то непостоянен и т.д. В духе библейской версии о сотворении Евы из ребра Адама истолковываются отношения между мужем и женой: **“И от ребра творить мужевн жену да не предвознесетс над мужь жена, понеж от мужеска ребра створена есть... да покрывает и хранить рука мужска ребро свое”**. Душа человеческая объясняется бессмертной и вечной, в то время как души животных и птиц связаны с телом и почивают вместе с ним⁴³⁹.

В Изборнике 1073 г. проводится идея о строении человеческого тела из тех же 4-х элементов, которые составляют природу. Душа и тело понимаются как две различные основы, соединение которых составляет сущность человека. Душа при этом выступает как высшая, движущая и руководящая сила, она же является носителем мышления и нравственности. Соединение с телом огрубляет душу, утяжеляет ее, передавая ей плотские побуждения, болезни и страдания. Концепция психофизического параллелизма трактуется в духе примата души над телом. Душа, руководя телом, как бы “помышляет” над всем поведением человека, тело же, и особенно руки, есть орудие реализации задуманного в уме: **“Яко же бо един есть человек, имать две естестве в себе, до по иному помышляеть, по иному же ли помышленье действуєт, душею бо разумное помыслив ... руками помышление скончивает”**⁴⁴⁰. Эта концепция представляет собой отражение философско-антропологической доктрины отцов церкви⁴⁴¹.

Одним из ценнейших источников по философской антропологии является “Диоптра” Филиппа Пустынника. “Смело можно сказать, что ни одно из переводных и оригинальных сочинений, составлявших древнерусскую литературу, не давало такого количества знаний о человеке как “Диоптра”⁴⁴². Взволнованный диалог Души и Плоти раскрывает сложную диалектику их взаимоотношений от акта сотворения человека, последующего грехопадения, современного состояния и неясного пока грядущего.

Душа представляется Филиппу состоящей из трех частей: разумной, эмоциональной и волевой. Ее свойства определяются не только преобладающим божественным влиянием, но и определенным действием материальных сил (4-х элементов природы) и внешних обстоятельств (естественных условий существования тела, в которых пребывает данная душа). Тело человека смертно. Душа, отделившаяся от тела в момент его кончины, существует вечно. Весь период земной жизни она подчиняется естественным условиям и воле человека. В силу этого ее судьба зависит от внешних обстоятельств и человеческого выбора. Добродетельная жизнь ведет к вечному блаженству в раю, порочная — к вечным мукам в аду. Важной является та мысль, что человек наделен свободой воли, она дарована ему высшими силами.

Интересно в антропологическом отношении самое крупное и содержательное творение **Нила Сорского** — “Устав”⁴⁴³. Этот ценнейший источник отечественной философской, этической и психологической мысли начинается с предисловия, в котором мыслитель приводит размышления почитаемых авторитетов (Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и др.) о “делании сердечном и мысленном блюденни и умном хранении различными беседами”. Главная мысль предисловия — “от сердца исходят помышления зла и сквернят человека”, и потому борьбу со злом нужно начинать с очищения своего сознания. В этом состояла одна из целей исихастской

практики, одухотворявшей плоть и возвышавшей ее с помощью фаворского света⁴⁴⁴.

В основном тексте проводится тонкий психологический анализ возникновения страстей в душе человека. Нил Сорский выделяет 5 стадий формирования страсти. “Прилог” представляет первоначальное впечатление, возникающее в душе независимо от желания человека “образ прилучившагося”. Следующая стадия — “съчетание”, на уровне которого возникает заинтересованность в данном образе. Третья стадия называется “сложение” как начало привязанности. Затем следует “пленение” как подчинение уже внедрившемуся в сознание образу. Если же “пленение” из временного становится постоянным, то наступает заключительная стадия — “страсть”. Учение о страстях русского исихаста не является вполне оригинальным. В своей основе оно заимствовано у Иоанна Лествичника из его творения Κλίμαξ (Лествица), отчасти у Григория Паламы и, возможно, из творений Иоанна Кассиана Римлянина, основателя монашества в Галлии (De coenobio institutis)⁴⁴⁵.

В пятой главе Нил Сорский рассматривает учение, связываемое с именем Нила Синайского, о восьми пороках, порождаемых дурными страстями: чревоугодии, блуде, сребролюбии, гневе, печали, унынии, тщеславии, гордости. Восьми порочным страстям должно противопоставить восемь добродетелей: пост, целомудрие, нестяжательство, милосердие, веру, терпение, скромность, смирение. Сочинение “**О восьми помыслах**” было весьма популярно на Руси.

6. Гносеология и логика

Прослеживаются в древнерусской письменности памятники с *гносеологическим* содержанием. Здесь можно выделить группу произведений, в которых истолковывались принципы понимания эзотерического содержания трудных для восприятия образов, символов, притч. Мно-

гим древнерусским авторам принадлежат толкования на отдельные сюжеты из канонической и апокрифической литературы. Идеи о познании мира, Бога и человека различными способами содержатся в концепциях чувственного и духовного познания Кирилла Туровского, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Зиновия Отенского, Симеона Полоцкого.

Ценно в философском отношении **“Послание Никифора к Владимиру Мономаху о посте”**⁴⁴⁶. Данный источник примечателен тем, что является одним из самых ранних древнерусских текстов, где имеются рассуждения о познавательных способностях человека, связанных с психологией личности.

Для раскрытия сложной диалектики человеческого сознания Никифор обращается к античному учению о трех частях души в христианской его интерпретации: **“Та душа от трин части есть... словесное, и яростное, и желанное”**. **“Словесное”** означает разумное начало в человеке, первичное по отношению к остальным. **“Яростное”** выражает чувства, страсти, эмоции, ту стихийную силу, которая дает жизненную энергию человеку. **“Желанное”** представляет собой волю, целенаправленность действий.

Тричастная душа, управляющая телом человека, **“по всему телу действует пятью слуг своих, рекше пятию чувствами: очима, слухом, обонянием... вкушением и осязанием”**. Таким образом, традиционное учение о пяти органах чувств и пяти видах чувственного познания, принятое и в современной науке, было известно древнерусскому человеку по крайней мере с начала XII в.⁴⁴⁷

О зрении митрополит пишет: **“И видение убо есть чувственное верно, и его же видить, аще не без ума, то верно видим”**. Если пользоваться *зрением* с умом, то оно является одним из наиболее надежных источников познания, чего нельзя сказать о *слухе*. Размышляя о различии зрения и слуха, мыслитель приходит к следующему гносеологическому принципу: **“И подобает яко единому**

внящему очима веровати, слуху же не веровати, ни не веровати, но испытанием и судом многом творити слышима: ти тако износити ответ”. Следовательно, знание, воспринятое на слух, нуждается в тщательной проверке: лишь после многократного испытания можно сделать вывод об истинности или ложности его.

Дело здесь заключается не только в ограниченности слухового восприятия, но главным образом в том, что познающий субъект, не имея возможности увидеть, осязать и почувствовать непосредственно сам, вынужден пользоваться сведениями, полученными от других людей на слово, на слух. И если человек сам себя обманывать не будет, то другие люди по различным причинам вполне могут ввести его в заблуждение. В этом заключается основная причина недоверия Никифора к “слуху”, понимаемому как опосредованная информация, передаваемая через звучащую речь. Эти рассуждения древнерусского автора чем-то напоминают мысли Френсиса Бэкона об “идоле рынка” (или площади), порождающем искажения, которые “тягостнее всех” и “проникают в разум вместе со словами и именами”⁴⁴⁸. Никифор называет ложное мнение “пакостью душевной”.

Представляют интерес гносеологические взгляды **Артемия Троицкого**, осужденного как еретика на соборе 1553 г., на познание человека, которые близки к исихастской концепции⁴⁴⁹. Процесс постижения бытия он считал бесконечным: “... премудрости путешествию нет конца”. Ложное мудрствование стремящегося к самоутверждению ума Артемий отделял от стремления к истине бескорыстной души: через “смирненную мудрость” она восходит к горней Премудрости, для чего необходимы сосредоточение духовных сил, оздоровление души и тела, нравственное самосовершенствование. Вместо праздных велеречивых бесед следует возлюбить “благое безмолвие” и удалиться в уединенный скит: “**Инок премудрый спешит в селение безмолвно, в еже сотворит плод жизни**”. Артемий вы-

делял в человеке три начала: плотское (“преестество”), душевное (“естество”) и духовное (“вышеестество”).

Многоаспектное влияние на древнерусскую гносеологию оказал **Максим Грек**, считавший, что познание возможно различным путем. Он не отрицает методов “окружных наук”, признает пользу логики, пытается классифицировать термины и понятия; но высшим видом познания считает непосредственное приобщение к истине, ощущение ее не одним лишь рассудком и даже разумом, а всем существом человека⁴⁵⁰. Жить в истине, думать в истине, творить в истине, слиться с ней в одно целое — такова высшая цель мыслящего существа, но не всякому человеку она доступна, не спокойным созерцанием и комфортным житием она достигается. “Мысль от плоти обуздати” можно лишь ценой великого духовного напряжения, путем тяжких испытаний души и тела, что на себе пережил преподобный, “зарю Духа облистает” и “неведением омраченна сердца человек светом благочестия просвещая”, как поется в тропаре, составленном в его память⁴⁵¹.

Со всей силой испытал это Максим в пору своего заточения в Иосифо-Волоколамском монастыре. Брошенный в темную келью, он в слезах и муках находит единственное утешение — Истину, ради которой можно перенести все. Углем на стене он пишет канон Параклиту, духу истины и утешителю (Παράκλητος). “Иже свыше крепостню, изнемогшее печалию, утверди сердце мое, и возбуди мысли моя”, — взывает узник. “Прииди един ко единому, зане един есть, яко же видим”, — умоляет инок, надеющийся на поддержку истины, ради которой он пострадал и которая приходит не в шумных соборищах, но является жаждущим ее наедине. Общение с истиной — глубоко интимный и сокровенный процесс.

В средневековой литературе часто употребляется слово “сердце” в гносеологическом плане. “Собирая мысли благие в сердце своем”, “вложи Бог мысль в сердце”, “омрачил дьявол сердце”, “злую мысль в сердце смыслив”, “просветив

сердце свое” — эти почерпнутые из древнерусских текстов выражения показывают особое представление о процессе познания, в котором эмоциональному началу отводится значительная, если не доминирующая по сравнению с рассудком, роль. Эта концепция кардиогности, малоисследованная в нашей философской литературе, имеет немалое значение для понимания особой линии в гносеологии, считает В.Бистерфельд⁴⁵². Ему вторит Х.-Г.Гадамер, рассматривающий концепцию Августина *verbum cordis* (слова сердца), когда “внутреннее слово” оказывается зеркалом и образом Слова Божия⁴⁵³.

От сердца неотделима *любовь*, их гносеологическая связь состоит в том, что любовь вдохновляет сердце, а сердце просветляет разум. Как говорит Августин, “мы познаем в той мере, в какой любим”. А для Паскаля “любовь” (“сердце”) прокладывает разуму дорогу к вещам и людям”⁴⁵⁴. Объединяющая мир “любовь” Эмпедокла, вдохновляющий на познание “эрос” Платона, “сердце” Фейербаха как средоточие человеческой сущности, выражают то уважение к эмоциональному содержанию процесса познания и жизнедеятельности человека, которое порою забывается в рассудочных концепциях гносеологии. Максим ставит любовь “превыше всего”, часто упоминает о ней, считает, что подлинное познание возможно не “хитрословным высокоумием”, а “нелицемерною ко всем человеком любовию”.

Нельзя обойти вниманием и то, что познание связывается в Средние века с Христом, осмысленным в патристической литературе как воплощенное Слово, как столь полисемантически толкуемый в греческом языке Логос. Максим говорит, что это не “прост некто мудрец мира сего ... но ниже есть ипостасная Бога и Отца Премудрость”. Истина как бы сошла на землю, шествовала между людьми, исцеляла от болезней, освобождала от тяжкого гнета социальной несправедливости. По словам евангелиста Иоанна, “и познаете истину, и истина сделает вас свободными”

(Иоан.,8,32). Это был сознательный уход в духовную сферу, который не делал людей счастливее в материальном отношении, но помогал переносить тяжесть существования в “безмерно горьком мире” (Данте).

В подобных условиях получает особый гносеологический и социальный смысл *безмолвие*. Афонец пишет, что нужно “молчание любить”, “сокрывать в мысли своей” самые заветные думы, но “делом всегда исполняеши та прилежно”. Средневековое безмолвие имеет свой глубокий семантический смысл, ибо оно, по тем представлениям, лучше всего приобщает к истине, отвлекая от суетного многоречия и трескотни словесной: “Сего ради бегай собраний миромудренных, молчанне же, удобнее соединяющеся Богу, возлюби всегда”.

Присутствуют в древнерусских источниках и *логические* идеи. Особенно значительно представлена перипатетическая традиция, начиная с “Диалектики” **Иоанна Дамаскина**, некоторых статей “Изборника 1073 г.”, а также “Логики Авиасафа” и “Книги, глаголемой логика”, которыми пользовались новгородские еретики в XV в., включая переводы и сочинения по логике Андрея Курбского и его сотрудников и заканчивая курсами по логике, которые читались в Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академиях⁴⁵⁵. Известна по древнерусским спискам и “Логика Маймонида”⁴⁵⁶.

Несколько логических произведений, принадлежащих **Андрею Курбскому**, “позволяют говорить об их авторе как первом русском ученом в области логики”⁴⁵⁷. При переводе “Диалектики” Иоанна Дамаскина князь Курбский присоединил статью “От другие диалектики **Иоанна Спаньинбергера** о силлогизме вытолковано”, представляющую переработанную выдержку из сочинения “*Erotemata trivii*” немецкого автора Иоганна Спаненберга, ученика Лютера⁴⁵⁸. Это произведение стало первой русской печатной книгой по логике, опубликованной в Вильно в 1586 г. Известно также сочинение Курбского, называе-

мое **“Сказ о лоике”**, представляющее не только логическое, но также историографическое (по гносеологии) произведение.

Кроме указанных двух статей Курбского Н.К. Гаврюшин атрибутирует ему еще два относительно самостоятельных сочинения: **“На дщицу кафегорий”** и **“Сказание о древе Порфирия”**. Первое поясняет логический квадрат и выступает как дополнительный перевод из Спаненберга, а второе содержит объяснение известной схемы греческого логика по разным источникам.

Гносеология представляет собой познание самого процесса познания, в силу чего она является самой сложной разновидностью философского знания. Однако процесс ее развития начинается, не дожидаясь, когда философия достигнет законченных форм; первые элементы теории познания возникают вскоре после появления мысли как таковой и процесс формирования гносеологии идет параллельно с процессом развития философского знания в целом, но с некоторым отставанием: “Знание выступило объектом философской рефлексии еще в древности”⁴⁵⁹.

7. Varia

Кроме отраслей философского знания, простиупающих довольно отчетливо в общей структуре древнерусской мысли, в ней присутствуют также в имплицитном, дисперсном, эмбриональном виде иные разделы философии и близкие ей дисциплины, выступающие в современных условиях в более ярко выраженном и дифференцированном виде.

1. В древнерусской среде по мере накопления философских идей формируются некоторые представления о развитии мировой мысли, возникает то, что можно назвать элементами *историко-философского* знания. Складываются определенные тенденции в оценке античной, восточной, возрожденческой, западной философии, дела-

ется упор на преимущественное изучение имевшей наиболее высокую оценку патристической философии. Были известны и по-разному оценивались философы условно называемого материалистического направления (Фалес, Демокрит, Эпикур), но наиболее ценились из классиков философии Платон и Аристотель⁴⁶⁰. Существовало на Руси и отрицательное отношение к изучению философского наследия, что тоже представляет особую историко-философскую позицию.

Как отмечает М.В.Шахматов, “наиболее близкими к христианству по своему мировоззрению из античных философских направлений, или легче всего поддающимися христианской обработке, были стоицизм, неоплатонизм и перипатетизм”⁴⁶¹.

Из стоиков были известны Зенон, Хрисипп, но наиболее Эпиктет. “Энхиридион” последнего был, по мнению Д.М.Буланина, “единственным до XVII в. переводом произведения классической философии”⁴⁶². Перевод с комментариями Максима Исповедника был сделан в Болгарии в X в. деятелями Преславской книжной школы и сохранился в 8-ми восточнославянских кодексах XIII—XVIII вв., среди которых есть имеющийся в ГИМ⁴⁶³. Это исключительное явление в славяно-русской православной традиции, ибо в подавляющем большинстве творения античных авторов, их идеи и концепции доходили в фрагментарном, переименованном виде по вторичным источникам вроде “Пчелы”, Хроник Георгия Амартола и Иоанна Малалы и других переводных сочинений⁴⁶⁴. Причина полного перевода и популярности “Энхиридиона” заключалась в том, что он под пером Максима Исповедника превратился в памятник учительной монашеской литературы аскетического характера и под названием “*Ботницы*” (Стоглавие) получил довольно широкое распространение.

В древнерусских источниках упоминается также “Сказание о стоических философах”; известно о попытке перевода А.Курбским “Paradoxa stoicorum” Цицерона, в ка-

талоге одной из монастырских библиотек значился труд Сенеки “О всяких делах” и т.д.

Наиболее глубокий интерес был к Платону и платоновской традиции. В Хронографе 1512 г. в главе “**О еллинских мудрецах**” Платону посвящен особый параграф (ПСРЛ, т. XXII, ч. 1, с. 128-129). Его высказывания часты в “Пчеле”, Шестодневах, Азбуковниках, ссылки на него постоянно встречаются в различных текстах, даже в монастырских обиходниках. Как писалось в одном из них: “**Платон премудрец, Аристотель ревнитель закону ... Галин врачеству сказатель**”.

Аристотелевской традицией на Руси занимался В.П.Зубов⁴⁶⁵, который установил, что к перипатетической традиции было уважительное отношение как к “логической мудрости” и политической философии, однако сочинения Аристотеля доходили в христианской интерпретации, сам он нередко именовался “преподобным”. К влиянию аристотелизма католического типа отношение было полемически отрицательным, но вместе с тем именно такой аристотелизм в XVI—XVII вв. начинает активно внедряться через сеть коллегиумов, братских школ и академий сначала на Украине и в Белоруссии, а затем и в России.

Из новейшей литературы следует выделить исследование В.Райэна, в частности его статью “Аристотель и Псевдо-Аристотель в Киевской и Московской Руси” в составе коллективного исследования “Псевдо-Аристотель в Средние века: Теология и другие тексты”⁴⁶⁶. Он пишет: “Суммируя, Аристотель был известен в Киевской и Московской Руси преимущественно по “Александрии” и историческим фрагментам. Из немногих текстов, атрибутируемых Аристотелю в России, только переводы из “Метеорологии” и части “Физики” являются подлинными”⁴⁶⁷. Из приписываемых Стагириту сочинений в допетровский период имели хождение “**Аристотелевы врата**” (“**Тайная тайных**” — “**Secretum Secretorum**”), “**Проблемата**”, “**Экономика Аристотелева**” и некоторые другие. В.Райэну принадлежит так-

же исследование о древнерусском переводе жизнеописания Аристотеля по Диогену Лаэртскому⁴⁶⁸.

Прослеживается на Руси интерес к восточной мудрости⁴⁶⁹. Древнеиндийские нагомудрецы, гимнософисты с их философией непротивления злу, удаления от мира, отказа от собственности и стремления к духовным ценностям положительно воспринимались в русской среде. Они сопоставлялись с раннехристианскими отшельниками и их аскетической философией. Сложившаяся еще в Ассирио-Вавилонии в XVII в. до н.э. **“Повесть об Акире Премудром”** стала известна на Руси по сирийской или армянской версии памятника⁴⁷⁰. Записанное в притчевой афористической форме, оно способствовало обогащению отечественной мысли, воспитывало уважение к древнейшей мудрости Востока. Афористическая форма философствования была широко распространена на Руси и питалась она разными источниками⁴⁷¹.

II. В тесной связи с философской антропологией находилась *психология*. Не существуя на Руси в качестве особой науки, она тем не менее широко представлена в различных памятниках в виде концепции человеческой души, в тонком анализе ее состояния, в наставлениях по медитации и практическим душеспасительным советам. Этим направлением отечественной культуры занимался М.В.Соколов, написавший ряд исследований, в том числе обобщающие очерки⁴⁷². Он анализирует значительную совокупность памятников, начиная с самых ранних и кончая курсами Славяно-греко-латинской академии, где братья Лихуды намеревались читать психологию согласно трактату Аристотеля “О душе” в его схоластической интерпретации и составили соответствующее пособие.

III. Нельзя отделить от средневековой философии и *педагогiku*, пропагандировавшую философские идеи и активно внедрявшую практическую мораль. Как отмечает А.Симонини, отличительными чертами средневековой культуры были “теологизм, педагогизм, энциклопе-

дизм”⁴⁷³. В этом плане полезно взглянуть на педагогику в Древней Руси с точки зрения ее сопряжения с философией. И здесь нас ожидают интересные наблюдения. Система древнерусского обучения, дававшая мало естественнонаучных знаний, в гуманитарном отношении стояла на весьма высоком уровне.

Процесс начального обучения предусматривал последовательное изучение **Азбуки**, **Часослова** и **Псалтыри**. Простые Азбуки трансформировались в Буквари. Современный школьный букварь представляет типичный узкопрофилированный учебник, предназначенный для обучения первичной грамоте и навыкам чтения, он носит отчетливо выраженный прагматический характер, мировоззренческий элемент в нем слабо выражен, а философский отсутствует полностью.

Совершенно иначе выглядят Азбуки и Буквари допетровского времени. Рукописные учебники до нас не дошли, поскольку они использовались до полного обветшания книги. Сохранилось несколько печатных учебных пособий, начиная с первой Азбуки, изданной Иваном Федоровым во Львове в 1574 г. и уцелевшей только в одном экземпляре, хранящемся ныне в библиотеке Гарвардского университета (США)⁴⁷⁴.

Азбуки Ивана Федорова 1574 и 1578 гг., а также Буквари Василия Бурцова 1634 и 1637 гг. были наиболее характерными учебниками XVI—XVII вв., служа образцом другим, как печатным, так и рукописным. По своей структуре и содержанию они были предназначены не только для первоначального обучения грамоте, но являлись своеобразными пособиями по нравственно-духовному воспитанию, несли в себе элементы этического, эстетического, антропологического, исторического, натурфилософского и иного знания.

Уже названия букв вводили в сознание учащегося серьезные культурологические понятия: **Л** — “люди”, **М** —

“мыслитѣ”, **С** — “слово”. Из полного названия первых букв (**А** — “аз”, **Б** — “буки”, **В** — “веди”, **Г** — “глаголи”, **Д** — “добро”, **Є** — “естъ”) в сознании ребенка по мнемоническому правилу складывалось: “**Аз** **б**уки **в**едаю, **г**лагол **д**обро **є**сть”. В Букваре Бурцова на букву **Ф** стоит слово “философите”, т.е. философствуйте.

В этих пособиях помимо чисто грамматических рекомендаций содержались изречения из почитаемой литературы, многие из которых носили философско-нравственную направленность. Таковы цитации из Книги Притч Соломоновых, из Иисуса Сираха, из других источников, говорящие о высоком назначении человеческой мудрости и божественной Премудрости. Об истории славянской письменности повествовало “Сказание, како состави святыи Кирилл Философ Азбуку по языку словеньску”, созданное в IX в. черноризцем Храбром и впервые включенное в состав Азбуки Федорова 1578 г.

Подбор лингвистического материала, его акцентировка ненавязчиво, но настойчиво настраивали человека с детского возраста на восприятие серьезных мировоззренческих понятий. Примером тому подборка слов на буквы от М до П:

М. Мудрость, милость, милосердие, мудро, милостыня, молитва, мать, мученик, мученичество, месяц, младенец, Мария.

Н. Небо, невеселый, неомудренный, ныне.

П. Премудрость, прост, проста, праведен, преподобен, пророк, пророчица, присно”.

Творчески развивая традицию русских средневековых Азбук, **Симеон Полоцкий** написал свой **Букварь**, изданный в Москве в 1679 г. Созданный в просветительском духе культуры барокко, он включил стихотворное предисловие, благословение отрокам, увещание, краткий детский катехизис, многочисленные выдержки из почитаемой литературы. Книга написана ярко, образно, живо. По своему мировоззренческому и философскому содержанию этот источник интересен не только отроку, но и взрослому человеку.

“Что сердце мыслит и ум рассуждает, то писание удобь извещает”, — так говорится о пользе письменности. “Хощеши, чадо, благ разум стяжати, тщиися во трудѣхъ вынѣ пребывати”, — так утверждается мысль о процессе познания как непрерывном труде. В детском катехизисе истолковываются отнюдь не детские понятия: человек как телесно-духовное существо (“По естествоу человек, благодатию же Божиею сынъ Его есмь”); Бог как одухотворенная субстанция (“Богъ есть существо безвинно, вина всяческихъ, всеилный, всемогий, всякаго существа и естества преестественъ”); категории, например, сущность (“Существо есть вещь самобытна, никако вещи требующая по своему составлению”)⁴⁷⁵.

В завершение краткого рассмотрения Букваря Полоцкого следует заметить, что в нем помещен “**Стословецъ**” **Геннадия**, патриарха Константинопольского, в полном составе (л. 124–159 об.). Этот этико-философский трактат, состоящий из ста кратких глав, в русской традиции был впервые включен в “Изборник 1073 г.”. Данное обстоятельство показывает высокий уровень допетровского образования в гуманитарном отношении, с одной стороны; оно же подводит, с другой стороны, к методологическому выводу о том, что философские идеи на Руси содержались в самых разнообразных, порою совершенно неожиданных с точки зрения современного каталогизированного сознания, источниках.

Еще более значимыми в общекультурном и философском отношении выглядят учебники славянской грамматики. Выделим среди них “**Граматику**” **Мелетия Смотрицкого**, изданную в Москве в 1648 г. (первое, в Литве, краткое издание — Евю, 1619). В пространном предисловии о пользе учения⁴⁷⁶, своего рода философской пропедевтике, приводятся известия об Иоанне Златоусте, который у язычника ритора Либания “учился наказанию философскому”; помещена глава “О разуме” из “Диалектики” Иоанна Дамаскина, даются извлечения из творений Максима Грека о единстве филологии и философии,

языке и мудрости. В конце книги содержится диалог “воспросивого” с Максимом Греком, который дает ответ на соотношение грамматики, логики, диалектики и философии. “**Всечестнейшая философия**” провозглашается как “**мати и порода**” (источник) всех свободных наук.

Особо следует сказать о **Псалтыри**, входящей в состав Ветхого Завета. Созданный в традициях древнееврейской гимнографии, сборник из 151 псалма, приписываемых царю Давиду, оказал сильнейшее влияние на всю топику средневековой культуры. Это был не сухой учебник, а глубокое философско-художественное произведение: “Псалмы насыщены подлинным поэтическим чувством, сохраненным и в их славянском переводе”⁴⁷⁷. Как древнего грека воспитывали на Гомере, так человека Средневековья возвращали на Библию, а начинали обучать в юном впечатлительном возрасте по Псалтыри, закладывая тем основы образно-поэтического и философского видения мира.

Реминисценции псалтырного текста встречаются повсюду, многие авторы пытались подражать его легендарному создателю. **Симеон Полоцкий** вслед за польским автором XVI в. Яном Кохановским⁴⁷⁸ создает свой вариант “**Рифмотворной Псалтыри**”⁴⁷⁹. Положенные дьяком В.П.Титовым на музыку 165 псалтырных номеров положили начало русскому вокальному творчеству. Вариации на псалмы возникают и в Новое время, что можно проследить в творчестве Державина, Языкова, Шевченко, поэтов-символистов, современных переводах Аверинцева и других авторов.

Михаил Ломоносов, прошедший систему древнерусского обучения, называл “вратами учености” наряду с “Грамматикой” Смотрицкого и “Арифметикой” Магницкого также “**Рифмотворную Псалтырь**” Симеона Полоцкого. Он сам писал подражания псалмам, высоко ценил тарославянский язык, и думается, что широкий взгляд на мир, стремление охватить единство бытия в многообразии

творческих устремлений питалось не только его поразительным талантом и знакомством с новоевропейской наукой, но и в немалой степени оно обязано той системе начального, среднего и высшего (в Славяно-греко-латинской академии) образования, все ступени которой он так старательно прошел.

В отечественной историографии древнерусской педагогике традиционно уделяется немалое влияние⁴⁸⁰. Среди новейших публикаций следует выделить коллективный труд⁴⁸¹ и антологию⁴⁸². В широком спектре педагогической литературы, имевшей хождение на Руси, можно указать на **“Гражданство обычаев детских”** XVII в., представляющее перевод труда Эразма Роттердамского *“De civilitate morum puerilium”*, выполненный Епифанием Славинецким с печатного издания (Базель, 1538 г.)⁴⁸³.

IV. К педагогике примыкает *риторика*, которая ранее была близка философии и преподавалась вместе с ней по древней античной традиции в европейских, а затем и отечественных учебных заведениях. Быть может, отсутствие этой дисциплины, оттачивающей мысль и слово, сказывается на некотором косноязычии части современных философов, прошедших упрощенный курс наук.

Риторика как дисциплина и пособия по ней известны по источникам допетровского периода⁴⁸⁴. Сохранились списки *“Риторик”* в составе сборников с *“Диалектикой”* Дамаскина и сочинением *“О силлогизме”* Спаненбергера в переводе А.Курбского, в Азбуковниках и некоторых других текстах. Данная подборка свидетельствует о целенаправленном изучении риторики вместе с логикой и философией. Известен древнерусский перевод *“Риторики”* Филиппа Меланхтона в сокращенной редакции Луки Лоссия, сделанный с печатного издания (Франкфурт, 1577).

V. Получила в Древней Руси развитие область мышления, стоящая на грани философии и лингвистики, которой занимается современная семиотика. *Философско-лингвисти*

ческие идеи в древнерусской культуре прослеживаются прежде всего в памятниках лексикографии: словарях ономастике, словарях символики и особенно в Азбуковниках⁴⁸⁵. Значительный вклад в соединение мышления и языка, философии и филологии внесли Максим Грек и его последователи. Интересны идеи в области философской лингвистики Елифания Славинецкого, Симеона Полоцкого и других мыслителей.

Подводя итоги рассмотрения русской средневековой философии как системы идей о мире, обществе и человеке, можно заметить, что наиболее развитыми частями в общей структуре знания выступают этические, эстетические, историософские концепции. Имелись определенные познания в философской антропологии, космологии и натурфилософии. Онтология и гносеология выглядят менее разработанными разделами общей системы древнерусской философии. Проступают в ней также элементы историко-философского, философско-лингвистического, психологического знания, существовали педагогика и риторика как практическое обучение мудрости.

Сущность бытия понималась в духе драматической борьбы двух мировых сил — добра и зла. Несмотря на все исторические потрясения и трудности развития, древнерусские мыслители выражали уверенность в конечной победе добра и торжестве справедливости. Этическая интерпретация истории, нравственное переживание бытия, морализация всех философских и общественно-политических проблем создавали своеобразную направленность в духе христианского *панэтизма*, сводящего вопросы мироздания, смысла жизни и общественного развития к нравственно-религиозной дилемме, выбору между добром и злом.

Панэтизм средневекового мировоззрения дополнялся унаследованным от языческого периода эстетическим отношением к бытию. Добро прекрасно, зло безобразно — основная установка древнерусской эстетики. Эстетизация социально-политических идей служили важным средством их утверждения. Наглядно проявлялись принципы древнерусской эстетики в практике художественного творчества.

Интерес к человеческому микрокосму в Средние века преобладал над стремлением к познанию макрокосма. Мир создан для человека — основная идея средневековой натурфилософии. Природа воспринималась не только утилитарно и эстетически, но и символически.

Подобно онтологии гносеология не достигла еще высокой стадии развития в феодальный период, она проявилась в эстетизации умственной деятельности, в книжном почитании, в интересе к слову как орудию мысли. Процесс познания представлялся в духе средневековой кардиогносии скорее как эмоционально-интуитивное переживание, нежели рассудочный акт. По мнению древнерусских книжников, знание неотделимо от морально-нравственных установок, ибо “во злохитрѹ дѹшѹ не видеть премѹдрость”.

Таким образом в русской средневековой философии просматриваются почти все разделы философского знания, присущие ему как таковому, но их взаимные отношения, степень развитости, акцентировка, разнообразие приемов и методов осмысления бытия и сознания носили характерный для феодальной культуры характер.

ГЛАВА V ТИПОЛОГИЯ РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

На основе выявленного круга источников с помощью принятой методологии получены определенные данные для построения структурно-типологической модели развития древнерусской мудрости, которая рассмотрена выше как целостный культурно-исторический феномен со своими имманентными характеристиками.

Теперь встает задача показать русскую средневековую философию в динамике развития, проследить отношение к ней в ходе последующей эволюции философской мысли, сравнить с соответствующими видами знания на Западе и Востоке, увязать с мировым философским процессом, показать сложное единство национального и общечеловеческого.

1. Динамика развития и творческие методы

Начнем с *периодизации* развития философской мысли X—XVII вв. Период господства дописьменной традиции можно назвать *предысторией* древнерусской философии. Его начальную границу трудно установить, концом же можно считать эпоху принятия христианства как государственной идеологии Руси и постепенного качественного изменения всего древнерусского общества. Дописьменный период отличается господством языческого мировоззрения и пантеизмом натуралистического отношения

к миру. Он является важным как изначальный, материнский по отношению к последующему развитию. В недрах древнейшей славянской культуры складывается самобытная мифология, в которой проступают элементы философского отношения к миру⁴⁸⁶.

Период с конца X по XVII вв. можно назвать периодом *собственного развития* древнерусской философской мысли. Он разбивается, в свою очередь, на ряд подпериодов соответственно принятой в науке периодизации. От становления в эпоху Киевской Руси, через времена раздробленности до эпохи Московской Руси и заканчивая переходным XVII в. — такова в общих чертах эволюция древнерусской мудрости.

После XVII в. древнерусская мудрость не прекратила сразу свое существование, длительное время она продолжает жить в рамках культуры Нового времени, особенно в старообрядческой среде. Народ в отличие от правящих верхов, быстро переориентировавшихся на новоевропейский тип культуры, долго хранил традиции древнерусской старины подобно тому, как в свое время после крещения Руси он не спешил расставаться с укоренившимися языческими привычками. Эта своеобразная *постистория* также заслуживает внимания и изучения как типично инерционное, затухающее развитие старой культуры в русле прогрессирующей новой.

Складывается примерно следующая схема общей линии развития древнерусской мысли.

I. Предыстория (до X в.).

II. Собственно история (к. X—XVII в.).

1. Становление (к. X—XII в.). Киевский период.

2. Развитие в эпоху раздробленности (XIII—XIV вв.).

3. Подъем (XV—XVI вв.). Московский период.

4. Завершение (XVII в.).

III. Постистория (после XVII в.).

Данная схема, как и любая иная, носит условный и относительный характер. Можно предложить более детализированную или построенную по иным принципам.

Что касается оценки содержания самого процесса развития древнерусской мудрости, то применительно к XI—XII вв. о ней можно говорить как о сложившемся феномене. В XIII—XIV вв. происходит, с одной стороны, внутренний процесс дифференциации и усложнения философского знания, но, с другой, активно вмешиваются внешние факторы, связанные с гибелью раннефеодальной Киевской державы, с борьбой против татаро-монгольского нашествия, с перемещением центра государственности и культуры на северо-восток Руси. В XV—XVI вв. русская средневековая философия переживает свой наивысший расцвет. В XVII в. начинается постепенная смена средневекового типа мышления новоевропейским.

В целом развитие философского знания шло примерно в одном русле и в той же последовательности, что и развитие средневековой культуры в целом. Применительно к письменной традиции оно может быть сопоставлено с процессом развития древнерусской литературы. Параллельно с этим следует учесть эволюцию богословских идей, живописи и зодчества, искусства в целом и действие ряда других внутренних и внешних факторов, в том числе динамику социально-политической системы феодального общества⁴⁸⁷.

Важным для понимания эволюции древнерусской мудрости является анализ присущих ей различных *творческих методов*. Многообразие способов познания и выражения философского знания можно свести к трем основным: художественному, символическому и научному.

Существуя нераздельно в средневековом сознании, они также неразделимы в памятниках письменности. Однако, имея свое качественное отличие, они могут быть выделены в виде тенденции к созданию самостоятельных творческих методов. Их соотношение в рамках каждого отдельного памятника не является постоянным, различно оно в произведениях разного жанра. Вместе с тем, по преобладанию одной из тенденций, можно выделить сочинения, носящие более наукообразный, более художественный или более символический характер.

1. Одним из древнейших и самых развитых был метод *художественный*, выросший на основе образно-поэтического мировосприятия и достигший сравнительно высокого уровня совершенства еще в дописьменный период. Древнерусское “слово-образ” оказалось хорошо приспособленным для художественного выражения сложного мира идей после крещения Руси: “Русский язык оказался способным выразить все тонкости отвлеченной богословской мысли, воплотить в себе изощренное ораторское искусство церковных проповедников, передать сложное историческое содержание всемирной и русской истории, воспринять в переводах лучшие произведения общеевропейской средневековой литературы”⁴⁸⁸.

Художественный метод широко использует образную выразительность развитых языков. Здесь важно не просто употребление метафор, сравнений, олицетворений и иных тропов, но умение сжатым, концентрированным образом передавать главное в излагаемом. Незаслуженно забытый вследствие всеобщего позитивистского увлечения, этот метод вновь начинает привлекать внимание философов, ищущих новые выразительные возможности языка, что особенно важно в наш век катастрофически возрастающего объема информации.

Метод художественного (эстетического) осмысления бытия высоко оценивается рядом мыслителей. В частности, П.А.Флоренский писал: “Художественные типы — это глу-

бокие обобщения действительности, хотя и подсознательные, но чрезвычайно общие и чрезвычайно точные наведения. Художественный тип сгущает восприятие и потому правдивее самой жизненной правды и реальнее самой действительности. Раз открытый, художественный тип входит в наше сознание как категория мировосприятия⁴⁸⁹. Концентрированным выражением художественного образа является имя⁴⁹⁰. Применительно к древнерусскому материалу эти теоретические разработки могут дать много ценных наблюдений.

Высказывания философского порядка присутствуют в народном эпосе, сохранившем древнейшие предания дописьменного периода. Вот так, например, представляется в устной традиции сцена эпического противоборства двух несовместимых понятий, которые подобно былинным богатырям вышли померяться силами в чистом поле:

*“А не два зверя сходились,
и не бел заяц и не сер заяц.
Сходились Правда с Кривдою;
Правда Кривду переспорила;
Кривда осталась на сырой земле,
а Правда пошла поднебесью”⁴⁹¹.*

Впечатляющим образом в духовном народном стихе “Плач земли” выглядит “мать-сыра земля”, жалующаяся вышним силам на людей, своих неразумных чад, забывающих нравственные заповеди:

*“Тяжел-от мне, Господи, тяжел вольный свет!
Тяжелее— много грешников, боле беззаконников”⁴⁹².*

Этот образ восходит к апокрифу “Видение апостола Павла”, в котором повествуется о жалобе всех сил природы — солнца, луны, звезд, земли, воды — на людей. Он показывает, что влияние шло не только от фольклора

к письменности, но было и обратное воздействие письменной традиции на устную, взаимное переплетение образных систем.

О своеобразном преломлении крестьянской психологии свидетельствует евангельское уподобление в **“Житии Евфросинии Полоцкой”** души с плодоносным полем, дающим богатый урожай: **“Отверзь же блаженный епископ уста своя, начать беседовати о спасении души. Блаженная же Евфросиния принимаше же словеса, яко семена в житницу души своєю, плодяши ово 30, ово 60, ово 100”**⁴⁹³. Сравнением такого же рода является изображение учениц Евфросинии: **“Видевше же стадо божественных отец совокуплено множество”**. Это сравнение восходит к традиционной семантике пастушеских племен, содержащейся в Библии.

Интересным примером художественного обобщения как топоса идеального правителя является описание мудрого князя Владимира Святославича в **“Слове о законе и благодати”** Илариона: **“Радуйся, учителе наш и наставниче благоверню. Ты правдою бе облечен, крепостию препоясан, истиною обут, смыслом венчан и милостиною, яко гривною и утварью златою, красуяся”**⁴⁹⁴. Одной фразой, приписываемой воинственному Святославу, передает летописец характер князя: **“Хочю на вы ити”**. Сравнение книг с реками, напоющими Вселенную, также весьма выразительно.

Особенностью древнерусского сознания является преимущественное развитие образно-поэтического миропонимания, что было присуще не только местной автохтонной традиции, но опиралось на весь предшествовавший общечеловеческий опыт. **“Художественность этого типа мышления проявляется в преимущественном внимании к конкретному и вещному признаку, к вещественности материальных признаков, избегавших чрезмерной отвлеченности, столь свойственной нашему времени”**⁴⁹⁵. Каждое слово несло в себе не только понятие о вещи, процессе, признаке, но было своеобразным микрообразом, синтезом понятия с метафорой, потому так выразительна, метка, колоритна древ-

нерусская речь. Совокупность же подобных слов-образов составляла целостную систему живого языка, который сильнейшим образом воспитывал художественный, образно-поэтический, эстетический тип мировосприятия и соответствующий ему способ философствования. Велико и значение грамматики как “философского и практического учения о языке в средневековой культуре”⁴⁹⁶.

Сказанное применительно не только к словесной культуре и вербальным источникам. Еще в большей степени это относится к восприятию мира через внесловесные виды искусства. Архитектура, живопись, музыка имеют свой выразительный язык, не сводимый к словесному. Вместе же они составляли тот художественный язык Средневековья, который сейчас привлекает внимание современного человека, уставшего от рассудочной, выхоленной, обезличенной информации. Не случайна все более возрастающая роль визуальных, идеографических, объемно-пластических и иных средств передачи информации и выражения мыслей в современном мире. Богатый опыт древней и средневековой культуры может быть весьма полезен в этом отношении.

II. Помимо образно-поэтического восприятия действительности для средневекового сознания существенным являлось символическое мироотношение, для которого все вещи и явления носили двоякий смысл: обыденный эмпирический и высший анагогический, нравственно указующий, сакральный.

Важным является то обстоятельство, что символическое истолкование во многих случаях не требовало словесной аргументации, оно было понятно людям, говорящим на разных языках. Это была исторически допонятимая форма общения, уходящая своими истоками в мир первобытного человека, не знавшего развитой речи.

Древнейшее символическое представление о мире унаследовало и по-своему использовало христианство. Вот как, например, выглядела воспринятая от пифагорейцев

через средневековую нумерологию символика чисел: “Число один свидетельствовало о единстве бога, два напоминало о двуединой природе Христа, три — триединстве бога, четыре было символом материального мира. Поэтому мир имеет четыре страны света, он составлен из четырех элементов. Семь воплощало в себе соединение божественного числа три с материальным числом четыре и представляло собой человека. Поэтому все, что касается человека, семичисленно по своей природе: семь смертных грехов и семь противопоставленных им таинств, семь возрастов, семь планет, управляющих его жизнью, семь дней недели, в которые был сотворен мир, семь тысячелетий человеческой истории и т.д.”⁴⁹⁷. Проблема “метафизики чисел” интересовала многих философов⁴⁹⁸. Средневековым ее интерпретациям посвящены специальные исследования⁴⁹⁹.

Кроме того, существовала символика цвета, драгоценных камней, созвездий, растений и животных. Весь мир представлял собой зашифрованную “Книгу Бытия”, требовавшую разгадки и символической интерпретации. Причем символизировались не только вещи, но и события, и созданные фантазией образы.

Символизация выступает в Средние века в качестве заместителя теоретического мышления, доступного самым различным слоям феодального общества, поскольку “аллегорически-символический способ изложения мыслей был просто общепринятым в средневековых литературах Востока и Запада; знаменитый автор одного из оригинальных символических созданий — “Божественной комедии” (Данте) — избирает для своей популярной энциклопедии средневековых знаний — “Convito” (пиршество) — форму аллегорическую, с той именно целью, чтобы в этой форме “возможно наглядно и понятно всем непосвященным в науки сообщить возвышенные и отвлеченные понятия”⁵⁰⁰. Символизм средневекового мыш-

ления анализируется с разных позиций современными исследователями⁵⁰¹.

Один из крупнейших мыслителей XII в. **Кирилл Туровский**, используя символический способ, стремился дать философское толкование канонической литературе, повествовать “**таин откровение и пророческих писаний разрешение**”.

В “**Поучении на неделю цветоносную**” Туровский дает символическое истолкование человеческого возраста, призывая его к различным категориям людей: “**Старца во языцеския знаменуеть люди ... образ же отрок всечестный, девьство любящий, иноческий чин нарече ... младенци же во христиани прообраз**”. Обширное символическое истолкование содержится в “**Слове на Фомину неделю**”. Хорошо понятный и заимствованный из дохристианской традиции образ всепобеждающей весны, пробуждающейся и ликующей природы используется мыслителем для передачи апофеоза новой веры, победившей язычество.

Оправданию принципа нравственности в познании посвящена притча “**Слово о премудрости**”. Основой всего Туровский считает смиренномудрие: “**... кротость бо есть мати мудрости и разуму и помыслу благу и всем добрым делам**”. Таким образом, смирение предстает в образе матери, все остальные человеческие добродетели, в том числе и мудрость, являются как бы ее детьми, отцом же им сам Господь. Этому святому семейству противостоят дьявольская родня, в которой гордыня является матерью пороков человеческих, а отцом им сам сатана⁵⁰².

В “**Сказании об иноческом чине**” мыслитель дает символическое истолкование монашеского одеяния и поведения, связывая их с ветхозаветной (“**ризы Аарона**”) и новозаветной (страдания Христа за род людской) историей. Одежда, особенно в Средние века, имела не только практическое назначение, но и смыслонаполненный, идеологизированный, знаковый характер. Особая семантика иноческого одеяния отмечается и современными исследователями: “**Монашеский костюм — своеобразный мистический**

аналог воинской формы”⁵⁰³. Пояс — знак готовности к службе, особый плат “параман” — символ “язв Христовых”, закрывающая тело черная мантия — отлучение от мира, клобук — шлем, покрывающий голову. Монахи выступают сплоченным отрядом, как воины, ведущие борьбу с невидимым врагом — дьяволом и его слугами. Их жизнь сурова, подчинена уставу, они сражаются и гибнут, сознательно жертвуя собой во имя избранной ими идеи. И монашество в социальной структуре феодального общества выступало как наиболее твердая в духовном отношении его часть, необходимая для стабильности в частых внутренних и внешних потрясениях. Именно в этой функции прежде всего необходимо понимать роль монашества в Средние века, а не с утилитарной и вульгарно-социологической точки зрения, представители которой видят в монахах лишь тунеядцев, живущих за счет народа и занимающихся никому не нужной аскезой.

Весьма символичным предстает средневековое представление о пространстве. Кроме оппозиции “земля — небо”, имевшей смысл противопоставления преходящего и вечного, само земное пространство осмыслялось сакрально-символично. Выделялись земли “праведные”, “грешные”, “еретические”. Рай и ад мыслились реально существовавшими локальными образованиями, хотя и возникали идеи о “рае мысленном”. “Разрыв с грехом мыслился как уход, пространственное перемещение. Так уход в монастырь был перемещением из места грешного в место святое и в этом смысле уподоблялся паломничеству и смерти, которая также мыслилась как пространственно-географическое перемещение”⁵⁰⁴. И.Клейн в главе «К символике личности и мест “Слова о полку Игореве”» выделяет Половецкую степь как иносказательное, тропное, символическое изображение “места гибели” для русичей⁵⁰⁵. О символизирующих архетипах общечеловеческого сознания на материале различных цивилизаций пишет М.Элиаде⁵⁰⁶.

Материалы по древнерусской символике в значительном количестве присутствуют в памятниках письменности, особенно в лексикографических Азбуковниках, где содер­жится интерпретация *onomastica sacra*⁵⁰⁷.

III. Тенденция к созданию более точного и объек­тивного метода постепенно формировала *научный* способ поиска и воспроизведения знания. Определенный ин­терес в этом отношении представляет летопись, которая по своей форме является последовательным перечислением эмпирических фактов, связанных временной коорди­ной. Элементы научного метода или, по крайней мере, стремление к нему постоянно присутствуют в летописа­нии. Летописцы считали свой труд правдивым, возмож­но более близким к истине воспроизведением имевших место событий.

Наукообразную особенность древнерусской письменности отмечают исследователи: “Проблема исторической достоверности составляла основную проблему повество­вательной литературы Древней Руси. Всякий повествова­тельный сюжет в русской средневековой литературе рас­сматривался как исторически бывший, как нечто, чему свидетелем был сам автор или те, от кого он слышал его, или у кого читал. Действующими лицами древнерусских повествовательных произведений всегда были историчес­кие лица, либо лица, хотя и не существовавшие, но исто­рическое существование которых не подвергалось сомне­нию”⁵⁰⁸. По словам Б.А.Рыбакова, “Повесть временных лет” — это “научная поэма о древнейших судьбах Рус­ской земли”⁵⁰⁹.

Летописцы, придавая научную значимость своему тру­ду, старались документировать текст ссылками на другие источники, свидетельствами почитаемых авторитетов, путем привлечения археологической и топонимической аргументации. Указание на городища, курганы, могилы, места сражений, которые, по словам автора, можно ви-

деть “до сего дня”, призваны были подтвердить объективность повествования.

Чисто научным приемом является вписывание “пустых дат”, т.е. лет, в которые ничего знаменательного не произошло. В Новгородской летописи часты такие записи, например, с 1022 г. по 1027 г. проставлены лишь слова: “**В лето 6530. В лето 6531 ... В лето 6535**”. Иногда писали в подобном случае, как видно из Галицко-Волынской летописи: “**В лето 6752. Не бысть ничтож**”. Сама хронология, особенно в наиболее документальном новгородском летописании, соблюдается возможность более точно. “**В то же лето, осень, месяца октября в 23, на святого Якова брата Господня, в пятницу, в час 6 дни, опять приде Всеслав к Нову городу**”⁵¹⁰.

Хронология, как знание о счете времени, существовала на Руси уже в период раннего Средневековья. Интересным источником в этом плане является “**Учение, имже ведати человеку числа всех лет**” XII в. новгородца Кирика, который “участвовал в составлении 1-ой Новгородской летописи, содержащей несколько точных, со знанием дела составленных записей об астрономических явлениях”⁵¹¹.

Кирик выступает как представитель древнерусских ученых, осмысляющих категорию времени “с позиции определенных космологических представлений о природных циклах”, а его “учение” можно воспринимать как “образец средневекового научного трактата, где тесно переплетены математические, календарные, хронологические и ... философские идеи и представления”⁵¹². В целом, по мнению Р.А.Симонова, математическая и научная мысль Древней Руси стояла на достаточно высоком уровне⁵¹³. Изучению древнерусских естественнонаучных знаний посвящен ряд специальных исследований дореволюционных и современных специалистов. Имеются и обобщающие издания⁵¹⁴.

Одним из распространенных жанров в древнерусской литературе были популярные в Средние века “Хождения” —

повествования о путешествиях в заморские страны, среди которых выделяется “**Хождение игумена Даниила**”, созданное в начале XII в. Цель автора, побывавшего в Святой земле, состоит в том, чтобы “**не ложно, но истинне, яко видех, тако и написах о местех святых**”. Это произведение является лучшим письменным памятником не только русской, но и европейской литературы раннего Средневековья, посвященным описанию географических, политических, естественнонаучных сведений о Палестине⁵¹⁵. Оно типологически соответствует византийским проскинитариям и латинским итинерариям⁵¹⁶.

Следовательно, в древнерусском сознании имеются определенные начала научного мышления, однако они не выработались еще в самостоятельный объективный метод. О несовершенстве зачатков древнерусского научного метода свидетельствует прежде всего то, что идеальные понятия в Средние века не понимались как продукт отражения человеческого сознания, им придавалось самостоятельное бытие. Кроме того, стремление к гиперболизации, округлению цифр, сведению сложных явлений к привычным стереотипам также сдерживали развитие научного метода. Однако отрицать наличие элементов научного подхода в древнерусской культуре не приходится; более того, их роль постоянно возрастала вместе с накоплением естественнонаучных и иных объективных знаний.

Применительно к Средним векам в целом, а к Древней Руси в частности, методологически необходимо сразу же отказаться от укоренившегося в современном сознании стереотипного представления об обособленном развитии искусства, науки и философии. Не случайное, механическое, эклектическое, но глубоко органичное и настолько сросшееся единство представляли эти сферы сознания, что невозможно, вычлняя одну часть, не повредить другой, описав одну сторону, умолчать об иной, вскрыв одну тенденцию — проигнорировать противоположную. Показателен в этом смысле феномен алхимии

как удивительного соединения казалось бы несоединимого: мифологичности и научности, серьезных поисков и шарлатанства, практического опыта и яркой фантазии, сложной аллегорезы и стремления к систематизации⁵¹⁷.

Хотя на Руси феномена алхимии в развитом виде не наблюдается, интересный материал сходного характера прослеживается в многочисленной апокрифической литературе гадательного, астрологического, врачебного, натурфилософского характера, частично рассмотренный выше.

Подводя итоги, можно сказать, что в источниках рассматриваемого периода обнаруживается параллельное существование различных методов: художественного, символического и научного, в разной степени развитых и в разной пропорции соединенных так, что одно и то же вербальное выражение может пониматься в зависимости от контекста как “слово-образ”, “слово-символ” или “слово-понятие”⁵¹⁸.

Некоторые типологические признаки древнерусской мудрости можно выявить при сравнении ее с европейской философией, как древней, так и средневековой. Со времен древнегреческой цивилизации сложились различные способы осмысления бытия, легшие в основу европейской философской культуры. В период высокой классики отчетливо выступили три основных типа философствования, связанные с именами Сократа, Платона, Аристотеля.

1. *Философствование в духе Сократа*, когда мудрость является не отстраненной от жизни абстрактной наукой, но практическим жизнестроительным учением, живым человеческим диалогом, нравственным примером — такой тип философствования в христианизированном виде был

весьма развит на Руси. Со времен идеолога раннего монашества Нила Синаита в Средние века монаха, аскета, подвижника духа, презревшего суетное и устремившегося к возвышенному, почитали за подлинного философа. Из Византии подобное понимание философии и философствования перешло на Русь и стало одной из основных типологизирующих тенденций. Преподобные Антоний и Феодосий Печерские, Авраамий Смоленский, Варлаам Хутынский и многие другие носители аскетической монашеской духовности заложили эту традицию древнерусского философствования.

Крупнейшим деятелем подобного типа был святой Сергей Радонежский. Не оставивший подобно Сократу ни одной строки, не стремившийся быть официальным главой церкви, он по своему авторитету и воздействию на современников был **“всей Русской земли учителем и наставником”**⁵¹⁹. Сергей не писал трактатов о трудовом воспитании, но постоянно трудясь сам, сделал основанную им обитель процветающим хозяйством. Он не произносил длинных проповедей, не составлял многоречивых посланий, не сочинял произведений по этике, но кратким учительным словом, а чаще безмолвно, личным примером указывал, что есть добро и что есть зло. Не писал Сергей и трактатов по эстетике, но начавший создаваться при нем ансамбль монастыря сосредоточил лучшие творения зодчества, живописи, прикладного искусства. Не имел святой и бюрократического аппарата принуждения, но его многочисленные последователи преподобные Андроник, Савва, Афанасий, Феодор, Роман и другие основали сеть монастырей по всей стране и активно способствовали ее сплочению, расширению границ и освоению новых территорий⁵²⁰. Разумеется, преп. Сергия не следует именовать “русским Сократом” и прямолинейно сравнивать его с гениальным греческим философом — слишком различны эпохи, традиции, образ жизни этих великих людей. Но все же не случайно Со-

крата считали одним из предтеч христианства в европейской и древнерусской традициях. Его антидогматизм, отвлечение к отвлеченной метафизике, глубокий интерес к нравственно-этической проблематике сделали Сократа скорее народным мудрецом, беседующим с простолюдинами, нежели философом спекулятивного типа, характерным для профессионала более поздних времен (*Кессиди Ф.Х.* Сократ. М., 1976).

Деятели подобного типа были русские святые: Кирилл Белозерский, собравший в основном им монастыре уникальную библиотеку с книгами преимущественно нравственно-философского содержания⁵²¹; Зосима и Савватий Соловецкие, основавшие процветавший центр Поморья — Соловецкий монастырь⁵²²; Герасим Болдинский, пришедший на отвоеванные у Польши смоленские земли и воздвигший Болдинский близ Дорогобужа монастырь⁵²³ и многие другие подвижники духа, укреплявшие нравственную силу народа, осваивавшие вместе с ним просторы необъятного Российского государства.

Монашеское течение в древнерусской мудрости было одним из самых развитых⁵²⁴. К нему относятся не только крупные духовные деятели, вроде перечисленных выше, но и бывшие по сану монахами писатели, проповедники, публицисты, у которых аскетическая струя определяла целенаправленную духовность их творчества. Таковы причисленные к лику святых Нестор, Иларион, Нил Сорский, Максим Грек, Зиновий Отенский, Дмитрий Ростовский и множество других мыслителей всего периода XI—XVII вв.

Тип свободного от мирских забот мыслителя, сложившийся еще в языческом мире, был особо выделен христианством в качестве идеала духовной жизни, образца подвижнического служения идее. Он стал доминирующим в древнерусский период, перешел в качестве одного из видов сосредоточенного индивидуального бытия в Новое время, когда человек творческого склада, не при-

нимая обязательно монашеский сан, всецело сосредоточивал свои силы на философском, литературном, художественном поприще. Таковы философы Владимир Соловьев и Николай Федоров, живописец Александр Иванов, писатель Гоголь и многие другие видные деятели отечественной культуры, жертвовавшие своей личной жизнью ради духовного сосредоточения, концентрации творческого начала и сбережения мудрости в целом неповрежденном виде, что отразилось в пришедшем из древнерусской речи термине “целомудрие”. “Жизнь одинокая — всеозаряющий свет”, — писал по этому поводу почитавшийся на Руси святой Григорий Богослов⁵²⁵.

Развитое течение аскетической, монашеской, стоявшей вне мирской среды, но активно на нее воздействовавшей, духовной философии нельзя не учитывать при анализе всей русской средневековой культуры. Перестав быть доминирующим после радикальных петровских преобразований, оно продолжило свое развитие, став одним из компонентов общей мировоззренческой и философской ситуации в России XVIII — начала XX вв. Старец Оптиной пустыни преп. Амвросий, к которому со своими сомнениями шли Гоголь, Толстой, Достоевский, как и сам феномен старчества, отражают данную традицию в новых условиях. Нынешнее восстановление Оптиной пустыни знаменует начало возрождения одной из традиций древнерусской духовности на исходе XX в. Отдельные же старцы, ведомые и невѣдомые миру, всегда существовали на Руси, даже в самые жестокие эпохи гонения за веру. Есть они и в наши дни как молитвенники за грешных и страдающих людей, быть может оставявшие их у края пропасти.

II. Развитым было на Руси философствование по *методу Платона*, когда философия составляет с литературой, и даже шире — с искусством вообще, единое нерасторжимое целое, когда эстетический и рациональный способы мышления создают высший интеллектуальный синтез. Един-

ство слова и мысли, Логоса и Софии, художественного и философского служения истине, так впечатляюще сложившееся в эллинской культуре, было через византийское посредничество перенесено на Русь и стало отличительным типологическим признаком не только древнерусского, но и русского философствования вообще.

Тому свидетельством творчество Илариона Киевского, Кирилла Туровского, Максима Грека в допетровский период; Ломоносова, Державина, Владимира Соловьева, Льва Толстого, Достоевского — в Новое время; Николая Бердяева, Дмитрия Мережковского, Михаила Пришвина в XX в. Лучшие наши поэты, писатели, деятели искусства и мыслители всегда тяготели друг к другу и нередко представлены в одном лице. Из последних имен достаточно указать на столпов русского символизма Вячеслава Иванова и Андрея Белого. Показателен и феномен местного художника, наставника, врачевателя чело-веческих душ, каким предстал перед нами недавно открытый Ефим Честняков, всю жизнь подвижнически служивший искусству, мудрости и своим землякам в глухом костромском краю⁵²⁶.

Тяготение к художественно-эстетическому способу философствования объясняется не только действием трансплантированной эллинской традиции. основополагающую роль в этом плане сыграла великая просветительская миссия славянских первоучителей Кирилла и Мефодия, создавших славянскую письменность и переведших с греческого необходимые для духовного развития книги.

Славянская философская культура с самого начала пошла не по линии рафинированного выделения в виде схоластики, но по пути органического развития во всем контексте культуры. Она стала конституироваться не методом Аристотеля в виде формально-логической схематизации знания, но методом Платона, давшим непревзойденный синтез живого слова и глубокой мысли, подвизавшим на вдохновенное служение возвышенной мудрости.

Кирилло-мефодиевская традиция стала одной из доминирующих в развитии древнерусской культуры, она сближала южно- и восточнославянские народы в одну духовно-историческую общность, называемую Р.Пиккио и И.Дуйчевым *Slavia orthodoxa* в отличие от славянских католических народов, называемым *Slavia romana*⁵²⁷. В условиях раннего Средневековья болгарская, сербская и древнерусская культуры при всем учете местных особенностей развивались в условиях типологической близости, использовали один язык, имели общий книжный фонд. Поэтому для понимания древнерусской мудрости важно учесть и это обстоятельство. Не случайно для русского читателя святые имена Кирилла и Мефодия, Климента Охридского, Иоанна Экзарха Болгарского, Саввы Сербского и многих других деятелей, живших на Балканах, воспринимаются неотделимыми от его собственной культуры. Например, Кирилл Философ в русских памятниках именуется “учителъ словенем и вългаром и рѹсом” (прѣложное житие XI в.), его хвалят как “перваго наставника роду российскому и всему языку словенскому” (пространное житие XVII в.)⁵²⁸.

III. При подчеркивании определяющего влияния сократовского и платоновского методов философствования в Древней Руси нельзя отрицать и некоторого распространения перипатетической традиции, хотя она не стала доминирующей. Аристотелизм как завершение высокой античной классики означал закрепление устной сократовской и письменной платоновской традиций в систематизированном, упорядоченном и формализованном виде. Системосозидающий гений Аристотеля в древности, равно как Гегеля в Новое время, стал вершиной рационализма в философии, заслуживающей уважения за развитие дискурсивного метода, но не являющийся эталоном философствования как такового в целом.

Традиция *аристотелевского метода* философствования прослеживается в “Изборнике 1073 г.”. В своих элементах

метод Стагирита проступает в Шестодневах, в компилятивных сочинениях по логике (“Логика Авиасафа”, статьи Андрея Курбского), в апокрифической литературе, у авторов XVI—XVII вв. (Федор Карпов, Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев), но главным источником влияния аристотелизма был корпус Иоанна Дамаскина “Источник знания”, созданный на основе “Категорий” Аристотеля и “Введения” Порфирия.

Однако христианизированный аристотелизм не стал на Руси одним из столпов философского знания, как это было на латинском Западе. Формально-рассудочные методы философствования диссонировали с кирилло-мефодиевской традицией, равно как живой славянский язык мудрости — с книжной латынью интеллектуальных профессионалов.

Нередко отождествлявшийся с католической схоластикой Аристотель порицался на Руси православными мыслителями и богословами. Аристотелевская силлогистика, когда ее рассматривают не в качестве прикладного метода, а высшего авторитета, критиковалась Максимом Греком. Сторонник греческой образованности Епифаний Славинецкий в полемике с латинистом Симеоном Полоцким писал: “... **аще во силлогисмом веру оставим, погинеет вера наша**”. Для Полоцкого же, как и его сторонников латинской учености, Аристотель был “верх философов”.

В XVII в. аристотелевский метод начинает усваиваться через схоластические по своей методологии лекционные курсы академий, коллегиумов и школ, расположенных не только в России, но преимущественно на Украине и в Белоруссии, объединившихся в единое государство. Несколько книг Аристотеля на греческом языке (сочинения по логике, физике, психологии, метафизике, в том числе изданные печатно во Франкфурте, Флоренции и Венеции), а также труды комментаторов Аристотеля — Аммония, Порфирия, Михаила Пселла — привозит с Афона

Арсений Суханов⁵²⁹. Попадают труды Стагирита на латыни и польском языке из Речи Посполитой.

В целом можно сказать, что все три основные методы философствования, сложившиеся еще в эллинский период, получили распространение на Руси, но доминировали христианизированные метод Сократа в духе практической, жизнестроительной, нравственной философии и метод Платона, соединявший высокое размышление с совершенной художественной формой. Основной типологической доминантой стала кирилло-мефодиевская традиция, соединявшая отвлеченное мышление со старославянским языком, когда философия стала органичной частью всего контекста культуры, а не рафинированно выделенной сферой профессиональной деятельности.

Если брать за типологически исходную для европейской философии эллинскую мудрость во всем ее разнообразии, то помимо трех вышеупомянутых основных методов философствования как в античном мире, так в Европе и на Руси существовали и другие, хотя и менее развитые способы, манеры, варианты философствования. Так определенную типологическую близость к античному кинизму имеет древнерусское *юродство*, феномен которого известен более в духовно-аскетическом плане, но мало изучен в философском отношении.

Хотя юродство было в различных формах во многих странах в Средние века (в том числе и в нехристианских — дервишество у мусульман), именно на Руси оно достигает наибольшего распространения. Именем московского юродивого Василия Блаженного назван один из лучших храмов Руси — собор “Покрова Богородицы, что на рву”. Были широко известны Максим Блаженный, Прокопий Устюжский, Михаил Клопский и другие, причем Прокопий был выходцем из “западных стран, от латинска языка, от немецкия земли”. Сам царь Иван Грозный, стоявший на вершине авторитарной власти, избрал себе псевдоним Парфения Уродивого⁵³⁰.

А.М.Панченко отмечает сходство феноменов кинизма и юродства при учете их различия, вытекающего из противоположности эллинского и христианского типов мировоззрения: “Различие в посылах кинизма и юродства не мешает видеть, что оба феномена, в сущности, близки в философском осмыслении жизни; и киники, и юродивый стремятся достичь духовной свободы, их цель — благо, а благо не может зависеть от плотской красоты”⁵³¹. Юродивые, как и киники, отвернулись от “мудрости века сего”, бросили вызов социальному конформизму своего времени⁵³².

В сложном феномене юродства прослеживаются элементы и народного бунтарства, и христианской святости, и обличительного пафоса ветхозаветных пророков, и полузабытой местной дописьюнной традиции непосредственного общения духовных вождей с толпой, и своеобразной иррациональной психологической реакции “смеховой культуры” на чрезмерную этикетность и ригоризм средневековой организации. Оно было одним из носителей того “бродильного начала”, которое не дает застыть, закоснеть, успокоиться феодальному обществу и его гражданам от всемогущего правителя до последнего обывателя.

Особая же распространенность юродства на Руси объясняется, очевидно, крайней тиранией авторитарной власти, беспощадно преследовавшей любое инакомыслие и не допускавшей никаких легальных оппозиционных институтов. В извечной дилемме “свобода — несвобода” юродство выражало первую ипостась. Суеверный ужас верхов перед “блаженными”, безбоязненно высказывающими то, о чем народ безмолвствует, и благовейное уважение низов оберегали их от жестокого насилия.

Если говорить о связи мудрости и политики, духовности и власти, то путь Древней Руси более напоминал путь Рима, но не Греции. В эллинском мире сложилась уникальная ситуация полицентризма политической организации, которая благоприятствовала расцвету философской

мысли во всем ее многообразии. Позднее подобная ситуация сложилась в Европе. Русь же со времен возвышения Москвы напрягала силы сначала в борьбе против ордынского ига, потом при возвращении утраченных и приобретенных новых земель. Став “Третьим Римом”, она подобно Риму Первому силой обстоятельств сделала ставку прежде всего на политическую консолидацию, на утверждение единства, на преодоление сепаратизма.

Но то, что было позитивным в военно-политическом отношении, стало негативным в духовно-нравственном и культурном аспектах. Дилеммы власти и свободы, политики и морали, автократии и плюрализма в сильнейшей степени проявили себя в отечественной истории, начиная с эпохи становления российского самодержавия в XV—XVI вв. вплоть до настоящего времени. Это одна из типологических привязок не только древнерусской мудрости, но и всей русской философии, где проблемы нравственной свободы личности перед лицом всемогущего государственного молоха, самопожертвования ради идеи, трагического исхода неравной борьбы за справедливость были всегда болезненно остры и где, несмотря ни на что, страстное стремление к истине и презрение суетными благами обывденного существования станут одними из ключевых для наших философов, писателей, просветителей.

В целом сложилась парадоксальная ситуация. Восприняв основы христианской культуры у Византии, бывшей хранительницей и транслятором великого эллинского наследия, Московская Русь, а затем Россия по политическому устройству тяготела к римской имперской автократической системе. Возникло одно из важнейших типологических противоречий российского социума между свободным духом культуры и жесткой государственной системой, которое постоянно и трагически переживает мыслящая часть общества от монашества нестяжательского толка до современной страдающей интеллигенции.

В целом по предварительно выявленным типологическим особенностям древнерусскую мудрость можно отнести к европейской философской мысли восточно-христианского православного типа. В период своего становления она испытывает системообразующее влияние патристического течения в рамках византийской философии, связана с южнославянской, преимущественно болгарской. Современная Киевской Руси византийская философия, особенно рационалистического направления (Михаил Пселл, Иоанн Итал, Никифор Влеммид) не оказала существенного влияния на формировавшуюся древнерусскую мысль. Сходное явление наблюдается на начальном этапе формирования древнерусского богословия и литературы, оно отмечено многими исследователями (Е.Е.Голубинский, Д.С.Лихачев, И.П.Еремин).

После татаро-монгольского нашествия в условиях ослабления культурно-политических связей с клонившейся к упадку Византией, которая была впоследствии вместе с балканскими странами завоевана турками-османами, а также в условиях обострившегося идеологического противостояния католическому и позднее протестантскому Западу складывается самобытная уникальная культура Московской Руси со своей философской мыслью, достигшей наибольшего своеобразия и расцвета в XV—XVI вв.

В XVII в. средневековая культура Руси начинает размываться, особенно во второй половине столетия, и эволюционизировать под влиянием стиля барокко, преимущественно польского, в новоевропейскую российскую культуру. Реформы Петра Великого в конце XVII — начале XVIII вв. не открыли, а завершили этот процесс. Философская мысль последнего столетия Древней Руси носит типологически переходный и идейно-противоречивый характер, становится более открытой к европейской философии, начиная исподволь перенимать многие ее достижения.

2. Допетровский период и последующее развитие философии

Эволюцию отечественной философии нельзя оторвать от общего развития истории, от единого, начавшегося в далекие, неведомые правремена и продолжающегося поныне непрерывного процесса созидания культурных ценностей. От языческих первоисточков, через духовно определившую путь страны христианизацию, испытывая воздействие византийского, южнославянского, отчасти восточного и все более возроставшего западного влияния, подвергаясь европеизации и секуляризации, замедлявшая свое развитие и подстегиваемая реформами, страна преодолевала эпохи, запечатлев свой путь в сохранившихся памятниках былого.

Этот сложный, более чем тысячелетний процесс не укладывается в рамки стереотипных представлений, ибо влияния, традиции, пространственные границы, идеалы и духовные устремления прошедших веков разнятся от современных, порою незначительно, иногда кардинально, а зачастую они совершенно противоположны нынешним. Но все же, несмотря на смену акцентов, изменение геополитической ориентации, переоценку ценностей и приоритетов, смену максималистских установок, бережное сохранение традиций и их безжалостную ломку, отечественная культура архаичного, средневекового и Нового времени представляет единый нескончаемый открытый процесс, связанный с развитием мировой цивилизации.

Поскольку тезис о связи древнерусской философии с последующими этапами развития проходит сквозной темой через всю книгу и этой проблеме уделено выше немало страниц, в данном параграфе лишь кратко остановимся на некоторых моментах единства отечественной философской мысли Средневековья и Нового времени.

Связям древнерусской культуры с культурой XVIII — XX вв. посвящены исследования историков, филологов,

искусствоведов⁵³³. Философских работ в этом плане мало, хотя соображения по данному поводу присутствуют в ряде публикаций⁵³⁴.

Если исходить из оценки общественного развития в целом, то ситуации в XVIII—XX вв. складывалась примерно по такой схеме. В период радикальных петровских реформ и эпохи просвещенного абсолютизма XVIII в. произошел раскол общества по культурно-поведенческому принципу. С одной стороны, сложилась элитарная, ориентированная на Запад, утонченная, во многом манерная и салонная культура дворянских верхов, к которой отчасти тяготели средние слои. С другой стороны, существовала культура простонародья, продолжавшая во многом сохранять допетровские традиции, особенно в старообрядческих слоях.

Вместе с тем процесс этот не следует упрощать. Тот же Петр Великий первым из российских правителей приказал собирать старинные вещи, предметы быта, произведения искусства. М.В.Ломоносов, приобщившись к новоевропейской цивилизации, сознательно не порывал с древнерусскими традициями⁵³⁵. Обер-прокурор Синода граф А.И.Мусин-Пушкин собирал ценные рукописные книги, открыв для науки ряд памятников, в том числе “Слово о полку Игореве”. Екатерина II интересовалась древней историей России, и для нее была специально сделана копия этого шедевра древнерусской поэзии, сама же императрица написала историческую драму “Из жизни Рюрика”⁵³⁶. Подобные примеры говорят о более сложной картине идейного развития в XVIII в. Однако все же доминировали насаждавшиеся сверху прозападнические тенденции, шла его вестернизация со всеми плюсами и минусами данного процесса. В целом для развития культуры и философской мысли вестернизация дала больше творческих импульсов и роста профессионализма, нежели навязываемая с ордынского периода истернизация.

Перемены произошли после Отечественной войны 1812 г., пробудившей не только патриотизм, но и глубокий интерес к допетровской Руси, который привел к появлению ряда идейных течений, ориентировавшихся на самобытное развитие страны (славянофильство, почвенничество, византизм). Несомненно и влияние европейского романтизма, особенно немецкого. В конце XIX в. как знамение эпохи сложился неорусский стиль, проявившийся во многих областях творчества. Он соединился с неовизантийским и необалканским. Верхи, теряя опору в развивавшейся предгрозовой ситуации начала XX в., в противоположность своим предшественникам, стали целенаправленно насаждать старорусские традиции до такой степени, что самодержавие, церковь, все древнерусское стали отождествляться как единая косная структура в сознании новых радикалов.

Обрушившиеся три революции, гражданская война, последующие события 20—30-х годов нанесли урон отечественной культуре, сравнимый лишь с татаро-монгольским нашествием, а по воцарившейся бездуховности, торжеству неопаганизма, уродливому культу вождей, превзошедшему богопочитание римских императоров, по тотальному истреблению основ были превзойдены все катастрофы, в том числе “Смутное время” начала XVII в.⁵³⁷.

Великая Отечественная война заставила несколько одуматься в диком процессе разрушения собственной культуры. Постепенно, идя трудным, болезненным путем, начался процесс возрождения, восстановления, реставрации былого. Этот процесс и сейчас идет непросто, имеет негативные аспекты, не всех устраивает, но он объективно необходим. И существенным является то, что при восстановлении основ за эталон часто берутся древнерусские образцы. Возрождаемая иконопись ориентируется на лучшие творения допетровского периода. Строящиеся храмы повторяют мотивы средневекового зодчества. Древнерусская тематика стала одной из самых притягательных для всех слоев общества.

В русле отмеченных закономерностей следовала отечественная философия XVIII—XX вв. Если в верхах преобладало увлечение французской и немецкой философией, то в низах сохранялись традиции древнерусского любомудрия. Однако с середины XIX в. наметился перелом в данном процессе. Русская средневековая философия, подобно иконописи, начинает извлекаться из небытия, но процесс ее постижения шел длительным и драматичным путем.

Это видно на примере духовной эволюции наших крупнейших мыслителей, писателей и поэтов. Юный галломан Пушкин, искрящийся блеском романтического байронизма, втянутый в интриги светского аристократического общества, постепенно своей чуткой душой начинает улавливать токи родной земли, исконные традиции народа, выразительность старославянского языка, внутренний смысл отечественной истории, великий дух предков. И на вершине своего творчества он достаточно приобщился к древнерусской мудрости, чтобы суметь выразить ее характерных носителей в виде летописца Пимена и юродивого из “Бориса Годунова”. Одновременно нарастала философичность его мировоззрения, глубина мышления, что позволило ему выработать удивительно ясный, гармоничный и вместе с тем весьма “метафизичный” язык, который по своей содержательности не уступал речи Баратынского и Тютчева в их лучших творениях философской лирики⁵³⁸.

Также продирался к мужику сквозь препоны, предрассудки и стереотипы своего круга граф Толстой, который к концу жизни проникся духом древнерусской, святоотеческой литературы и создал такой шедевр как “Отец Сергей”⁵³⁹. Исход к народу, стремление к библейской простоте бытия, бесстрашное обнажение сути человеческого существования сделали Льва Николаевича одним из великих мудрецов всего рода людского, оставив при этом подлинно русским мыслителем.

Достоевский вышел из других слоев. Но после увлечения идеологией насильственного переустройства общества в кружке петрашевцев, пребывания на каторге и в ссылке, он претерпел тяжкий духовный кризис и вернулся как блудный сын к отчему порогу той культуры, которая лежала в глубинах народного бытия. Он интересуется апокрифами, считая один из них — “Хождение Богородицы по мукам” — не ниже Дантовой поэмы; в его романах проступают принципы творчества, созвучные древнерусской литературе⁵⁴⁰; в его петербургской последней квартире висит в красном углу любимый им образ Богоматери “Всех скорбящих радости”, иконографию которой описал в свое время св.Дмитрий Ростовский в книге о святых Ильинско-Троицкого монастыря в Чернигове⁵⁴¹.

Как у Пушкина и Толстого, интерес к Древней Руси у Достоевского имел не случайный, экзотический, снобистский характер. Каждый из этих великих людей своим путем пробивался к живительным первоисточкам, инстинктивно искал опоры и, в желании глубже понять современность, все более углублялся в прошлое. Подобная духовная эволюция присуща многим их современникам, через нее проходим в той или иной степени сейчас и мы, отбрасывая шелуху наносного, снимая деформации времени, оставляя суетные увлечения. Они же первыми проложили путь углубления в отечественное самосознание, показав тем пример для всех остальных.

По признанию далеко не славянофила Г.Шмидта, если “Запад оказал решающее влияние на Восток через философию Гегеля”, то славянский мир на рационализированное мышление Европы “оказал самое сильное влияние через романы Достоевского⁵⁴². Его стимулирующее воздействие на творческое мышление отмечали Сартр и Эйнштейн.

С XIX в. на русском небосклоне вновь ярко начинает светить путеводная звезда Софии Премудрости Божией, а софиология становится постепенно одним из веду-

щих духовных течений, к которому причастны лучшие умы — Владимир Соловьев, Александр Блок, Николай Бердяев, Евгений Трубецкой, о.Павел Флоренский⁵⁴³. Вновь осмыслиется тема исторической миссии России в духе доктрины “Москва — Третий Рим” и концепции “Святой Руси”⁵⁴⁴. Пробуждается интерес к иконописи как виду образной философии, ставшей объектом пристального внимания и наших современников, в том числе таких авторитетных исследователей, как С.С.Аверинцев, который считает, что “философствование осуществлялось на Руси в формах иконописания”⁵⁴⁵, и Б.В.Раушенбах, который видит в древнерусской живописи глубокое философское содержание⁵⁴⁶.

Процесс возрождения духовных основ, идущий трудным путем в нашей стране, перекликается, а теперь и начинает смыкаться с идейными течениями русского зарубежья, культивировавшего традиции отечественной духовности в иных специфических условиях. И здесь нужно всмотреться не только в лица титанов мысли вроде Бердяева, Булгакова, Франка, но и постараться понять таких деятелей, как И.Мейендорф⁵⁴⁷ Н.Зернов⁵⁴⁸, Г.Федотов⁵⁴⁹, Л.Успенский⁵⁵⁰ и многих других. Жизнь и творческая деятельность наших соотечественников за рубежом нам еще недостаточно известна. А среди них были и есть такие интереснейшие личности, как потомок старообрядцев Пимен Софронов, реставратор-иконописец, работавший в Ватикане, на Балканах и расписавший несколько храмов в США, в том числе Троицкий собор в Бруклине⁵⁵¹.

В сохранении древнерусских традиций особый вклад внесли старообрядцы. Всегда гонимые, вынужденные бежать в отдаленные края Отчизны и зарубежные страны, они спасли множество древних рукописей, икон, произведений искусства, из которых составились прекрасные собрания наших ведущих музеев и книгохранилищ. Старообрядчество представляет сложное, многоликое образование.

В нем соединены как допетровские традиции, так и черты, присущие сектантству Нового времени (отрицание в некоторых толках священства и ряда обрядов)⁵⁵². Отсутствие государственной поддержки заставляло их быть сплоченными и энергичными, разрыв с официальной церковью приводил к росту независимого мышления, к своей интерпретации догматических проблем, к развитой и самобытной собственной книжной культуре, хранящей до сих пор традиции древнерусского рукописного мастерства⁵⁵³.

Выше уже говорилось о богатом книжном собрании старообрядца М.И.Чуванова; описывался уникальный источник — “Записки Дорофея Уткина”. Обратимся теперь к такому персонажу недавней истории, как поэт и мыслитель Сергей Клычков⁵⁵⁴, старообрядец из-под Талдома, трагически погибший в сталинских лагерях. Он перед Первой мировой войной пешком, босой, как “калика переходной”, древнерусский странник, ходил с посохом по Руси, распевая духовные песнопения. Хотел выразить жизнь русской деревни, поведать сокровенные думы о народных страданиях, но “тематика его произведений, их философский подтекст не ложились в прокрустовы схемы социологизирующего критического анализа, характерного для той эпохи”⁵⁵⁵. Его затравили как “кулацкого писателя”, осталось лишь немного из написанного, малая часть задуманного. О трагедии народа, вырождении деревни, разрушении духовных основ личности скорбно повествуют его стихи:

*“Давно не смотрит Спас с божницы
И свет лампад давно погас:
Пред изначальным ликом жницы
Он в темноте оставил нас!
Пред жницей страшной и победной,
Восставшей в пепле и крови,
Не мог остаться плотник бедный
Со словом мира и любви”⁵⁵⁶.*

Русская литература не раз спасала духовные основы Отечества, была самым сильным выразителем общественных идей, в том числе философских. В XX в. усилилось ее стремление связаться с утраченными первоистоками. Древнерусские и библейские мотивы проступают в творчестве Михаила Булгакова, Анны Ахматовой, Бориса Пастернака. Даже романтик киммерийской культуры, поклонник антропософии Штейнера поэт и художник Максимилиан Волошин проникся русской иконописью и попробовал сочинить свою “Повесть временных лет” о драматической истории России в эпоху кровавых революций⁵⁵⁷; а уехавший в Париж Алексей Ремизов создал цикл повестей на основе древнерусских сюжетов. “Стремление А.М.Ремизова найти в литературе Древней Руси ответы на “столбовые”, как называл их сам писатель, вопросы — прекрасная иллюстрация единства национальной культуры, непрерывного диалога времен”⁵⁵⁸.

Не прекратились дискуссии о существовании русской философии в рамках советской, идут споры о ее наличии в современных условиях, о ее значимости и репрезентативности. И опять, как это не раз бывало в прошлом, на помощь отечественной философии приходит наша литература, для которой существование русской самобытной мысли не предмет споров, а поле непрестанной деятельности.

Сейчас сложилась ситуация, при которой многие “собственно философские проблемы острее и глубже ставятся не учеными-философами, а крупнейшими писателями-прозаиками”⁵⁵⁹. Добавим, писателями и поэтами разных течений современной русской литературы, нередко полемизирующими друг с другом. Весьма философичны, например, произведения Валентина Распутина и Андрея Битова (в том числе один из его последних романов)⁵⁶⁰, равно как поэзия ушедших из жизни Владимира Высоцкого и Булата Окуджавы, философская лирика Николая

Заболоцкого, Иосифа Бродского и многих других поэтов, писателей, публицистов.

Так что данная ситуация есть не странность, а часто встречавшееся в отечественной истории состояние (которое тоже является одной из традиций русской философской мысли), когда она, выраженная в прекрасной художественной форме, обжигающая публицистическим пламенем, сильная своей болью за судьбы Отечества, полная сострадания к человеку, вновь обращается к гражданскому самосознанию всех и совести каждого, призывая глубоко вдуматься в основы нашего бытия и осознать свое подлинное предназначение.

В этом прослеживается продолжение учительного, нравственно воспитующего, смысложизненного характера отечественной литературы и философии со времен Средневековья до наших дней. Сейчас, “после перерыва”, когда расчлененная в советское время на легализованную, диссидентскую и эмигрантскую ветви, она вновь начинает восстанавливать утраченное сложное единство противоречивых своих составляющих, обращение к первоисточкам, к эпохе религиозно-философского ренессанса, к ее непрерывному творческому, софийному, синергийному началу⁵⁶¹ является весьма актуальным.

3. Древнерусская мудрость в контексте мировой философии

Мудрость Древней Руси является таким же неотъемлемым компонентом общечеловеческого философского наследия, как древнерусская культура — частью мировой цивилизации. Высоким достоинством этой культуры выступает не только ее самобытность, но и открытость, стремление усвоить, творчески переработать, внести свой смысл в ценности, воспринятые от иных народов⁵⁶².

Тем более это относится к философии, которая по своей интегрирующей, всеобъемлющей, всепроникающей сути

тяготеет к функции универсального познания мира и выявления общечеловеческих идеалов в широком спектре национальных культур и традиций⁵⁶³. Подобное устремление к осмыслению сокровенных тайн бытия, к максимальной полноте знания, к сопряженности самых разнообразных интенций сознания присуще философии во все времена ее существования, в том числе в Средние века.

Древнерусская мудрость не является исключением. Выступая уникальным феноменом своеобразной культуры Древней Руси, она вместе с тем предстает активным субъектом общеславянского, европейского и мирового мыслительного процесса, реализуя один из вариантов единого общечеловеческого философского знания. Подобная включенность в мировой процесс вовсе не означает ее унификации. Напротив, именно в сочетании своеобразия древнерусской мысли, отразившей собственный путь развития, и тяготения к общечеловеческим ориентирам через призму вселенского христианского мировосприятия вырисовывается ее неповторимый облик⁵⁶⁴.

Еще на стадии предистории древнерусской мудрости, в эпоху господства дохристианского языческого мировоззрения происходит сложный процесс интеграции различных мифологических систем. Современные исследования показывают, что мифология восточных славян, включавшая элементы философского отношения к миру и выступавшая в качестве автохтонной основы для развития мышления, складывалась из сложного переплетения компонентов славянской, тюркской, иранской, угро-финской, балтской, скандинавской мифологии, что отразило сложный интеграционный процесс происхождения древнерусской народности, в которой восточнославянский субстрат был основным, но далеко не единственным⁵⁶⁵.

После христианизации Руси в эпоху раннего Средневековья расширились международные связи древнерусской культуры. Под влиянием кирилло-мефодиевской традиции сложилась развитая метасистема духовной куль-

туры, охватившая южных и восточных славян на основе одной православной религии, одной письменности, одной книжности и близких традиций. Древнерусская мудрость выступает в этот период как составная часть философской мысли всех православных славянских народов⁵⁶⁶. Сначала преобладал процесс болгарского и сербского влияния, затем все более возрастало обратное воздействие Руси на балканские страны⁵⁶⁷. Все же славянские православные государства находились под доминирующей культурной эманацией Византии.

В XV—XVI вв., когда русская средневековая культура Московского царства достигает наивысшего расцвета, воздействие поработанных турками Византии, Болгарии, Сербии ослабевает, но не прекращается, о чем свидетельствует, в частности, выделяемое рядом специалистов так называемое второе южнославянское влияние (Д.С.Лихачев), в том числе в философской области, гораздо менее изученной⁵⁶⁸. В этот же период усиливаются связи с Западом, но в активной полемике с ним. Земли единой некогда Руси с Киевом, Смоленском, Полоцком, хотя и политически попали под власть сначала Великого княжества Литовского, а затем Речи Посполитой, все же сохраняли традиции древнерусской культуры и поддерживали контакты с Московской Русью.

Иван Федоров печатал книги в Остроге, Заблудове, Львове; Андрей Курбский после бегства в Литву вместе со своим кружком переводил Иоанна Дамаскина; в Дерманском монастыре на Волыни возникает на основе печатного базельского издания новая редакция “Пчелы”. В братских коллегиях на территории Украины и Белоруссии усваиваются достижения западной мысли через посредство польской в целях борьбы с католическим влиянием и обогащения местной культуры⁵⁶⁹. Поэтому рассмотрение русской средневековой философии XV—XVI вв. нельзя отрывать от шедшего в иных условиях развития украинской и белорусской философии.

В XVII в. эти связи расширились и встали на качественно новую основу, особенно после воссоединения Украины и части Белоруссии с Россией. Деятельность Славяно-греко-латинской академии, основанной в 1687 г., тесно связана с возникшей ранее Киево-Могилянской, созданной в свою очередь по примеру Краковского университета⁵⁷⁰. Преподаватели и выпускники двух академий составили костяк отечественной интеллигенции на рубеже XVII—XVIII вв. Белорусский мыслитель Симеон Полоцкий стал крупнейшим культурным деятелем нового типа в России конца XVII в.

Москва становится “светочем славянства” и “оплотом православия”. Уровень мышления поднимается благодаря приезду и успешной работе на ниве просвещения не только многочисленных украинских и белорусских собратьев. С Россией связывают свои судьбы и становятся видными российскими мыслителями хорват Юрий Крижанич, поляк Андрей Белобоцкий, молдаванин Николай Милеску Спафарий, греки братья Лихуды и многие иные выходцы из разных стран. Русская культура, а вместе с ней и философская мысль, все более интернационализируются, приближаются к новоевропейскому типу. Этот постепенный процесс порою грубо интенсифицировался поспешными реформами, которые при Никоне и Петре I вызвали раскол общества и создание в XVIII в. двухслойной культуры, чего не было в Древней Руси.

Оценивая соотношение местного и привнесенного элементов в общей структуре древнерусской мудрости, следует отметить самобытное влияние первого и теоретическую значимость второго. Своеобразие русской средневековой философии состоит в творческом усвоении, переосмыслении, развитии тех импульсов, которые она получала из плодотворных контактов с зарубежной культурой, будь то византийская, болгарская, польская, немецкая. Наиболее фундаментальные в теоретическом отношении работы (“Источник знания” Дамаскина, кор-

пус сочинений Дионисия Ареопагита, “Диоптра” Филиппа Пустынника, “Пчела”, а также Библия с ее философскими фрагментами, творения отцов церкви) являются переводными, но не в современном буквальном смысле, а творчески переработанными (кроме канонических текстов), имеющими обширные толкования, комментарии, различные редакции и добавления.

Не следует забывать и того, что значительная часть отечественных мыслителей эпохи Средневековья (не меньшая, чем в Новое время) была представлена обрусевшими иноземцами. Их список весьма обширен: грек митрополит Никифор, болгарин митрополит Киприан, серб Пахомий Логофет, перечисленные выше деятели XVII в. и многие другие. Среди оппонентов древнерусских авторов были приезжавшие, а порою и подолгу жившие на Руси иностранцы, подобные немцу Николаю Булеву. Велась активная полемика “с люторы, латины и калвины”, т.е. с представителями католической и протестантской идеологии, как очная, например, с прибывшим к Ивану Грозному папским посланником иезуитом Антонио Поссевино, так и заочная. Полемику при этом нужно воспринимать не только как неприятие иных взглядов, но и как одну из разновидностей контакта, связи, диалога, а следовательно — и скрытой формой взаимовлияния.

Это одна сторона процесса, неизбежного вследствие объективного воздействия геополитического фактора, ибо Русь в силу географического и исторического положения находилась на периферии более развитых восточной и западной цивилизаций. В сходном положении были скандинавские страны по отношению к Европе или Япония по отношению к Азии. Подобное обстоятельство приводило к более позднему, но не обязательно хронически отстающему развитию. Напротив, в такой ситуации может срабатывать мобилизующий фактор, обеспечивающий динамичное развитие.

Интересным примером в этом плане является судьба Литвы в рамках европейской цивилизации. Бывшая глухой лесной провинцией на стыке Руси, Польши, Ливонии, яростно цеплявшаяся за свое языческое прошлое, последней в Европе принявшая в 1387 г. христианство, эта небольшая страна делает удивительные успехи в своем развитии. Здесь основывается в 1578 г. первый к востоку от Польши университет (сначала в виде иезуитского коллегиума, а затем академии), поднимается уровень культуры, устанавливаются плодотворные контакты с европейской мыслью.

Другой стороной процесса развития философской мысли в средневековой Руси была ее несомненная самобытность. Она порождена всей совокупностью факторов исторического развития, действием разных традиций⁵⁷¹, уникальной средой обитания Древней Руси, неповторимыми ансамблями городов, монастырей, крепостей, прекрасных в своем гармоничном единстве с природой, с широким российским простором, с промежуточным положением между Западом и Востоком, с разнообразием народов, объединившихся в рамках одной государственности.

Как София Киевская и София Новгородская связаны с византийской традицией, но вместе с тем явственно отличаются от нее, так и “Слово о законе и благодати” Илариона наряду с общехристианским универсализмом несет яркую идею русского самосознания. Как русская живопись, восходящая к греческим образцам, дала самобытное творчество Рублева и Дионисия, так Нил Сорский, отталкиваясь от исихастской школы, создал русское течение безмолвного умного делания. Как московское барокко второй половины XVII в., типологически сравнимое с европейским, сыграло функцию освобождения сознания от средневековых канонов и потому противоположно по своей направленности европейскому барокко, возникшему в качестве “стиля иезуитов” и игравшему первоначально контрреформационную роль, так

творческая деятельность Симеона Полоцкого стала не просто пересадкой современной ему латинской образованности польского типа в среду москвитов, но качественно особенным явлением отечественной культуры предпетровского периода.

Одним из наиболее ярких примеров органичного синтеза духовных традиций Византии, Запада и Руси в XVI в. является многоплановое творчество переводчика, писателя, богослова и философа Максима Грека, которому посвящена масса литературы на многих языках⁵⁷², который за свои заслуги был канонизирован на Поместном соборе Русской Православной церкви в 1988 г. и погребение которого, казавшееся утраченным, было найдено в 1997 г. у стен Духовской церкви Троице-Сергиевой лавры. Афонец стал одним из крупнейших мыслителей русского Средневековья и заметной фигурой в европейской культуре своего времени. Он был последователем Савонаролы, соратником Альда Мануция, Иоанна Ласкариса, Анджело Полициано, полемизировал с Хуаном Вивесом и Лютером.

Когда сравнивают русскую средневековую философию с западной, то нередко схематически противопоставляют ее как преимущественно религиозно-художественную европейской схоластике в духе Фомы Аквината. Это противопоставление справедливо, но лишь в определенных пределах, потому что как русская, так и западная средневековая философия отличались разнообразием течений и тенденций⁵⁷³. С одной стороны, на Руси проступает рационалистическая (начиная с митрополитов Никифора и Климента Смолятича) и даже схоластическая (у деятелей Славяно-греко-латинской академии) тенденция. С другой, на Западе существовали мистические течения в духе Мейстера Экхарта, Бернара Клервосского и иных мыслителей⁵⁷⁴.

Наиболее же близким Руси философским течением Запада представляется *августинизм* как христианизированная редакция неоплатонизма. Августин Блаженный

почитался на Руси как один из отцов церкви, ссылки на него встречаются в русских источниках. Эмоциональная, эстетически выраженная, нравственно напряженная, апеллирующая не только к рассудку, но и к сердцу проникновенная философия Августина во многом созвучна основной тональности древнерусской мудрости. Его слова из “Исповеди” о философской гордыне перед лицом божественной Премудрости принял бы любой древнерусский мыслитель: “... я опытно познал то различие, которое существует между высокомерной дерзостью философа, надеющегося на свои собственные силы, и смиренномудрием верующего”⁵⁷⁵. Столь же сближающим Запад и Русь является один из основополагающих для средневековой культуры корпус сочинений Дионисия Ареопагита с его апофатическим богословием, учением об эманации и божественной иерархии, с мощным зарядом всепроникающей метафизики света, зародившейся еще в античном мире⁵⁷⁶.

Сближают Русь и Запад в сравнении их средневекового духовного наследия и другие явления: общее почитание Библии и авторитетность патристических сочинений; обширная агиографическая литература, в которой повествуется о подвигах ранних анахоретов (Египетский, Синайский и Римский патерики); доминирующая и интегрирующая функция религиозного сознания, идеологическая роль господствовавшей церкви и многое другое. Поэтому типологически древнерусская мудрость вполне сопоставима с западноевропейской средневековой философией.

Но, несомненно, был ряд различий, которые определялись как общим размежеванием восточно-христианского мира во главе с Византией и западно-христианского во главе с Римским престолом, так и особенностями собственно русского происхождения. Перечислять их нет нужды — они достаточно хорошо известны. Остановимся лишь на том, что качественно отличает западную средневековую философию от древнерусской.

Более благоприятные условия (в сравнении с порабожденной монголами Русью) создали в Европе, начиная с XI в., систему процветавших университетских центров с профессиональным преподаванием философии и возможностью складывания различных школ⁵⁷⁷. Эта полицентрическая система, существующая и поныне, подобно многополисной структуре в Древней Греции, создавала прекрасную возможность для наличия различных школ, течений, направлений, что необходимо как воздух для многовариантного, разнообразного, сбалансированного развития философской мысли. Концепция двух истин, не признававшаяся на Руси до XVIII в., создала возможности для постепенной эмансипации и самоопределения философии, выделившейся в Европе в самостоятельную форму знания гораздо раньше, чем в России. Сказалось и опережающее социально-экономическое развитие Европы в XV—XVII вв.

Вместе с тем не следует идеализировать, а тем более абсолютизировать как условия существования, так и само бытие западноевропейской философии. В некоторых отношениях внешние трудности и внешняя несвобода оказывают не подавляющее, но стимулирующее воздействие, ибо они способствуют мужанию, укреплению, возвышению мудрости. Например, при всей своей социальной несвободе царская Россия XIX в. дала великую литературу с содержащейся в ней глубокой философской мыслью, сильной, выстраданной, обращенной к людям, к их сокровенным чаяниям. Комфорт тела и духа, столь свойственный современной западной цивилизации, не всегда способствует интеллектуальному подъему, он может и размягчать сознание.

Судьбы русских мыслителей часто, гораздо чаще, чем на Западе, были трагичны. Достаточно вспомнить прозябание Даниила Заточника, несправедливое многолетнее заключение Максима Грека, ссылку в Сибирь Юрия Крижанича, сожжение заживо протопопа Аввакума, равно как

трагичные судьбы многих русских мыслящих людей в XIX и XX вв., чтобы понять, насколько трудны были пути развития отечественной философии. Но эти же трудности воспитывали жертвенное служение истине, благу, народу своему, которое удивляло порою Запад.

У России и Европы разные судьбы при взаимной близости и взаимной дополнителности. Они постоянно открывают друг друга и взаимообогащаются в процессе совместного параллельного развития. Применительно к нашему веку чешский философ и первый президент республики Томаш Масарик пророчески писал: “Философский интерес к России и ее развитию ... постоянно присутствует в обширной европейской литературе, касающейся России. Этот интерес настолько показателен, что сейчас можно говорить о россиизации Европы, как в свое время говорили о европеизации России”. Далее он добавляет: “Философ, который приступает к исследованию России, должен в силу необходимости достигнуть ясного представления о ее средневековье и раннем периоде, посредством чего он сможет приблизиться к более правильному анализу самого содержания современной эпохи”⁵⁷⁸.

Будучи частью европейской философии, хотя и занимаемая в ее структуре особую позицию, русская средневековая мысль входит в общечеловеческую сокровищницу философского знания. Помимо наличия прямых и опосредованных контактов с культурой других народов это подтверждается и общностью некоторых независимо возникших идей, концепций, философов, прослеживаемых при их сопоставлении.

Например, одна из доминировавших на Западе, Востоке и Руси в Средние века натурфилософских концепций — учение о 4-х стихиях, находит неожиданное сходство с распространенным в древней Мексике до прихода туда испанских конкистадоров религиозно-философским мифом о 4 сыновьях бога Ометеотла: красном боге Каматле, черном боге Иайнаке, белом боге Кициалкоале, го-

лубом боге Омитеситле. “В тесной связи с идеей о мировых циклах находится концепция о четырех элементах, символически выраженная в “Истории мексиканцев” четырьмя сыновьями Ометеотла. Тигры, чудовища, земля, ветер, огонь и вода в силу удивительного параллелизма совпадают с четырьмя корнями или элементами (ритсомата) всех вещей — гипотеза, выдвинутая греческим философом Эмпедоклом и переданная западной мысли благодаря Аристотелю”⁵⁷⁹. Сходные концепции есть в древнекитайской и древнеиндийской философии⁵⁸⁰. Они представляют единую многовариантную общечеловеческую натурфилософскую концепцию⁵⁸¹. Немало подобных, общих для всего человечества архетипов сознания присутствует в мировой культуре (М.Элиаде).

Самым же общим фактором, который роднит древнерусскую мысль с мировой, является то, что она, не вырождаясь в рафинированную, спекулятивную философию, всегда тяготеет в наиболее ярком своем воплощении быть всеохватывающей мудростью, единым нерасчлененным синтезом духовного и материального опыта, насущно необходимым жизнестроительным учением. Учение о мудрости прослеживается у многих народов Земли и древнерусская его ипостась является одной из многочисленных трактовок⁵⁸². Она оказывается прямо связанной с библейской *хоққа* и греческой *σοφία* через христианское учение о Софии Премудрости⁵⁸³. Она созвучна древней восточной мудрости стран буддийской, мусульманской и китайской культуры, ибо лишь “почитание мудрости есть основа управления страной” и каждый мыслящий человек взыскует: “Разыскиваю мудрых людей, чтобы сделать их своими помощниками”⁵⁸⁴.

Древнерусская мудрость по своей структуре основана на патристическом учении об иерархии уровней знания. Как писал Ориген в главе “О троякой мудрости” сочинения “*Περὶ ἄρχων*”, существует (1) “мудрость мира сего”, включающая все внешние знания и полезная для

людей; (2) “мудрость князей мира сего” как тайное, эзотерическое знание просвещенной элиты общества, оказывающееся, несмотря на все ухищрения, переходящим и (3) “Премудрость Божия”, вечная, непреходящая, руководящая миром⁵⁸⁵. Схожие мысли развивал Фома Аквинский, считавший, что “человеческая мудрость есть лишь некий отблеск мудрости более высокого порядка” и выделявший (1) земную мудрость, неотделимую от животного и дьявольского начала; (2) мудрость посвященных как интеллектуальную добродетель; (3) высшую мудрость как дар Св. Духа⁵⁸⁶. Сам же процесс постижения мудрости понимался им как восхождение к истине, которое может происходить и самостоятельно, и с помощью людей, и путем божественной помощи. Аквинат считал, что “Мудрость как дар выше мудрости как интеллектуальной добродетели”⁵⁸⁷. Maxime Sapientia признается им высшим видом знания.

Древнерусская мысль как одна из ипостасей общечеловеческой мудрости имеет не только прошлое историческое содержание. Ее значение актуализируется современным состоянием философского знания, которое ищет утраченное в результате предельно абстрагированной спекулятивной рефлексии органическую связь с жизнью⁵⁸⁸. Об этом писали многие авторы нашего времени. Андрей Белый считал, что “современная философия не есть стремление к мудрости, а есть знание о знаниях”⁵⁸⁹. Альберт Швейцер считал такое положение “распадом культуры” и призывал возродить философию через восстановление в ней доминирующего этического начала, как это было в учениях Конфуция, Сократа, Христа, Канта⁵⁹⁰. Сам же он выдвинул в качестве высшего принципа этики гуманистический тезис “благоговения перед жизнью”, ставший сейчас перед угрозой самоистребления рода людского сверхактуальным для всего человечества. Перед ужасом всеобщей гибели бледнеют кажущиеся непримиримыми идеологические, политические, классовые, религиозные, этнические и иные коллизии.

Мудрость как жизнестроительное учение, основанное на нравственном осмыслении бытия, вновь обретает ценность — ту непреходящую ценность, которую осознавало человечество в разных цивилизациях в начале своего пути; ту ценность, которую оно утратило в результате господства голого рационализма и обезличенной машинной технократической формы самоорганизации; ту ценность, которая может объединить самые разные общества, культуры, этносы, конфессии в единую общечеловеческую семью народов. “Именно в мудрости осуществляется единство теории и практики, синтез всех духовных потенций, совпадение истины, добра и красоты”⁵⁹¹. Современный человек как существо, по известному определению, причастное мышлению (*homo sapiens*) должен через мудрость (*Sapientia*) осознать свое высшее предназначение. Этому служат философия как знание и философ как “человек, ищущий мудрость”⁵⁹².

И здесь духовный опыт русского народа, который в условиях Средневековья создал свое понимание мудрости, может стать бесполезным в современных условиях, ибо в нем акцентированы как раз те смысложизненные проблемы, которые волнуют сейчас род людской. Первостепенный интерес к человеческому существованию, поиск смысла исторического процесса, акцент на нравственном переживании бытия, практическая направленность — эти особенности древнерусской мудрости соответствуют нашей эпохе. И такие мыслители как Иларион Киевский, Максим Грек, Юрий Крижанич не случайно вызывают интерес современного человека.

Общепризнанно мировое значение русской литературы и философии XIX и XX вв. Но оно возникло не на пустом месте и не только как продукт современной истории. Оно воспитано многовековой традицией древнерусского философствования, тесно связанного с моралью и искусством, с аксиологической и антропологической проблематикой, всегда доминировавшей в отечественном мышлении. Мудрость, выраженная в художественном способе

философствования, становится притягательной и сегодня. Союз мудрости, искусства и морали органически присущ русской философии со времен ее возникновения.

Завершая параграф, хотелось бы сказать еще об одной роли русской культуры и государственности, которая возникла в силу уникального геополитического положения Руси. Став еще в Средние века “ареалом евразийским — на иной лад, но не меньше, чем Византия”⁵⁹³, Русь превратилась в своеобразное связующее звено между Западом и Востоком, Азией и Европой. Эта особая культурно-историческая миссия, не всегда нами осознаваемая, порою лучше видится со стороны.

В новелле Сэлинджера “Фрэнни” героиня повествования нащупывает свой путь на Восток (который олицетворяет симптоматическое для Запада современное тяготение к восточным цивилизациям в целях преодоления органично ему присущего и потому вполне понятного европоцентризма) через Россию; и в выходе из духовного кризиса ей помогает переведенная с русского книга “Путь странника”. Решающая роль здесь принадлежит мифологеме *возвращения вовнутрь*. В огромной мере именно устойчивость этой мифологемы в русской духовной традиции превращает ее в своеобразный мост между “Востоком” и “Западом”. По этому-то мосту и пробегает героиня Сэлинджера, переходя от практики “умного делания”, о которой идет речь в русской книге и которая является квинтэссенцией целой эпохи утонченного византийского богословия, к будде Амитабхе, к индийским медитациям над священным словом “ОМ” и «поселяющемуся в сердце “атману”»⁵⁹⁴. Здесь невольно вспоминаются и древнерусские повествования “о рахманах”, и духовная близость Толстого с Тагором и Ганди, и удивительный мир Николая Рериха, в котором причудливо слились мотивы культур Запада, Востока и Руси.

4. Своеобразие русского средневекового мышления

В современной исследовательской литературе существует несколько полемизирующих точек зрения на типологию русской средневековой философии, выражающих различные исходные методологические установки и взаимодополняющих друг друга.

В.С.Горский и С.Б.Крымский выделяют “духовно-практическую” функцию освоения мира отечественной средневековой философией, являющуюся “ее спецификой, определенным качеством” в отличие от “логико-методологической”, выполняемой западноевропейской схоластикой”⁵⁹⁵. В одной из монографий В.С.Горский подчеркнул антропоцентристский, связанный с осмыслением прежде всего смысложизненной проблематики, характер древнерусской философии, охарактеризовав ее как “своеобразный тип средневекового антропологизма”, которому присуще развитие “на основе преобладания тесно связанной с практикой общественно-политической жизни исторической проблематики”⁵⁹⁶. Близкие идеи выражены в недавно вышедшем курсе лекций⁵⁹⁷.

Обстоятельно исследуя период развития отечественной философии эпохи Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий, В.М.Ничик высказала ряд ценных мыслей о специфике мышления в более ранний период, считая, в частности, что после принятия христианства античное философское наследие было воспринято “частично, в весьма ограниченном виде” и что философские идеи были вплетены в ткань художественных, публицистических, исторических, богословских творений⁵⁹⁸. Морально-эстетический аспект древнерусского философствования в эпоху Киевской Руси подчеркивает И.В.Иванько⁵⁹⁹. О важности углубленного терминологического анализа древнерусской лексики, позволяющего вскрыть принципиальные установки средневекового сознания, пишет С.В.Бондарь⁶⁰⁰. Им же проанализированы

ценнейшие памятники древнерусской письменности — Изборники 1073 и 1076 годов⁶⁰¹.

На тесную связь философской и богословской мысли в контексте русской средневековой культуры указывает А.И.Абрамов, считающий “философскую герменевтику как историко-философский анализ богословских текстов” одним из перспективных методов исследования. Он же выводит преемственность в философской мысли XVIII в. с предшествующим периодом⁶⁰².

Еще более акцентирует данную связь А.Д.Сухов, считая, что “философская мысль оказалась не только под эгидой православия, но и в его недрах”, спорадически пробиваясь “сквозь толщу теологии” (459, с. 10)⁶⁰³. Он же считает термин “древнерусская философия” неудачным, отдавая предпочтение терминам “средневековая” и “феодалная философия”. Эти и подобные мысли изложены в монографии⁶⁰⁴.

Л.В.Поляков, ориентируясь прежде всего на “Источник знания” Иоанна Дамаскина, устанавливает типологическую сущность древнерусской философии как “средневеково-христианской, патристически-практической”, нацеленной на решение проблем этики, экономики (“домостроительства”) и политики⁶⁰⁵.

На позиции признания тесной связи религиозного и философского сознания стоит также В.Ф.Пустарнаков, считающий, что в Древней Руси “шел весьма интересный с историко-философской точки зрения процесс движения философской мысли” как “глубинный” в рамках господствующего православного мировоззрения, приведший впоследствии “к разрыву философской мысли с религией” в результате эмансипации первой от второй⁶⁰⁶. Оценивая влияние Иоанна Дамаскина преувеличенным, исследователь отдает предпочтение ранним византийским отцам церкви (Василию Великому, Иоанну Златоусту, Григорию Назианзину и др.). Вместе с тем он подчерки-

вает роль “специфических социокультурных условий древнерусской действительности”⁶⁰⁷.

Фольклорно-эпические источники древнерусского мирозерцания выделяют А.К. и И.В.Бычко. Сформировавшись в дохристианский период, они органично вписались в средневековую культуру Руси, став одним из ее постоянно действующих компонентов⁶⁰⁸. В монографии А.К.Бычко развивает и обогащает эту концепцию⁶⁰⁹.

Интересная постановка вопроса о типологической роли феномена “молчания” в древнерусской культуре содержится в статье В.А.Малахова и Т.А.Чайки⁶¹⁰. Основываясь на апофатическом богословии Дионисия Ареопагита, на традициях византийского исихазма, древнерусская культура проявила себя в софийном мышлении, в практике “умного делания”, в нерассудочных формах творчества. Логоцентризм не был характерной чертой древнерусского сознания.

Особую позицию в оценке движущих сил и расстановки выделяемых противоборствующих сторон в русской средневековой культуре занимает А.Ф.Замалеев. Он считает философскую мысль в средневековой Руси хотя и связанной с религией, но по своему содержанию и направленности “антихристианской, антирелигиозной”. По его мнению, православие “оказывало глубоко отрицательное влияние на общественные отношения и идеологию древнерусского государства, но оно никогда не охватывало все стороны умственной жизни русского народа, не подчиняло себе его духовные интересы”⁶¹¹. Функция жизнеспособных сил, противостоящих православной ортодоксии, отводится славянскому язычеству, элементам античной культуры, светским внецерковным кругам, еретическим движениям. В последних публикациях автора наметилась некоторая эволюция взглядов в сторону создания более гибкой позиции по отношению к религиозному фактору и его роли в истории отечественной мысли⁶¹².

Обратившийся к допетровскому периоду В.В.Серби-ненко полагает следующее: “Оригинальность русской мысли проявилась далеко не сразу, и одной из основных причин этого следует считать необходимость освоения поистине огромного духовного опыта Византии”. Но постепенно начинается самостоятельная творческая деятельность и обнаруживаются “замечательные результаты творчества русского логоса”⁶¹³.

Не вступая в дискуссию с вышеупомянутыми авторами, ибо каждая из предложенных концепций имеет рациональное зерно и в то же время некоторые из них могут быть доведены до абсурда, отметим лишь, что только в разнообразии установок и точек зрения можно выработать более объемную и адекватную модель всей системы древнерусской философской мысли, без примата какой-либо одной теории и монополии на истину одного направления.

Со своей стороны, автор, исходя из опыта работы над первоисточниками, используя доступную ему методологию, учитывая разнообразную исследовательскую литературу, выдвигает ниже некоторые типологические признаки русского средневекового философствования.

I. *Синкретический* характер философского знания, расщепленного во всем контексте культуры. Специальных философских трактатов за малым исключением (вроде переводной “Диалектики” Иоанна Дамаскина) не существовало, философия не стала еще самостоятельной формой сознания и видом творческой деятельности, хотя в конце XVII в. наметилась подобная тенденция.

II. Практическая направленность, прикладной, *жизнестроительный* характер мудрости и отрицание в связи с этим абстрактного теоретизирования. Философствование рассматривалось не как самоцель, но как средство познания мира, совершенствования человека и социальных отношений.

III. Повышенное внимание к общественно-политической проблематике, высокая гражданственность, активный *публицистический* тонус, осмысление философских проблем на конкретном социальном материале. Большинство древнерусских мыслителей — яркие публицисты, полемисты, проповедники.

IV. Всеохватывающий *панэтизм* морализующего сознания, этически акцентированное нравственное переживание бытия, стремление постичь непримиримую борьбу добра и зла, через которую раскрывается диалектика природы, общества и человека, необходимость сделать свой выбор.

V. Связь мира и человека через *единство макро- и микрокосма* в единой онтологической системе природы и социума. Тварный характер мироздания высшей духовной субстанции.

VI. Воплощение философских идей, как правило, в совершенную художественную форму, будь то словесная или изобразительная, стремление к мудрости как *возвышенной красоте*, высокий художественно-эстетический уровень древнерусской мысли, ее *софийность*.

VII. Интерес к прошлому, глубина *исторического видения*, стремление вписать в мировой процесс жизнь каждого народа и отдельного человека. Историсофия как одна из доминант сознания.

VIII. Больше внимание к *внутреннему миру человека*, нежели к внешнему миру, тяга к проблемам духовного, а не физического бытия, своеобразный духовно-философский антропологизм.

IX. Тесная связь с *религиозным* мировоззрением, осмысление философских по своей сути понятий на языке богословских терминов, основополагающим из которых было центральное сверхпонятие Бога как одухотворенной субстанции, из которой проистекают все модусы природного, социального и личностного бытия. Влияние православия как особой разновидности христианства на специфику древнерусского философствования.

X. *Традиционализм*, стремление к опоре на авторитеты, ретроспективность мышления, понимание развития как процесса, заложенного в своих основах прошлым, осторожное отношение к любым новациям.

XI. *Слабоиндивидуализированное* творчество, невыделенность авторского начала, соборность, хоровой характер культуры, частая анонимность произведений, использование псевдоэпиграфов.

XII. Стремление к возвышенному идеалу, интерес к высшим ценностям, а не преходящим благам. Высокий *учительный* характер мудрости. Все соотносится с признанной иерархией ценностей, занимая подобающее по чину место. Поведение мыслителя как образец самоотверженного служения идее, бытовые мелочи отменяются, они попросту не фиксируются сознанием, жизнь должна строиться как подвижническое житие.

XIII. *Смиренномудрие*, противопоставленное “философскому кичению”, неумной гордыне своим ограниченным разумом. Глубокое понимание того, что возвышенная мудрость возможна лишь при осознании собственной малости перед лицом бесконечности мироздания.

XIV. Четкое *разделение* философии на *внутреннюю* и *внешнюю*, идущее от отцов церкви. Под первой подразумевается христианская, богодухновенная, высшая, целью которой является спасение души человеческой, под второй — языческая, мирская, менее важная, ибо направлена она на познание вещей материальных. “Мудрость духовная” имела несомненное преимущество перед “плотским мудрованием”. Отношение к светской философии было многоаспектным: от полного или частичного ее отрицания до признания определенной полезности.

Кроме перечисленных типологических признаков (их можно назвать в определенном смысле достоинствами) древнерусская философия имеет черты, которые, будучи их продолжением и неизбежным следствием, можно расценить как недостатки. Повышенный интерес к практи-

ческой стороне бытия ослаблял теоретическую разработку философской проблематики, чем была сильна европейская философия уже в период схоластики. Ретроспективная обращенность в прошлое порою подчиняла себе современное понимание мира и отвращала от стремления познать будущее; традиционность доминировала над стремлением к новому миропониманию, способствуя формированию социального конформизма и авторитарности мышления. Усиленная этизация и эстетизация мышления сдерживали развитие объективного видения мира, характерного для научного познания, так же как повышенное внимание к внутреннему, духовному миру человека приводило к недооценке внешнего материального бытия.

Выдвинутые в предварительном порядке данные тезисы о своеобразии древнерусской философии нуждаются, бесспорно, в дальнейшем осмыслении. Они представляют собой не окончательные суждения, но исходные положения, обсуждая которые можно пойти по пути их развития, дополнения, уточнения или опровержения. В основном тексте выше они были изложены в развернутом виде с обоснованием по источникам и исследовательской литературе, здесь же представлены в краткой суммирующей формулировке.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Русская средневековая философия предстает как духовное отражение исторического опыта нашего народа в X—XVII вв. Она включила мировоззренческие элементы предшествовавшего языческого прошлого, сформировалась под воздействием христианской идеологии после крещения Руси и повлияла на дальнейшее развитие отечественной философской мысли, став начальным, основополагающим, исходным периодом всей ее эволюции, когда были заложены основные структурно-типологические доминанты.

На основе многочисленных письменных источников вырисовывается полисемантическое понимание философии на Руси. Она представлялась как всеохватывающее познание мира, как вершина человеческого самосознания, как жизнестроительное учение, как мастерство экзегезы и герменевтического истолкования, как высшая духовная ценность. Наиболее адекватным термином для обозначения русской средневековой философии представляется понятие “мудрость”, соотнесенное с понятием божественной “Премудрости”. Полисемантизм данного понятия отражает полифункциональность древнерусской мысли и позволяет более объемно представить ее как целостный культурно-исторический феномен.

Не только через дефиниции философии, но также через образы ее носителей проступает понимание мудрости в Древней Руси. Если в средневековой Европе олицетворением философа преимущественно стал Аристотель, а в схоластических курсах именно он так именовался⁶¹⁴, то на Руси таковыми считались Иоанн Дамаскин, Константин-Кирилл и Максим Грек. Первый представлял завершение плеяды выдающихся отцов церкви, второй выступал как славянский первоучитель, третий — как афонский книжник, принесший византийскую ученость и

ставший образцом мыслителя непосредственно в древнерусской среде⁶¹⁵.

Мудрость Древней Руси прослеживается не только в письменных и старопечатных книгах, но во всем разнообразии памятников культуры: в архитектонике храмов, в образах иконописи, в композициях монументальных фресок и гармонии изящных миниатюр, в древнерусском шитье и произведениях пластики. С помощью комплексного семиотического анализа и других методов можно вскрыть закодированный смысл средневековой культуры, в том числе рассредоточенной в ней философской мысли.

Отмечая примат источника и вторичность всех умозрительных концепций вокруг него, не следует абсолютизировать сам источник как первоценность, фетишизировать его. Он является в конечном счете материальным средством воплощения и передачи невещественных духовных ценностей, к которым должно стремиться через его посредство. Средства выражения идей могут быть различны — слово, образ, вещь, жест — и все они суть обозначения, знаки, промежуточные звенья для донесения идейного содержания. Как композитор всюду улавливает мелос, так философ всюду должен улавливать мудрость, рассеянную в разнообразии воплощений по всей сфере жизнедеятельности человечества, а не видеть ее только в узкопрофессиональной ипостаси.

Ключевым образом средневековой философии выступает София Премудрость Божия, которая явилась вдохновленным синтезом “мудрости Библии и мудрости Афин” (С.С.Аверинцев). Софиология стала одной из доминирующих концепций в отечественной философии не только Средневековья, но и Нового времени, явившись “сердцем образов религиозной философии”⁶¹⁶. Почитание Софии приняло общегосударственный характер, когда “вращивалась и поднималась” после свержения ордынского ига Московская Русь. Вместе с тем в отечественной культуре большое значение имели более рационализирован-

ные понятия Логоса и объединяющей весь мир Троицы, которая в Никейском символе, по мнению У.Матсона, осмыслена не без влияния “терминов аристотелевских категорий”⁶¹⁷.

Представляя развернутую систему идей, образов, концепций, древнерусская философия имела свою структуру, в рамках которой наиболее развитыми частями выступают этика, историософия и эстетика, причем последняя присутствует не столько в качестве дискурсивных теорий, сколько в имплицитной форме содержится во всем контексте культуры, направляя и организуя высокоразвитое на Руси художественное творчество⁶¹⁸.

Онтология представлена в виде натурфилософского учения о стихиях, философско-антропологических фрагментов преимущественно переводной литературы, в понятиях микро- и макрокосма, объединяемых единой высшей духовной субстанцией в гармоничное целое. Гносеология развивалась в параллельном сосуществовании художественного, символического и постепенно складывавшегося научного методов познания бытия. Наиболее значителен в философском аспекте был метод символизации, выступавший заместителем теоретического мышления в эпоху господства донаучного мировоззрения.

В типологическом отношении русская средневековая философия предстает как часть общеславянской в рамках единой православной культуры *Slavia orthodoxa* (Р.Пиккио), как часть общеевропейской, хотя и имевшей свою “особенную сущность”, культуры (В.Филипп), и как неотъемлемый компонент общечеловеческого философского процесса, в котором участвуют все народы и цивилизации (Ф.Коплстон). Выступая своеобразным мостом и в то же время барьером между Востоком и Западом, Древняя Русь в силу своего геополитического положения имела особые традиции, интенции, отношения. Сформировавшись все-таки более европейской страной, нежели азиатской, она тем не менее впитала в себя, начиная с архаических времен

этногенеза и кончая временами включения в свой состав огромных пространств Евразийского континента с населяющими их народами, немало восточных элементов, отсутствующих в собственно европейской ойкумене⁶¹⁹. В сравнительном с европейскими традициями плане русская средневековая мысль типологически близка августинизму как христианизированной версии неоплатонизма⁶²⁰.

Являясь уникальным феноменом самобытной древнерусской культуры, философия русского Средневековья имела открытый характер. Об этом свидетельствует ряд обстоятельств, из которых можно выделить два. Первое — значительная часть памятников философской мысли имела переводное происхождение, хотя сами переводы и новые редакции исходных прототипов носили творческий характер. Наиболее фундаментальные в теоретическом отношении труды (“Источник знания” Дамаскина, *Corpus Areopagiticum*, “Диоптра” Филиппа Пустынника, “Энхиридион” Эпиктета) были переведены с греческого на Балканах и потом попали на Русь.

Второе обстоятельство заключается в том, что в допетровский период число выходцев из других стран, потрудившихся на ниве русского любомудрия, было не ниже, чем в Новое время. Греки, начиная с первых митрополитов, включая Максима и Феофана, кончая братьями Лихудами; славяне (болгарин митрополит Киприан, агиограф Пахомий Серб, хорват Юрий Крижанич, поляк Андрей Белобоцкий, не говоря о многочисленных деятелях украинской и белорусской культуры); молдаванин Милеску Спарарий, немец Николай Булев, евреи Схария и Моисей Хануш, представители различных вероисповеданий внесли свой вклад в развитие отечественной мысли.

Русская средневековая философия еще не изучена достаточно полно, исследования в этой области расширяются, существует разнообразие подходов и оценок ее специфики, структуры и типологии. Свою работу автор рассматривает как частный вклад в общее дело. Предлагае-

мое исследование носит открытый характер, в нем подводятся некоторые итоги, устанавливаются определенные констатации, но главное — намечаются перспективы дальнейшего углубленного изучения совместными усилиями не только философов, но также специалистов различного профиля сокровищницы философского наследия Древней Руси, ибо к этому обязывает нас научный и гражданский долг.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Помещенное ниже дополнение к монографии состоит из трех частей. В первой представлены *определения философии* по рукописям XV-XVII вв.⁶²¹. Во второй приводятся *извлечения из Азбуковника*, характеризующие состав лексики допетровского периода⁶²². В третьей дается *круг чтения* древнерусского читателя из старопечатной **“Кирилловой книги”**, о которой следует сказать особо⁶²³.

Она была составлена по повелению царя Михаила Романова и патриарха Иосифа бывшим черниговским священником протопопом Архангельского собора Михаилом Роговым “с прочими избранными мужи”. Обширный сборник, состоящий из 48 глав с предисловием, собран из сочинений Кирилла Александрийского, Анастасия Антиохийского, Максима Грека, Василия Острожского и других авторов. Сия **“предобрая книга, от различных святых отец учиненная”**, была предназначена для укрепления православной веры в полемике с католицизмом, лютеранством, кальвинизмом и различными ересями. Об этом в частности свидетельствует акцентированная глосса на полях текста как уточнение направленности помещенного здесь “Слова на латинов” Максима Грека: **“Обличение философъской вогословни латинской”**⁶²⁴. Позднее патриарх Никон отверг ее, а старообрядцы напротив стали почитать, дважды напечатав за пределами России (Гродно, 1786 и 1791).

“Кириллова книга” представляет ценный источник по философской и общественной мысли Руси накануне раскола. Интересна она и тем, что в ней содержатся обширные индексы “книг библейских”, “книг почитаемых”, “книг ложных”, “книг еретических” и “книг отреченных”. Эти индексы не исчерпывают всего книжного богатства Древней Руси, но дают некоторое представление о разнообразии репертуара чтения, а также содержат его

оценку с позиций официальной идеологии середины XVII столетия. Среди книг почитаемых обращает на себя внимание преобладание серьезной богословско-философской литературы и наличие большого числа имен признанных авторитетов, которые присутствуют в приводимом тексте.

I

1. Определение философии Иоанна Дамаскина из “Источника знания” по древнему славянскому переводу

О философии. Философия есть разум сущих, по ему же суще сугь, сиречь разум сущих естества, и паки философия есть разум божественных же и человеческих, сиречь видимых же и невидимых. Философия паки есть поучение смерти, произволительной же и естествонон. Философия есть уподобление к Богу... Философия есть хитрость хитростем и художество художеством, ибо философия есть начало всякои хитрости, тоя бо всяка хитрость обретается и всяко художество... Философия паки есть любление премудрости, премудрость же истинная Бог есть, и яко любовь яже к Богу сия есть истинная философия. Разделяет же ся философия в зрительное и деательное. Зрительное же в богословное, естествоное, учительное. Деательное же в обычанное, домостроительное, градное.

(Рукопись сер. XV в. РГБ, Троиц., ф. 304.I, № 176, л.36-37)

2. Определение философии Иоанна Дамаскина из “Источника знания” по переводу Андрея Курбского

Философия есть познание истинности и почему истинности сѣт, сиречь естества их. Философия есть познание божественных и человеческих вещей. Философия есть размышление о смерти и избирающие естественные. Философия есть уподобление Богу, елико возможно человеку... Философия есть наука над науками и искусство над искусством, философия же есть мати всяком науце, понеже ею всякое учение изобретается. Философия есть любовь мудрости, а истинная мудрость Бог сын. Любовь же к Богу самая истинная есть философия. А разделяется философия на разсмотрящее и делающее. Разсмотрящее на феолонка, мафематика, на физеолонка. Мафематик во аритметице, в мусикии, в геометрии, во астрономии. А делающая на обыкновенное, на гекономику, на политику.

(Рукопись сер. XVI в. ГИМ,
Хлуд., № 60, л.393-393 об)

3. Определение философии, приписываемое Константину-Кириллу Философу и содержащееся в его пространном житии

Узрев же и тако сѣща, логофет дасть ему власть на своем дому, и в цареву палату с дерзновением въходити. И въпроси его, единою глаголя: философе, хотел бых ѳведети, что есть философия. Он же хитрым умом рече тогда: божиам и человекя(м) вещем разум, елико может человек приблизитися Бозе, яко Детелию учить человека, по образу и по подобию быти сътворшему его.

(Рукопись посл. четв. XV в. РГБ,
МДА. Ф. 173, № 19, л.367 об)

4. Истолкование философии как любви к прекрасной деве Софии Премудрости и духовное обручение с ней

Аз же глядав и смотрив всих, видех едину краснейшу всех, лицем светящуся и украшену вельми монисты златыми и бисером и всею красотою, ей же бе имя София, сиречь Мудрость, ту избрах. Слышавша же словеса сиа родителя его и рекоста к нему: Сыну, храни закон отца твоего и не отверъзи наказания матери своеа, светилник бе заповеди закону и свет. Ръци же Премудрости, сестра ми буди, а мудрость знаему себе сътвори. Сияет бо Премудрость паче солнца, и аще ю себе имети подружие, то от много зла избавишися ю.

(Там же, л. 366)

5. Определение философии, приписываемое Константину-Кириллу Философу в поздней расширенной русской редакции

О философии. Блаженный Конъстянтин Философ, вопросим быв от (с)холастика логофета Варасихия Киарта, что есть философия, отвеща и рече: философия есть страх Господень; философия есть добродетелное житие; философия есть отвезание от всякаго греха; философия есть отлучение всего мира; философия есть любовь непрестанная к Богу; философия есть божиим вещем и человеческим разум благосмотрелив и елико человек может благими делы приблизитися к Богу, яко Детеле учит его, по образу и по подобие быти сотворшему ѿ.

(Рукопись сер.XVII в. ГИМ,
Синод., № 107/54, л.412об-413)

**6. Пространное истолкование философии,
приписываемое митрополиту Даниилу и содержащее
дополнения к традиционному определению Иоанна
Дамаскина**

О философии внимаи разумно, да не погресиши

В пост и в жажди, и в воздержании, и в чистоте, и целомудрии, и в упражнении, и в безмолвии, и болезнями, и трудами, и молитвами, и слезами, и с страхом Божиим начало положим. Философия любомудрие по словенскому тлѣкѹется языку. Философия Божие дело есть и мысль непрестанная к Богу ...⁶²⁵.

Уча иже ся философии и философствуйа да съблюдают тверде и добре православную веру Христову и божественныя Его заповеди, и всегда угоднаа Ему да творит, пребывая выну в чистоте душевней и телесней... Истиннии же духовнии философии не плотскаа мудрствуют, и не по плоти ходячт, но по духу, яко же рече апостол: сущии бо по плоти, плотскаа мудрствуют, а иже по духу, духовнаа. Мудрость бо плотскаа - смерть, а мудрость духовнаа - живот и мир. Зане мудрость плотскаа - вражда на Бога, закону бо Божию не повинѹется, ни может бо, а сущии в плоти Богу угодити не могут. Духовнии же Божии философии не сѹть в плоти, но в духе, понеже дух Божии живет в них...

И начало премудрости страх Господень, и страх Господень чист пребывая в век века, и блажен муж боится Господа, и несть лишениа боящимся Его... И де же смиреномудриа глѹбина, тамо и съкровенное съкровище премудрости и разума Божиа. Всячески потщимся духовно жити и духовно любопремудрствовать, и душеполезнаа и спасенаа творити, и глаголати, и съветовати, и въспоминати, и прилично и в подобное время, в мнозе смиреномудрии и умилении, к душевней ползе и спасению, сна есть истиннаа философия...

(Рукопись 1543 г. РГБ,
Волок., № 490, л.10 об — 12 об)

7. Определение философии Максима Грека, данное им в письме к Федору Карпову в 1524 г.

Философская бо вещь священна велми есть и понстине божествена без малого чего. О Бозе и правде Его и во вся приходящим непостижимом Его промысле прилежнише повествует. Аще и не во всех получает, зане божественаго вдохновения яко же божественен пророцы не причастись. Целомудрия ж и кротость, и мудрость хвалит и всяко ино благоукрашение нрава законополагает, и гражданство составляет нарочито, и совокупльша рещи, всяку добродетель и благость вводит и сем свете.

(Рукопись сер.XVI в., РГБ,
Волок., № 488, л.182-182 об)

II

Азбуковник

Всякаго чина, возраста же и сана святых писаний православному читателю и желающему та в неких иностранных и нам словяном неудобъ разумеваемых речех и стисех непогрешно та разумети

Алфавит. Толк. Азъведи, еже есть азбуковник.

Аравия. Толк. Пространство, сущи же посреде востока и полудне, в ней ветхин закон Моисеом дан бысть.

Арараты. Толк. Арменская страна.

Астра — звезда.

Аер — воздух.

Анаксагор. Толк. Учитель бе во елинех некий, тако имяннем.

Анимва — обход солнечный четверолетный. В онь же год римляне на игрища исходяще, глумления и игры, и борбы, и конская урнстания творяху, и победившим почести: венцы даяху от маслин.

Актимон — нестяжатель (Максим Грек).

Анима — душа.

Артирии — жилы.

Алигорна — ино сказанне.

Афинна — жонка была во еллинех философица, ея же еллинни богинею почитаху. Того ради создавъше, нарекоша именем ея Афинна. Толкует же Афинна — почтена.

Агносна — безумие. Агностос — безумен. Агностикус — безумных.

Апология — ответ.

Апо ктисеос космү — от создания мира.

Астролози — звездословцы... Астрология — звездословия.

Астрономия — звездозак(он)ия... Астрономи — звездозаконники.

Баченне. Толк. Размышление во уме о деле коем.

Базис — место, иже под столпом.

Баятель — резец по древу или по камени.

Виргилии — философ еллински бе, в лето 5042, во времена преселения вавилонъска⁶²⁶.

Выспрь — къ высоте, или горе. Выспренняя — вышняя.

Генесис — гречески наричется книга родства, такоже и Бытия (книга) наричется Генесис.

Гиометрия. Толк. Землемерне.

Гомо — человек.

Гносис — ум.

Димокрот. Толк. Во еллинех древле философ некии, Димократ именуем. Толкует же ся Димократ — народоначалник, или староста. Димократия. Толк. Народовладение.

Диалектика. Толк. Двоесловенскаго⁶²⁷ стязания книга. Диалектическими. Толк. Двоесловесными.

Диопътра. Толк. Зерцало книга. Сию книгу Диопътру написал Филип философ во граде Смоленъске в лета 6603⁶²⁸.

Доскональный — совершенный и полный.

Элементы. Толк. Элементами нарицают еллинны 4 стихии: огонь, воду, воздух, землю.

Одигитрие. Толк. Крепкая помощница, или заступница.

Параклит — Утешитель.

Парение ума. Толк. Обношение по всюду.

Платон — еллинский философ бе, преже рожества Христова за 408 лет.

Пифагор — еллинский мудрец бе во дни лета 5306⁶²⁹.

Промифеус — еллинский мудрец бе во дни Исуса Наввина. Сей грамматикийскую философию древних родов ұразуме.

(Рукопись XVII в. РГБ, Тихонр.,
№ 1, выборочно л.2 об-267)

III

“Кириллова книга” 1644 г.

О КНИГАХ, ИХ ЖЕ ПРИЯТ СОБОРНАЯ АПОСТОЛЬСКАЯ ЦЕРКОВЬ, И ИХ ЖЕ ПОДОБАЕТ ЧЕСТИ ПРАВОСЛАВНЫМ ХРИСТИАНОМ

Первые книги Моисеовы Бытия. Глав 50⁶³⁰.

<...> Книга **Дионисий Ареопагит. Иерофей
Афинский. Василий Парийский. Василий Амасийский.
Ипполит папа Римский. Силивестр папа Римский.
Василий Великий** о постничестве и яже во Псалтыри и в
Евангелии и Апостоле толкования его, и торжественная словеса
на Господские праздники, и Шестоднев, и житие его.
Афанасий Великий Александръский на арианы и толковання
на Псалтырь и на Евангелие, и на Апостол, и торжественная
словеса на Господския праздники и прение его со Арием.
Григорий Богослов и толкование его на псалмы Давидовы
и на Евангелие и Апостол, и торжественная словеса. **Григорий
Неокесарийский.** Книги **Иоанна Златоустаго:** беседы на
Евангелие, и на четыре на десять послании Павла апостола и
на деяния святых апостол со правоучениями, и словеса

торжественная на Господьскія праздники, и толкование на псалмы и на Евангелие и на Апостол. **Маргарит. Златоуструй. Андриатис.** Книга о священстве. **Иоанн Дамаскин:** его же послание к Козме Майѹмскому и прочая списания его. **Иоанн Экзарх. Иоанн Лествичник.** Синодик. **Григорин Декаполит. Григорин папа Римский. Григорий Великиа Арменин. Григорин Двоесловец. Григорин Синайскин. Кирил Александрийский. Кирил Иерусалимский. Григорий архиепископъ Белѹнский. Григорий Амритскин. Григорин Цамблак. Григорин Акрагинскин. Кирил словенский. Козма презвитер. Амфилохин Иконийскин. Паладий мнѹх. Ириний Лугдонский. Петр Дамаскин. Спиридоний Тримифинский. Златая чепь. Анастасин Синайскна горы. Симеон Богопримец. Симеон Дивногорец. Симеон Иерусалимский. Симеон Новын Богослов. Евводий. Варлам. Иоасаф царевичь. Ефрем Сирин. Максим Исповедник. Максим Грек. Даниил. Никон. Ил. Феодор Едесъский. Иосиф. Павел Моноасийский. Генадий, зовомый Златоуструй. Хронограф. Родословие. Глувина. Бисер. Криница. Мефодин Патрскин. Пчела. Летописец Великиа горы. Макарин Великин. Исидор Пилѹсиот. Исѹхий презвитер. Диоптра, зовомое зеркало мирозрительное. Второе зеркало, вездословие дѹши с телом. Августин Иппона града епископ. Иларион Великий. Георгий Писид. Иосиф Маттафинн. Козма Индикоплов. Козма Халкидонский. Феодор Стѹдитский. Феодис Авѹкаръ карийскин епископ. Исаак Сирин. Дорофей. Устав святыхъ отец. Пандект. Лимонис. Исѹс Сирахов. Словоположник. Законник. Стоглав. Андрей Уродивый. Иѹстин Философ. Нифонт. Епифаний Кипрский. Ияков жидовин. Сѹдевик. Минея общая. Дванадесять Миней месячныхъ четыхъ, в них же написана житна святыхъ пророк и апостол, и святитель и преподобныхъ отец, и страсти мѹченическия. Патерик египетский. Патерик пещеры Киевския. Патерик азвѹчный. Патерик скитский. Патерик Иерусалимский. Патерик Святыя**

горы. Петр Дамаскин. Нил Синаит. То сѹть преданыя книги, их же подобает нам почитати.

КНИГИ ЛОЖНЫЯ, ИХ ЖЕ НЕ ПОДОБАЕТ ЧЕСТИ И ДЕРЖАТИ ПРАВОСЛАВНЫМ ХРИСТИАНОМ.

Сѹть же сии. Составленни мирсѹстин псалмы, еже есть сия: грядите вси вернии, и дрѹгое: грядите и крестѹ Твоемѹ водрѹжшѹся на земли. **Патриарси. Адам. Енох. Сифова молитва. Адамъ завет. Моисеев завет. Псалмы Соломоновы. Илиино обавление. Исанно видение. Ияковля повесть. Петрово обавление. Обѹходи апостоальстин. Варнавино послание. Павла апостола деяние ложное. Павлово обавление. Евангелие от Варнавы. Евангелие от Фомы. Паралипомена,** что орла слали в Вавилон ко Иеремию. Сѹть же и ина многа о лжесловесник сложена, еже есть сия. **Вопросы Иоанна Богослова,** еже рече, слыши праведнии Иоанн. То же **вопросы ко Авраамѹ** о праведных детелях. **Барфоломеевы вопросы к Богородице,** како Христа родила. **Епистолия о планидах** и о древе крестнем агано. **Хождение Петрово по Вознесенни Господни,** что отрочатем Христа продавали, и что рыбы посухѹ ходили. **Детство Христово. Богородицино хождение по мѹкам. Лов Адамъ,** что два на десять слѹжеб в нем и семь царей под ним седело. **Имена аггелом. Прение днаволе со Христом. О слѹжбе тани Христовых,** что поздыт обедню, и врата несевная затворяются, и аггелы попа кленѹт. **О пѹстыннице Макарии** мннсе римстем, что три чернцы нашли его за два на десять поприщѹ. **О рае. О китоврасе,** и о **Соломоновых ложных сѹдех.** О двѹ на десятих **Иякованчѹ глаголемая Лествица. Дворовы песни. Софониево обавление.** О древе крестнем, что Христа в попы ставили и как Христос плѹгом орал, то Иеремий поп болгарский солгал. Сѹть же и о мѹченицех лжею складено, а не

тако якоже в **Минейх** четънх и в **Пролозех** писано. **Георгиево мучение**, еже рече от Даднана царя мучем. **Никитино мучение**, нарицающе его царева сына. **Евстратево мучение**. **Ипатьево мучение**, что седмью умирал, а седмью ожил. **Климентя Анкирскаго мучение** и инех многих, лжею складено. Суть же и ина межю божественными писанни ложная писання написана от еретик на пакость невежам. В них же лживыя молитвы о трясавицах и о нежитех, и о недүзех, им же еретицы исказили церковная предания и апостольская правила, пишуще ложная словеса.

КНИГИ ЕРЕТИЧЕСКИЯ, ИХ ЖЕ НЕ ПОДОБАЕТ ЧЕСТИ ПРАВОСЛАВНЫМ.

Мартолой, рекше **Астролог**. **Астрономна**. **Землемерие**. **Чаровник**, в ней суть два на десять, о прометных лиц, звериных и птичиных... **Лопаточник** и прочая волхвованья различная. **Путник** книга, в ней же есть писано о стречах, кови всякие еретическна, и о часех добрых и злых, еже есть Богом отречено, и о днех лукавых и что в первыи дни луны сотворен бысть Адам, то еретики написали... Книги звездочтець дву на десяти звезд, ей же имя **Шестодневец**, в их же безумныи людие волхвуют верующе, ищуще дни рожения своего, получения часов, уроки житна, бедных напастей, различных смертей, счастья в куплях и в службах и времен, ищут своим безумием, остави Божию помощь, а не ведуще судб Божинх, яко несть Божие веление, ни святых апостол, ни святыми отцы предано...

И СЯ КНИГИ ОТРЕЧЕННЫЯ.

О китговресе басни и кощұны. Авгарево послание, что человецы неведгласи не разумни на себе носят. Ино лгано о Василии Кесарийстем, о Григории Богослове и Иоанне Златоусте. Вопросы и ответы, что от колка частей сотворен бысть Адам, и что Пров царь другом Христа назвал...

И се мудрование тех, ими же отводят от Бога, и приводят бесом в пагубу.

(Кириллова книга. Москва, Печатный двор, 1644. — Л. 1-7 второй пагинации)

Принятые сокращения

- ААЭ — Акты собранные ... Археографической экспедицией
- АК — Археографическая комиссия
- БАН — Библиотека Академии наук (Санкт-Петербург)
- БВ — Богословский вестник
- ВВ — Византийский временник
- ВИ — Вопросы истории
- ВЛ — Вопросы литературы
- ВМУ — Вестник Московского университета
- ВФ — Вопросы философии
- ВЯ — Вопросы языкознания
- ГИМ — Государственный Исторический музей (Москва)
- ГРМ — Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)
- ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
- ЖМП — Журнал Московской патриархии
- ИНИОН — Институт научной информации по общественным наукам
- ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности
- ИФАН — Институт философии Академии наук СССР
- ИФРАН — Институт философии Российской академии наук
- НБ МГУ — Научная библиотека Московского государственного университета
- ОИДР — Общество истории и древностей российских (Москва)
- ОЛДП — Общество любителей древней письменности (Санкт-Петербург)
- ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства
- ПВЛ — Повесть временных лет

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
РАН — Российская академия наук
РГАДА — Российский государственный архив древних актов
РГБ — Российская государственная библиотека
РИБ — Русская историческая библиотека
СА — Советская археология
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН (Санкт-Петербург)
ФД — Філософська думка (Киев)
ФН — Философские науки
ФСМ — Философская и социологическая мысль (Киев)
ЦНБ — Центральная научная библиотека Национальной академии наук Украины
BS — *Byzantinoslavica* (Praga)
PG — *Migne J.P. Patrologiae Graeca* (Paris)
PL — *Migne J.P. Patrologiae Latina* (Paris)
SEER — *The Slavonic and East European Review* (London)
YMCA — *Young Men's Christian Association* (Paris)
ZS — *Zeitschrift für Slawistik* (Berlin)

-SUMMARY-

The book “The Structure and Typology of the Russian Medieval Philosophy”, written by prof. M. Gromov, is a monographic research based on the Doctor’s dissertation materials and painstaking studying of the original ancient Russia culture sources. The author works at the head of the History of Russian Philosophy Department in the Institute of Philosophy of Russian Academy of Science. One of the main scientific themes, studying by M.Gromov, may be indicated as the complex semiotic analysis of the Ancient Russian world and revelation of philosophical thought as the distinctive quintessence of the whole culture in that world. The structural and typical ordering of the Russian medieval philosophy is reconstructed as unified system of knowledge with its qualitative particular features, parts, intentions.

The book consists of introduction, five chapters, conclusion and application. The introduction outlines the main aims of the decision and informs about its novelty, in particular, about the involving of some handwritten and old-printed texts into scientific use. The questions of historiography are examined in the first chapter “The History of Studying of the Ancient Russia Philosophical Thought”. The observation of an available studying of Russian medieval philosophical thought in Russian, Ukrainian, Belorussian, English, German, French, Italian, Polish and other languages is also given here.

Chapter number two is called -”The Russian Medieval Philosophy as a Unified Culture — historical Phenomenon”. The studying of the question “Whom did they call the Philosopher in Ancient Russia?” gives an opportunity to compose the indirect idea about Ancient Russia understanding of philosophy through images of its transmitters. The definitions of philosophy which give it direct understanding in pre-Peter’s Russia are also examined here. Great attention is given to the Divine Sophia because of its importance for understanding of the whole Russian philosophy from

Ularion the Kiev's to Vladimir Solovyev, Pavel Florensky and other representatives of XIX-XX centuries sophiology.

The verbal sources (handwritten and printed texts) and nonverbal (monuments of architecture, painting, applied art) are discerning in the third chapter "The Variety of the Sources and Opportunities of their Studying". The author underlined that combined examination of this kind of sources gives an opportunity to receive the most deep and identical ideas about rich spiritual heritage of Middle Age and also about the philosophical thought as an integral part of it. The methodology of the complex analysis of the whole mass of primary sources which based on the achievements of contemporary hermeneutic, iconology, semiology is proposed here.

The fourth chapter "The Structure of the Philosophical Thought in Ancient Russia" includes seven paragraphs in which ethic, esthetic, historiosophical, social, ontological, gnoseological, pedagogical ideas and conceptions presenting in the whole context of Ancient Russia culture consistently followed. Christianian panethic allocated as a main feature of this culture, also its high esthetic level and obligatory pedagogical direction are emphasized. These features provide the philosophy with axiological character from the one side and with practical one from the other.

The fifth chapter "The Russian Medieval Philosophy Typology" is making the review of the dynamic of its development at X-XVII centuries, of its influence on the Russian thought of New and Newest Times, its place in the European and world philosophical thought. The last paragraph allocates as a preliminary theses 14 typological indication of the Russian Medieval philosophy (syncretism, practicism, anthropologism, traditionalism, common creation and other). As the most adequate term for it's indication "wisdom", which corresponded with "Divine Wisdom" is proposed.

At the conclusion the results of the research are summed up, the gratitude to the colleagues and a hope for the widening and deepening of the studying of the russian philosophy together with philologists, art and religion critics and other experts are expressed.

The application includes: (I) definitions of philosophy of Joan Damascus, Konstantin-Kyrill the Philosopher, Metropolitan Daniil, Maxim the Greek based on the original handwritten sources; (II) extracts from the unique encyclopedic and terminologic glossarium “Asbukovnik” based on the XVII-th century manuscript; (III) repertoire of the Ancient Russia reader according to the indexes of respected and renounced literature based on the old-published “The Kyrill’s Book” of 1644.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

- ¹ *Лихачев Д.С.*: 1). Человек в литературе древней Руси. М., 1970; 2). Развитие русской литературы X–XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973; 3). Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979; 4). Текстология на материале русской литературы X–XVII вв. 2-е изд. Л., 1983, и др.
- ² *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. 2-е изд. М., 1997; *Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. Мюнхен. 1991 (Slavistische Beiträge. Bd. 278); *Бычков В.В.* Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1977; *Он же.* Русская средневековая эстетика. XI–XVII вв. М., 1992; *Вагнер Г.К.* Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987; *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984; *Лотман Ю.М.* Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970; *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. Л., 1987; *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Смирнов И.П.* О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории. Вена, 1992 (Wiener slavistischer Almanach, Bd. 28); *Успенский Б.А.* Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. М., 1970, и др.
- ³ *Billington J.H.* The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. N.Y., 1966; *Witte M.M.* Elias und Henoch als Exempel, typologische Figuren und apokalyptische Zeugen: Zu Verbindungen von Literatur und Theologie im Mittelalter. Frankfurt a.M., etc, 1987; *Zerbi P.* Mentalità, ideali e miti del Medioevo. Milano, 1985; *Klein I.* Zur Struktur des Igorlieds. München, 1972; *Станчев К.* Поэтика на старобългарската литература. София, 1982; *Flaker A.* Stilske farmacije. Zagreb, 1976; *Špidlik Th.* La spiritualité d'Orient chrétien. Roma, 1988; *Edwards M.* Toward a Christian Poetics. L., 1984, etc.

Глава I

- ⁴ *Пащутто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982.
- ⁵ См., например: *Сапунов Б.В.* Книга в России в XI – XIII вв., Л., 1978.
- ⁶ Примером равноправного, партнерского, взаимоуважительно-

го диалога и корректного использования терминологии являются дискуссии на конференциях по медиевистике, проводимых регулярно Институтом философии НАН Украины. Последняя из них прошла в Одессе в июне 1997 г. Материалы предыдущей, проведенной вместе с возрожденной в качестве Национального университета Киево-Могилянской академией в Киеве в 1996 г., см.: Семантика образу в культурі середньовічної Європи: Схід — Захід. Київ, 1996.

- ⁷ Информация о них систематизирована в ряде указателей, из которых наиболее полными являются обзоры *Н.Ф. Дробленковой*: 1) Библиография советских русских работ по литературе XI — XVII вв. за 1917—1957 гг. М.; Л., 1961; 2) Библиография работ по древнерусской литературе, опубликованных в СССР. 1958 — 1967 гг. Л., 1978 — 1979. Ч. 1-2; 3) Библиография работ по древнерусской литературе, опубликованных в СССР. 1968 — 1972 гг. СПб., 1996.
- ⁸ *Гавриил (Воскресенский)*, архимандрит. История русской философии. Казань, 1840. С. 1.
- ⁹ Там же. С. 25.
- ¹⁰ *Besbrasof M.* Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland. Leipzig, 1892.
- ¹¹ Заметка о Диоптре // ЖМНП. СПб., 1893. Ч. 290. № 11. С. 27-47; О великой науке Раймунда Луллия в русских рукописях XVII века // ЖМНП. СПб., 1896. Ч. 303. № 2. С. 383-399; “Изречения святого Кирилла” и “Послание митрополита Никифора” // ИОРЯС. СПб., 1898. Т. III. Кн. IV. С. 1072-1083; Творения св. Дионисия Ареопагита // БВ. Сергиев Посад, 1898. № 2. С. 195-205; Краткий обзор существенных моментов истории философии. М., 1894, и др.
- ¹² *Безобразова М.В.* Философские этюды. М., 1892. С. 117.
- ¹³ *Eucken R.* Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipzig, 1879.
- ¹⁴ *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. Пг., 1922. Ч. I. С. 4.
- ¹⁵ *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. 2-е изд. Пг., 1920. С. 8-9.
- ¹⁶ О тонком понимании древнерусской духовной жизни свидетельствуют религиозно-философские исследования Г.П. Федотова (*Федотов Г.П.* Святые Древней Руси X — XVII столетий. Нью-Йорк, 1960; *Fedotov G.P.* A Treasure of Russian Spirituality. L., 1950; *Fedotov G.P.* The Russian Religious Mind. Cambridge (Mass). Vol. 1. Kievan Christianity, 1946; Vol. 2. The Middle Ages, 1966).
- ¹⁷ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1948.

- Т. I. С. 38-39.
- ¹⁸ *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Франкфурт-на-Майне, 1968. С. 5.
- ¹⁹ *Kline G.* Philosophy // Mc Grow-Hill Encyclopedia of Russia and The Soviet Union. N.Y., 1961. P. 422.
- ²⁰ *Kline G.* Russian Philosophy // The Encyclopedia of Philosophy/Ed. by P.Edwards. N.Y., London, 1967. V. 1. P. 258.
- ²¹ *Billington J.H.* The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. N.Y., 1966. P. VII.
- ²² *Шушарин В.П.* Современная буржуазная историография Древней Руси. М., 1964; *Громов М.Н.* Древнерусская тема в современной англо-американской литературе // Актуальные проблемы истории философии народов СССР. М., 1977, Вып. 3. С. 119-135; Культура и общество Древней Руси (X–XVII вв.). (Зарубежная историография) /Отв. ред.: В.Л.Янин, А.Л.Ястребичка. М., 1988. Ч. 1-2.
- ²³ *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982.
- ²⁴ *Seebohm Th.M.* Ratio und Charisma; Anrätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland. Bonn, 1977.
- ²⁵ *Goerd W.* Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. Freiburg; München, 1984.
- ²⁶ *Lannes F.* Coup d'oeil sur l'histoire de la philosophie en Russie. I article // Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Paris, 1891. № 7. P. 17-51.
- ²⁷ *Zapata R.* La philosophie russe et soviétique. Paris, 1988.
- ²⁸ *Picchio R.:* 1) La letteratura russa antica. Firenze; Milano, 1968; 2) The Function of the Biblical Thematic Clues in the Litera-Code of Slavica Orthodoxa // Slavica Hierosolimitana. Jerusalem, 1977. V. 1. P. 1-31.
- ²⁹ *Špidlik Th.:* 1) Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe. Roma, 1956; 2) Les grands mystiques russes. Paris, 1979; 3) La spiritualité d'Orient Chrétien. Roma, 1988; 4) L'idée russe. Une autre vision de l'homme. Troyes, 1994, etc.
- ³⁰ Краткая история болгарской философской мысли /Пер. с болг. М., 1977.
- ³¹ *Бычваров М., Горский В.* Значение наследия Константина-Кирилла в философской культуре древней Болгарии и Киевской Руси // Кирило-Методиевски студии. София, 1988. Кн. 5. С. 5-16; *Бычваров М., Пейчев Б.* Иоан Екзарх Болгарський і слов'янська філософська культура // ФД. Київ, 1981. № 5. С. 73-83.

- ³² *Пејчев Б.* Философският трактат в Симеоновия сборник. София, 1977. (В 1989 г. преведен на руски В.С.Горским и издан в Киев).
- ³³ *Golub I. Juraj Križanić.* Sabrana grada o 300 odijetnica smrti (1683 – 1983). Zagreb, 1983.
- ³⁴ *Knežević A.* Filozofija i slavenski jezici. Zagreb, 1988.
- ³⁵ Copleston F.C. Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev. Univ. of Notre Dame, 1986.
- ³⁶ Historisches Wörterbuch der Philosophie /Hrsg. von J.Ritter, K.Gründer. Basel; Stuttgart, 1971 – 1989. Bd 1-7; *Franchini R.* Il progresso della filosofia: Dalla origini al nostri giorni: storia, testi, ricerche. Napoli, 1986; An Encyclopedia of Philosophy /Gen. ed. G.H.Parkinson. London, 1988; Metzler philosophischen Lexikon /Un. red. C.Dehlinger e.a. Stuttgart, 1989.
- ³⁷ *Kuksewicz Z.* Zarys filozofii średniowiecznej: Filozofia byzantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska, żydowska. 2-e wyd. Warszawa, 1986. S. 358-389. К этому можно добавить и ряд других книг, в частности: *Piovesana G.* Storia del pensiero filosofico russo (988-1988). Milano, 1992.
- ³⁸ Из работ, имеющих отношение к древнерусской философии, можно указать: *Архангельский А.С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в древней Руси. СПб., 1882. Ч. I; *Бороздин В.К.* Протопоп Аввакум. Очерки из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1890; *Белокуров С.А.* Из духовной жизни московского общества XVII в. М., 1902; *Иконников В.С.* Максим Грек и его время. Киев, 1915; *Калугин Ф.* Зиновий, инок Отенский, и его богословско-полемиические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894; *Попов А.В.* Влияние церковного учения в древнерусской письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883; *Пичета В.И.* Политико-экономические взгляды Юрия Крижанича в связи с состоянием Московского государства во второй половине XVII в. Екатеринбург, 1905; *Сухарев Т.А.* Развитие национального самосознания в древней Руси. Раненбург, 1914; *Хрущов И.П.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп.игумена Волоцкого. СПб., 1868, и др.
- ³⁹ *Свенцицкий И.С.* Начала философии в русской литературе XI – XVI вв. // Науч. лит. сб. Галицко-русской Матицы. Львов, 1901. Т. 1. Кн. 2. С. 1-2.
- ⁴⁰ *Плеханов Г.В.* История русской общественной мысли. М.; Л., 1925. Кн. 1, Ч. 2.

- ⁴¹ *Ситовский В.В.* Этапы русской мысли. Пг., 1924.
- ⁴² *Серезников В.К.* Очерки по истории философии. М.; Л., 1929. Ч. I.
- ⁴³ Краткий очерк истории философии /Под ред. А.Ф.Щеглова. М., 1940.
- ⁴⁴ *Иовчук М.Т.* Формирование философской и общественно-политической мысли в России в XV-XVIII вв. М., 1946.
- ⁴⁵ Из истории русской философии /Под ред. И.Я.Шипанова. М., 1951. С. 67-95; Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР: В 2 т. /Под ред. Г.С.Васецкого и др. Т. I. М., 1955. С. 19-45 (совместно с В.Н.Бернадским).
- ⁴⁶ Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. Т. I. С. 22.
- ⁴⁷ Одним из первых энтузиастов изучения древнерусской мысли является Н.С.Козлов. Фронтоник, представляющий новое поколение послевоенных историков философии, он первым защитил кандидатскую диссертацию по допетровскому периоду и опубликовал затем на ее основе книгу (*Козлов Н.С.* Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху русского средневековья IX – XVI вв. М., 1961).
- ⁴⁸ *Зимин А.А.* И.С.Пересветов и его современники. Очерки по истории общественно-политической мысли середины XVI в. М., 1958; *Будовниц И.У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI – XIV вв.). М., 1960; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. М.; Л., 1960; *Казакова Н.А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970, и др.
- ⁴⁹ *Елеонская А.С.* Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978; *Пушкарев Л.Н.* Общественно-политическая мысль России. Вторая половина XVII века. М., 1982; *Демин А.С.* Писатель и общество в России XVI–XVII веков. М., 1985; *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996, и др.
- ⁵⁰ *Тихомиров М.Н.* Русская культура X–XVIII вв. М., 1968. С. 90-172.
- ⁵¹ *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1987.
- ⁵² История русской философии: Указ. лит., изд. в СССР на рус. яз. за 1917–1967 гг. В 3 ч. М., 1975; История русской философии: Указ. лит., изд. в СССР на рус. яз. в 1968–1977 гг. В 2 ч. М., 1981; История русской философии: Указ. лит., изд. в СССР на рус. яз. в 1978–1987 гг. В 2 ч. М., 1990.
- ⁵³ История философии в СССР: В 5-ти томах /Редкол.: В.Е.Евграфов и др. М., 1968. Т. I.

- ⁵⁴ См. сноску 45.
- ⁵⁵ *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. Киев, 1978; *Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. Киев, 1988; *Попович М.В.* Мироззрение древних славян. Киев, 1985; *Стратий Я.М.* Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. Киев, 1981; *Захара И.С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII вв. Киев, 1982; *Бондарь С.В.* Философско-мировоззренческое содержание “Изборников” 1073 и 1076 гг. Киев, 1990; *Паславский І.В.* 3 історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. Київ, 1984; *Горський В.С.* Історія української філософії. Київ, 1996, і др.
- ⁵⁶ *Философская мысль в Киеве (историко-философский очерк)* / Редкол.: В.И.Шинкарук и др. Киев, 1982; *Історія філософії на Україні: У 3-х т.* / Гол. редкол.: В.І.Шинкарук і ін. Т. I. Філософія доби феодалізму / Редкол.: В.М.Нічик і ін. Київ, 1987.
- ⁵⁷ *Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.
- ⁵⁸ *Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст.* / Сост., пер. с лат., вступит.ст. и прим. М.В.Кашубы. Киев, 1987.
- ⁵⁹ *Порецкий Я.И.* Симон Будный — передовой белорусский мыслитель. Минск, 1961; *Прокошина Е.С.* Мелетий Смотрицкий. Минск, 1966; *Подокшин С.А.* Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. (Вторая половина XVI – начало XVII в.) Минск, 1970; *Он же.* Скорина. М., 1981; *Конон В.М.* От Ренессанса к классицизму. (Становление эстетической мысли Белоруссии в XVI–XVIII вв.) Минск, 1978; *Шалькевич В.* Філософская думка ў Беларусі. Мінск, 1976; *Подокшин С.А.* Філософская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі. Мінск, 1990.
- ⁶⁰ *Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы: Дооктябрьский период* / Под ред. А.С.Майхровича, Р.М.Плечкайтиса. Минск, 1987.
- ⁶¹ *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce* / Red. Z.Kuksewicz. Wrocław, 1975-1983. Т. 1-10.
- ⁶² *Kiryk F.* Nauk przemożnych perła. Kraków, 1986.
- ⁶³ *Domanski J., Ogonowski Z., Szczucki L.* Zarys dziejów filozofii w Polsce wieki XIII-XVII. Warszawa, 1989. S. 335.
- ⁶⁴ *Lietuvos filosofines minties istorijos šaltiniai.* Vilnius, 1980.

- ⁶⁵ Часть из них опубликована в кн.: Николай Спафарий. Эстетические трактаты /Пер. текста и вступит. статья О.А.Белобровой. Л., 1978.
- ⁶⁶ *Бобинэ Г.Е.* Гуманизм в философской и общественной мысли Молдавии в XVII – начале XVIII вв. Кишинев, 1988.
- ⁶⁷ *Milescu Niikolae.* Aritmologia, etica si originalele lor latine /Ed. P.Olteanu. Bucureti, 1982.
- ⁶⁸ Методологические вопросы истории развития средневековой философии народов Закавказья /Ред. З.Б.Геюшев. Баку, 1982.
- ⁶⁹ Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока /Отв. ред. М.Т.Степанянц, Г.Б.Шаймухамбетова. М., 1987.
- ⁷⁰ *Бачманов В.С., Плотников А.М.* К изучению философской мысли Древней Руси XI–XV вв. // Вестник Ленингр. ун-та. Сер. экономики, философии и права. Л., 1956. Вып. I. С. 68.
- ⁷¹ *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия XI–XIX вв. Л., 1970. В последнем издании своей книги к “предыстории русской философии” отнесен период IX–XIV вв. (*Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX–XX вв. Л., 1989), что означает смягчение прежней позиции, но все же не полное ее преодоление.
- ⁷² *Горский В.С.* О соотношении всемирной и национальной истории философии // Изв. АН Каз. ССР. Сер. общ. Алма-Ата, 1972. № 4. С. 24–25.
- ⁷³ *Шохин К.В.* Проблема прекрасного в эстетических воззрениях Древней Руси (XI–XIII вв.) // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М., 1961. С. 283–284.
- ⁷⁴ Хрестоматия по истории общественно-политической и философской мысли народов СССР эпохи феодализма (по XVIII в. включительно) /Сост. В.С.Дмитриченко. Ч. I. Киев, 1959.
- ⁷⁵ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избр. произведения XVI – начала XIX в. Минск, 1962.
- ⁷⁶ Антология мировой философии: В 4-х т. М., 1969. Т. I. Ч. 2. Философия древности и средневековья /Ред. и сост. В.В.Соколов. С. 694–708.
- ⁷⁷ Идеино-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 1–2. Позднее вышли другие переводы, в частности В.Я.Дерягина (Иларион. Слово о Законе и Благодати /Сост., вступит. ст., пер. В.Я.Дерягина. М., 1994).
- ⁷⁸ Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. М., 1996.
- ⁷⁹ Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.

- ⁸⁰ Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI — XVII века /Под ред. В.В.Бычкова. Л., 1996.
- ⁸¹ Введение в русскую философию: Учебное пособие /Лазарев В.В. и др. М., 1995. С. 9-25.
- ⁸² История философии: Запад-Россия-Восток /Под ред. Н.В.Мотрошиловой. 2-е изд. М., 1996. Кн. 1: Философия древности и средневековья. С. 414-444.
- ⁸³ History of Russian Philosophy: From the Tenth Through the Twentieth Centuries. Buffalo, 1994. Vol. I. P. 21-31. Раздел по Средневековью помещен в качестве введения к общему курсу, что свидетельствует о все той же европоцентристской тенденции.
- ⁸⁴ **Русская философия: Словарь** /Под общ. ред. М.А.Маслина. М.: Республика, 1995. См. статьи: “Аввакум” (М.О.Шахов), “Болгарские влияния” (А.И.Абрамов), “Волхвы” (В.В.Мильков), “Димитрий Ростовский” (В.В.Аржанухин), “Икона” (В.В.Бычков), “Нил Сорский” (А.Т.Павлов), “Толковая Палея” (А.П.Шеглов), “Философская мысль на Руси в XI—XVII вв.” (М.Н.Громов) и др.
- Русская философия. Малый энциклопедический словарь.** /Отв. ред. А.И.Алешин. М.: Наука, 1995. См. статьи: “Владимир Мономах” (В.Мильков), “Епифаний Славинецкий” (В.Шохин)”, “Иосиф Волоцкий” (Е.Бутузкина), “Москва — третий Рим” (И.Балабанова), “Раскол” (М.Шахов), и др.
- Сто русских философов. Биографический словарь /Сост. и ред. А.Д. Сухов. М.: Мирта, 1995. См. статьи: “Аввакум Петров” (Е.В.Мочалов), “Башкин” (Е.Н.Бутузкина), “Лихуд Иоанникий” и “Лихуд Софроний” (А.В.Панибратцев), “Никифор” (В.В.Мильков), “Сергий Радонежский” (Е.Л.Митюгова), и др.
- ⁸⁵ *Ванчугов Василий.* Очерк истории философии “самобытно-русской”. М.: Пилигрим, 1994.

Глава II

- ⁸⁶ *Гранстрем Е.Э.* Почему Климента Смолятича называли “философом” // ТОДРЛ. Л., 1970. Т. XXV. С. 20-28.
- ⁸⁷ *Fuch F.* Die höheren Schulen von Konstantinopol im Mittelalter. Leipzig; Berlin, 1926.
- ⁸⁸ *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977.
- ⁸⁹ *Гранстрем Е.Э.* Чернец Малахия Философ // Археографический ежегодник за 1962 г. М., 1963. С. 69-70.
- ⁹⁰ Сводный каталог славяно-русских рукописей, хранящихся в

- СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 34.
- ⁹¹ Рукопись ГИМ, Син., № 1043. Л. 9 об — 15.
- ⁹² Изборник 1076 года. М., 1965. С. 625.
- ⁹³ *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. I. С. 238.
- ⁹⁴ *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893. О специфике интерпретации исходных греческих терминов на Руси, воспринимавшихся “как явления иностранные, чужеродные”, хотя и постепенно адаптировавшиеся в русской речи, пишет британский исследователь С.Франклин (О “философах” и “философии” в Киевской Руси // *Byzantinoslavica. Praha, 1992. Т. LIII. Fasc. 1. S. 74-86*).
- ⁹⁵ *Кувев К.М.* Черноризец Храбър. София, 1967.
- ⁹⁶ Шестоднев, составленный Иоанном ексархом Болгарским. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки 1263 г. М., 1879.
- ⁹⁷ *Иванова-Мирчева Л.* Иоан Ексарх Български. Слова. София, 1971. Т. I. С. 156.
- ⁹⁸ Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 73.
- ⁹⁹ *Зарубин Н.И.* Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932. С. 59.
- ¹⁰⁰ *Булагин Д.* Несколько параллелей к главам III–IV Жития Константина-Кирилла // Кирило-Методиевски студии. София, 1986. Кн. 3. С. 91-107.
- ¹⁰¹ Тропник Иннокентия III папы Римского. Рукопись XVII в., ГИМ, Увар., № 1916/180. Л. 176 об — 177.
- ¹⁰² *Максим Грек.* Сочинения. Казань, 1859. Ч. I. С. 354.
- ¹⁰³ *Истрин В.* Александрия русских хронографов. М., 1893. С. 19.
- ¹⁰⁴ Федор Карпов в письме к митрополиту Даниилу пишет: “**Сега всяк град и всяко царство, по Аристотелю, управляются имать от начальник въ правде и изъвестными законы правлеными, а не тръпением**”. (Сочинения Федора Ивановича Карпова // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 510-512).
- ¹⁰⁵ Сильвестр Медведев в письме к боярину Ромодановскому рассматривает учение о причинности — “четыре вины философские”. (Письма Сильвестра Медведева. Сообщение С.Н.Браиловского. СПб., 1901. С. 13-14).
- ¹⁰⁶ Послание на Угру Вассиана Рыло // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 528.
- ¹⁰⁷ Памятники истории старообрядчества XVII в. /Ред. В.Г.Дру-

- жинин. Л., 1927. Кн. I. Вып. 1. Стб.289.
- ¹⁰⁸ Азбуковник. Рукопись нач. XVIII в., РНБ, Солов., № 20/20. Л. 7 об.
- ¹⁰⁹ Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г.Кушелевым-Безбородко. СПб., 1852. Вып. 3. С. 61-63.
- ¹¹⁰ *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в славяно-русском переводе. Т. I. С. 227-231.
- ¹¹¹ *Зиновий Отенский.* Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань. 1863. С. 57.
- ¹¹² Повесть о Варлааме и Иоасафе / Пер. текста, исслед. и комм. И.Н. Лебедевой. Л., 1985.
- ¹¹³ *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Ч. II. С. 78-92.
- ¹¹⁴ Стефанит и Ихнилат. Средневековая книга басен по русским рукописям XV–XVI веков. Л., 1969.
- ¹¹⁵ *Змеев Л.Ф.* Русские учебники. СПб., 1895. С. 67.
- ¹¹⁶ *Скворцов К.И.* Философия отцов и учителей церкви. Период апологетов. Киев, 1868.
- ¹¹⁷ *Максим Исповедник.* Творения /Пер. с греч. Троице-Сергиева Лавра, 1915. Ч. I. С. 292.
- ¹¹⁸ *Dölger F.* Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in Byzantinischer Zeit // *Dölger F.* Byzanz und die Europäische Staatenwelt. Ettal, 1953. S. 197-208.
- ¹¹⁹ *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. I. С. 231-239.
- ¹²⁰ *Аржанухин В.В.* Философское образование в России в XVII веке // ФН. М., 1987. № 2. С. 50.
- ¹²¹ Сочинения и переводы Максима Грека. Рукопись сер. XVI в. РГБ, ф. 256, № 264. Л. 100.
- ¹²² *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских сочинений против латинян (XI–XV вв.) М., 1875. С. 205.
- ¹²³ Сборник премудростного содержания. Рукопись XV–XVI вв. ГИМ, Син., № 316/951. Л., 13 об.
- ¹²⁴ *Корецкий В.И.* Вновь найденное противоположенное произведение Зиновия Отенского // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. XVIII. С. 175.
- ¹²⁵ *Gwatkin H.M.* The Arian Controversy. N.Y., 1979; *Kannengisser Ch.* Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis. Berkeley, 1982, etc.
- ¹²⁶ *Сидоров А.И.* Арианство в свете современных исследований // Вестник древней истории. М., 1988. № 2. С. 86-97.
- ¹²⁷ *Епифаний Премудрый.* Повесть о Стефане, епископе Пермском // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г.Ку

- шелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4. С. 151-156.
- ¹²⁸ Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ, ф. 228. № 197. Л., 176 об.
- ¹²⁹ *Ржига В.Ф.* И.С.Пересветов, публицист XVI века. М., 1908. С. 78-79.
- ¹³⁰ *Громов М.Н.* Максим Грек. М., 1983. С. 173.
- ¹³¹ *Тихонравов Н.С.* Летописи русской литературы и древности. М., 1859. Т. 1. С. 56.
- ¹³² Памятники литературы Древней Руси XIV — середина XV века. М. 1981. С. 444.
- ¹³³ Там же. С. 380.
- ¹³⁴ *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1900. Стб. 86, 186.
- ¹³⁵ *Atman A.* Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrischen Russland // *Orientalia Christiana Periodica.* Roma. 1938. № 1-2. P. 120-156.
- ¹³⁶ *Смирнов С.К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. Прил. С. 396.
- ¹³⁷ *Горфункель А.Х.* Андрей Белобочкий — поэт и философ кон. XVII — начала XVIII в. // ТОДРЛ. Л., 1962. Т. XVIII. С. 209.
- ¹³⁸ *Ржига В.Ф.* И.С.Пересветов, публицист XVI века. С. 68.
- ¹³⁹ Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ, ф. 299. № 473. Л. 27 об.
- ¹⁴⁰ Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ, ф. 299. № 1. Л. 292-292 об.
- ¹⁴¹ Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ, ф. 228. № 197. Л. 133 об.
- ¹⁴² *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. С. 10, 171.
- ¹⁴³ *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения /Подгот. текста, ст. и коммент. И.П.Еремина. М.; Л. 1953. С. 71.
- ¹⁴⁴ Сборник премудростного содержания. Рукопись XVII в.. РНБ. Солов. № 869/979. Л. 126.
- ¹⁴⁵ Там же. Л. 113-113 об.
- ¹⁴⁶ Летопись по Ипатскому списку. СПб., 1871. С. 601.
- ¹⁴⁷ Сочинения и переводы Максима Грека. Рукопись сер. XVI в., РГБ, ф. 256. № 264. Л. 99.
- ¹⁴⁸ *Рыков Ю.Д., Турилов А.А.* Неизвестный эпизод болгаро-византийско-русских связей XI в. (Киевский писатель Григорий Философ) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1983 г. М., 1984. С. 170-176.
- ¹⁴⁹ *Шмурло Е. П.* Постников. Несколько данных для его биографии // Уч. зап. Юрьев. ун-та. 1894. № 1. С. 73-238.
- ¹⁵⁰ *Никольский Н.К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Христианское чтение. СПб., 1909. Ч. II. № 8-9. С. 1119-1125.

- ¹⁵¹ *Curtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1948. S. 410-415.
- ¹⁵² *Антонова В.И.* Древнерусское искусство в собрании Павла Коприна. М., 1966. С. 127-128 (№ 104).
- ¹⁵³ *Казакова Н.А.* “Пророчества еллинских мудрецов” и их изображения в русской живописи XVI-XVII вв. // ТОДРЛ, М.; Л., 1961. Т. XVII. С. 358-368.
- ¹⁵⁴ *Масленицын С.* Кострома. Л., 1968. Ил. 73.
- ¹⁵⁵ *Буслаев Ф.* Древнерусская народная литература и искусство. СПб., 1861. С. 360-365.
- ¹⁵⁶ *Белоброва О.А.* К вопросу об иконографии Максима Грека // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XV. С. 301-309.
- ¹⁵⁷ *Громов М.Н.* О значении термина “философ” на Руси // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2. М., 1989. С. 447-480.
- ¹⁵⁸ *Иоанн Дамаскин.* Полное собрание творений /Пер. с греч. СПб., 1913. Т. I. С. XV (PG,t. 94).
- ¹⁵⁹ *Weiber E.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969.
- ¹⁶⁰ *Richter G.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus. Ettal, 1964.
- ¹⁶¹ Великие Минеи Четии. Вып. 10. Декабрь, дни 1-5. СПб., 1901.
- ¹⁶² Сочинения Иоанна Дамаскина в переводе Андрея Курбского. Рукопись сер. XVI в. ГИМ. Хлуд. № 60; То же. Рукопись конца XVI в. ЦНБ. Софийск., № 157/34.
- ¹⁶³ *Пейчев Б.* Кириловото определение на философията // Константин-Кирил Философ. Юбил. сб. София, 1969. С. 69-74.
- ¹⁶⁴ *Климент Охридски.* Събрани съчинения. София, 1973. Т. 3.
- ¹⁶⁵ *Никольский Н.К.* К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу. Л., 1928. С. 421.
- ¹⁶⁶ *Ševčenko I.* The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine // For Roman Jacobson... The Hague, 1956. P. 449-457.
- ¹⁶⁷ III глава проанализирована итальянским славистом Данти в его статье: L'itinerario spirituale di un santo: dalla saggezza alla Sapienza. Note sul cap. III della vita Constantini // Константин-Кирилл Философ. София, 1981. С. 37-58.
- ¹⁶⁸ *Гаврюшин Н.К.* Митрополит Даниил — редактор “Диалектики” // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. XLI. С. 357-363.
- ¹⁶⁹ *Pažanin A.* Pojam mudrosti u filozofiji Jurja Križanića // Politička misao. Zagreb, 1972. № 1. S. 3-8.
- ¹⁷⁰ Единственная авторская рукопись. РГАДА, ф. 381. № 1799; опубликована частично.
- ¹⁷¹ *Юрий Крижанич.* Политика. М., 1965. С. 107, 460.

- 172 Там же. С. 104-106, 457-459.
- 173 *Schweitzer A.* Kultur und Ethik. Kulturphilosophie. München, 1960. S. 15-22.
- 174 *Heidegger M.* Was ist das — die Philosophie? — Pfüllingen, 1956.
- 175 *Громов М.Н.* Образ Софии Премудрости Божией как символ Древней Руси // Художественно-эстетическая культура Древней Руси. М., 1996. С. 46-56.
- 176 Сказания о начале славянской письменности /Вступит. от., пер. и коммент. Б.Н.Флори. М., 1981. С. 71.
- 177 *Александров А.И.* Служба святым славянским апостолам Кириллу и Мефодию в болгарском списке XIV века. Варшава, 1893. С. 7.
- 178 *Климент Охридский.* Похвала Кириллу Философу // *Ундольский В.М.* Климент епископ Словенский. М., 1895. С. 45.
- 179 Начало русской литературы. XI — начало XII в. М., 1978. С. 166.
- 180 *Молдован А.М.* “Слово о законе и благодати” Илариона. Киев, 1984. С. 97.
- 181 *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси /Редкол.: В.Н.Лазарев и др. М., 1972. С. 32.
- 182 *Топоров В.М.* Древнегреческая σοφία: Происхождение слова и его внутренний смысл // Античная балканистика. 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. М., 1978. С. 46-50.
- 183 *Франкфорт Г., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека /Пер. с англ. М., 1984. С. 20.
- 184 *Франк-Каменецкий И.Г.* Вода и огонь в библейской поэзии // Яфетический сборник. М.; Л., 1925. III. С. 154-155.
- 185 *Mack B.L.* Logos und Sophie. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. Göttingen, 1973.
- 186 The Encyclopedia of Religion /M.Eliade in chief. N.Y.; L., 1987. Vol. 13. P. 416-417.
- 187 *Poppi A.* Classicità del pensiero medievale: Anselme, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell’ “élenchos”. Milano. 1988. P. 150-177.
- 188 Alte Weisheit und modernes Denken: Spirituelle Traditionen in Ost und West im Dialog mit der neuen Wissenschaft /Hrsg. von S.Grof. München, 1986.
- 189 *Ashe G.* The Ancient Wisdom. London, 1977.
- 190 *Fanon de Boylesve P.* Être et savoir: Étude du fondement de l’intelligibilité dans la pensée médiévale. Paris, 1985.
- 191 См. сноску 167 этой же главы.

- ¹⁹² *Swieżawski S.* U źródeł nowożytnej etyki: Filozofia moralna w Europie XV wieku. Kraków. 1987.
- ¹⁹³ *Lurker M.* Wörterbuch der Symbolik. 2.Aufl. Stuttgart. 1983.
- ¹⁹⁴ *Eucken R.* Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipzig, 1879; The Encyclopedia of Religion /M.Eliade in chief. N.Y.; L., 1987, etc.
- ¹⁹⁵ *Поспехов Д.* Книга Премудрости Соломона, ее происхождение и отношение к иудейско-александринской философии. Киев, 1873.
- ¹⁹⁶ *Färber R.* König Saloman in der Tradition. Wien, 1902.
- ¹⁹⁷ *Лазарев В.Н.* Византийское и древнерусское искусство. М., 1978. С. 140-145.
- ¹⁹⁸ *Антоний, митрополит.* Из истории новгородской иконографии // Богословские труды. М., 1986. Сб. 27. С. 61-80.
- ¹⁹⁹ *Виленский С.Г.* Византийско-славянские сказания о создании храма святой Софии Царьградской. Одесса, 1900.
- ²⁰⁰ Сказание о Святой Софии Цареградской // ПДПИ. СПб., 1889. Вып. 78. С. 13.
- ²⁰¹ *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 296.
- ²⁰² *Яковлева А.И.* “Образ мира” в иконе “София Премудрость Божия” // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 395. В последнее время А.И.Яковлева выдвинула концепцию о более раннем происхождении новгородского извода Софии на московской почве и переносе его позднее в Новгород.
- ²⁰³ *Лукомский Г.К.* Вологда в ее старине. СПб., 1914. С. 108.
- ²⁰⁴ Подробно исследован искусствоведом В.Г.Брюсовой в ее докторской диссертации “Фрески Софии Новгородской” (Л., 1974).
- ²⁰⁵ *Брюсова В.Г.* Фрески Ярославля XVII — начала XVIII века. М., 1983. С. 140.
- ²⁰⁶ *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII вв.: Опыт историко-художественной классификации. М., 1963. Т. 2. С. 25.
- ²⁰⁷ *Сидорова Т.А.* Вологовская фреска “Премудрость созда себе дом” и ее отношение к новгородской ереси стригольников в XIV в. // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. XXVI. С. 213-214.
- ²⁰⁸ *Брюсова В.Г.* Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. // Изборник Святослава 1073 года. Сборник статей. М., 1977. С. 292-306.
- ²⁰⁹ *Флоренский П.* Служба Софии Премудрости Божией. Троице-Сергиева Лавра, 1912. С. 8.
- ²¹⁰ *Бычков В.В.* Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С. 49.
- ²¹¹ *Тихомиров М.Н.* Русская культура X–XVIII вв. С. 185-199.

- ²¹² *Hunt P.* Ivan IV's Personal Mythology of Kingship // *Slavic Reiew.* Vol. 52. № 4. P. 769-809.
- ²¹³ *Громов М.Н.* Образ сакральной Премудрости в средневековой Руси // *Новая Россия.* М., 1997. № 1. С. 114-119. Здесь же помещена полемическая статья С.С.Хоружего “Перелутья русской софиологии” (С. 121-130).

Глава III

- ²¹⁴ См., например, факсимильное издание “Изборника 1073 г.” (М., 1983).
- ²¹⁵ Даже тексты Священного Писания, где соблюдалось устойчивое написание каждой буквы, имеют разночтения в рукописях (*Жуковская Л.П.* Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976).
- ²¹⁶ *Попов А.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И.Хлудова. М., 1872. С. 99 (Хлуд., № 60).
- ²¹⁷ *Петров Н.И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Вып. III. Библиотека Киево-Софийского собора. М., 1904. С. 39 (№ 156/33 С и № 157/34 С).
- ²¹⁸ Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А.В.Горского и К.И.Невоструева) /Сост. Т.Н.Протасьева. М., 1970. Ч. 1. С. 79 (№ 685/918). Данный список интересен многочисленными глоссами, дающими представление о взглядах его составителя. Напр., на л. 21 в определении “**философия есть начало всякия хитрости**” писано киноварью над строкой перед последним словом семантическое уточнение — “высокой”. Под “хитростью” в старославянском языке понималось теоретическое знание (можно соотносить с греческим термином *ἐπιστήμη*), под “художеством” — практическое умение (греческое — *τέχνη*). Как писалось в “Азбуковнике”: “**Хитрость есть философство, грамматикия и риторикия и астрология и подобная сих, художество есть ремество рудоделное**” (ГИМ, Муз, № 2653, Л.63 об.).
- ²¹⁹ *Сахаров А.М.* Методология истории и историографии. М., 1981.
- ²²⁰ *Громов М.Н.* Древнерусские тексты как философский источник // *Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность* /Редкол.: В.И.Шинкарук и др. Киев, 1984. С. 89-98. Возможны и другие принципы классификации текстов. Например, Е.М.Верещагин выделяет 9 видов общего репертуара древнерусской книжности: скриптурный, литургический, вероучитель-

- ный, проповеднический, житийный, канонико-юридический, мемориальный, научный, бытовой (*Верещагин Е.М.* Христианская книжность Древней Руси. М., 1996. С. 5-7).
- 221 *Иоанн Дамаскин.* Полное собрание творений. СПб., 1913. Т. 1. Русский перевод сделан по греческому тексту, опубликованному Минем: PG, t. XCIV-XCVI.
- 222 Lexikon der philosophischen Werke. S. 499-500. См. также: *Gahbauer F.R.* Die Antropologie des Johannes von Damaskus // Theologie und Philosophie. Freiburg etc., 1994. Jg. 69. H. I. S. 1-21.
- 223 *Гаверюшин Н.К.* “Диалектика” на Руси // Памятники науки и техники. 1987-1988. М., 1989. С. 202-236.
- 224 *Прохоров Г.М.* Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопажита в древнерусской литературе (Проблемы и задачи изучения) // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. XXI. С. 351.
- 225 *Miklas H.* Die Dioptra des Philippos Monotropos im Slavischen. Graz, 1975.
- 226 Русская и грузинская средневековые литературы /Редкол.: Д.С.Лихачев, Л.В.Менабде, Г.М.Прохоров. Л., 1979. (Структура памятника приводится согласно Г.М.Прохорову).
- 227 Диоптра в переводе игумена Виталия. Кутеин, 1651.
- 228 Обстоятельно рассмотрены М.Н.Сперанским: Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. Исследование и тексты. М., 1904.
- 229 *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893.
- 230 *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание ... Отдел второй. 3. М., 1862. С. 530-546.
- 231 Словарь книжников и книжности Древней Руси /Отв. ред. Д.С.Лихачев. Л., 1987. Вып. 1. С. 382-387.
- 232 *Розанов С.П.* Материалы по истории русских Пчел. СПб., 1904.
- 233 Рукопись ЦНБ Акад., № 548 (Муз. № 129).
- 234 Рукопись ЦНБ Печер., № 276 (77).
- 235 *Головко Б.А.* Опыт философского анализа летописного наследия Киевской Руси: (методологический аспект) // Проблемы философии. Киев, 1982. Вып. 56. С. 3-10; *Trunte H.* Doctrina christiana: Untersuchungen zu Kompilation und Quellen der sogenannten “Rede des Philisophen” in der altrussischen Chronik // Millenium Russiae Christianae. Köln, etc, 1993. S. 355-394.
- 236 Сочинения пр. Максима Грека. Казань. 1862. Ч. 3. С. 286-288.
- 237 Творения Дионисия Ареопажита с толкованиями Максима Исповедника. Рукопись второй половины XVII в., ГИМ, Синод., № 107/54. Л.132-133 об.

- 238 *Мелетий Смотрицкий*. Грамматика. М., 1648 (Издана на Печатном дворе).
- 239 *Zacklad J.* Essai d'ontologie biblique. Strasbourg, 1967; *The Bible and Medieval Culture* /Ed. by W.Lourdaux and D.Verhelst. Louven, 1979; *Koch K.* Das Buch der Bücher. 2.Aufl. Berlin etc, 1984; *Biblia a literatura* /Pod. red. S.Sawickiego, J.Gottryda. Lublin, 1986, etc.
- 240 *Mack B.L.* Logos und Sophia. S. 21-33.
- 241 *Thomas H.* Understanding the Great Philosophers. Garden City (N.Y.), 1962. P. 62-72.
- 242 *Treasury of Philosophy* / Ed. by D.D.Runes. N.Y., 1955. P. 1110-1114.
- 243 *Lieb M.* Ezekiel's Inaugural Vision as Jungian Archetype // *Thought. A Review of Culture and Idea.* N.Y., 1989. Vol. LXIV, N 253. P. 116-129.
- 244 *La filosofia medievale: Antologia di testi* / A cura di N.Abbagnano. Bari. 1963. P. 10-14.
- 245 *Ewangelia wedeug s'w. Jana* /Oprac. Ks. L.Stachowiak. Poznań; Warszawa, 1975.
- 246 *Franchini R.* Il progresso della filosofia. P. 152.
- 247 *Matson W.I.* A History of Philosophy. N.Y., 1968. P. 178-198.
- 248 *Ковтун Л.С.* Русская лексикография эпохи средневековья. М.; Л., 1963. С. 257.
- 249 *Карпов А.* Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1877-78.
- 250 *Громов М.Н.* Философская лексика в древнерусских азбуковниках // *Историко-культурный аспект лексикографического описания русского языка.* М., 1995. С. 54-64.
- 251 *Шапов Я.Н.* Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976.
- 252 *Мерило праведное по рукописи XIV века.* М., 1961.
- 253 *Змеев Л.Ф.* Русские учебники. Исследование в области нашей древней учебной письменности. СПб., 1895.
- 254 *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII вв. Эпохи и стили. С. 165-214.
- 255 *Медынцева А.А.* Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора XI–XIV века. М., 1978. С. 72-77, 91.
- 256 *Зернова А.С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII вв. Сводный каталог. М., 1958.
- 257 *Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность* /Изд. подгот.: В.К.Былинин и др. М., 1982.
- 258 В Москве изданы сочинения Симеона Полоцкого: “Жезл правления” (1667), “Псалтырь в стихах” (1680), “Обед душевный” (1681), “Вечеря душевная” (1683), и др.
- 259 Например, в собрании древнерусских рукописей Института русской литературы (Пушкинского Дома) преобладают списки XVIII–

- XIX вв., хотя есть раритеты более раннего времени, в числе которых известный сборник И.Н.Заволоко с автографами Аввакума и Епифания. (Древнерусские рукописи Пушкинского Дома (обзор фондов) /Сост. В.И.Малышев. М.; Л., 1965; Древлехранилище Пушкинского Дома. Литература 1965–1974 гг. /Сост. В.И.Малышев. М., 1978).
- ²⁶⁰ Сочинения Максима Грека. Рукописный сборник 1862 г., ГИМ, Хлуд., № 75.
- ²⁶¹ Записки старообрядца Дорофея Уткина: Рукописный сб. 1920–1940-х годов. Частн. собр. В.Т.Ромединой.
- ²⁶² Философскому анализу старообрядчества посвящен ряд исследований (см., например, книги: *Кириллов И.А.* Правда старой веры. М., 1916; *Сенатов В.Г.* Философия истории старообрядчества. М., 1908; *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. Мюнхен, 1970), в том числе недавно вышедшая монография *М.О.Шахова*: Философские аспекты староверия. М., 1997.
- ²⁶³ *Бычков В.В.* Эстетическое сознание Древней Руси. М., 1988.
- ²⁶⁴ *Михайлов Б.П.* Витрувий и Эллада. Основы античной теории архитектуры. М., 1967.
- ²⁶⁵ *Громов М.Н.* К философской семантике древней, средневековой и современной архитектуры // Отечественная философская мысль XI – XVII вв. /Редкол.: В.М.Ничик и др. Киев, 1991. С. 15–29.
- ²⁶⁶ Мастера архитектуры об архитектуре. Зарубежная архитектура. Конец XIX – XX век. М., 1972. С. 456.
- ²⁶⁷ *Гропиус Вальтер.* Границы архитектуры /Пер. с англ. М., 1971. С. 111–112.
- ²⁶⁸ *Райт Франк Ллойд.* Будущее архитектуры /Пер. с англ. М., 1960. С. 52.
- ²⁶⁹ Вистара. Архитектура Индии. Каталог выставки под ред. Кармена Кагала. Бомбей, 1987. С. 8.
- ²⁷⁰ *Завадская Е.В.* Художественный образ утопической мысли // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 163.
- ²⁷¹ *Бабурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 1983.
- ²⁷² *Мурина Е.В.* Проблема синтеза пространственных искусств. М., 1982. С. 89–90.
- ²⁷³ *Flaker A.* Stilske farmacije. Zagreb, 1976. S. 28–30.
- ²⁷⁴ *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
- ²⁷⁵ *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. С. 32.

- ²⁷⁶ *Гидион З.* Пространство, время, архитектура /Пер. с нем. М., 1973. С. 39.
- ²⁷⁷ *Вагнер Г.К.* Искусство мыслить в камне: (опыт функциональной типологии памятников древнерусской архитектуры). М., 1990.
- ²⁷⁸ Подобные размышления Петр Дмитриевич неоднократно высказывал в устной форме. От него сохранились обширные архивные материалы и, к сожалению, очень малое количество публикаций (см.: *Петр Барановский.* Труды, воспоминания современников /Сост. Ю.А.Бычков, О.П.Барановская, В.А.Десятников, А.М.Пономарев. М., 1996).
- ²⁷⁹ *Кудрявцев М.П.* Историческая Москва — памятник древнерусского градостроительного искусства // Памятники Отечества. М., 1980. № 2. С. 106.
- ²⁸⁰ *Тихомиров Н.Я., Иванов В.Н.* Московский Кремль. История архитектуры. М., 1967.
- ²⁸¹ *Кудрявцев М.П.* Москва — третий Рим: Историко-градостроительное исследование. М., 1994.
- ²⁸² *Максимов Н.Н.* Творческие методы древнерусских зодчих. М., 1976. С. 20.
- ²⁸³ *Тиц А.А., Воробьева Е.В.* Пластический язык архитектуры. М., 1986. С. 85-86.
- ²⁸⁴ *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика. В 4-х т. М., 1971. Т. 3. С. 84.
- ²⁸⁵ *Комеч А.И.* Символика архитектурных форм в раннем христианстве // Искусство Западной Европы и Византии. М., 1978. С. 221.
- ²⁸⁶ *Вагнер Г.К.* Византийский храм как образ мира // ВВ. М., 1986. Т. 47. С. 167.
- ²⁸⁷ *Rise D.T.* Art of the Byzantine Era. L., 1977. P. 47-60.
- ²⁸⁸ *Полевой В.М.* Искусство Греции. Средние века. М., 1973. С. 105-110.
- ²⁸⁹ *Wolska W.* La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustés. Paris. 1962. P. 116-117.
- ²⁹⁰ *Афанасьев К.Н.* Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М., 1961. С. 209-210.
- ²⁹¹ *Бетин Л.В.* Об архитектурной композиции древнерусских высоких иконостасов // Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств XIV—XV вв. М., 1970. С. 41-56.
- ²⁹² *Толстая Т.В.* Местный ряд иконостаса Успенского собора в конце XV — начале XVI века // Успенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М., 1985. С. 122.
- ²⁹³ Как писал о.Павел Флоренский: “Иконостас есть граница между миром видимым и миром невидимым, и осуществляется

эта алтарная преграда, делается доступной сознанию сплотившимся рядом святых, облаком свидетелей, обступивших Престол Божий, сферу небесной славы, и возвещающих тайну” (Флоренский П.А. Иконостас. М., 1994. С. 61).

- 294 Плугин В.А. Мировоззрение Андрея Рублева. Древнерусская живопись как исторический источник. М., 1974. С. 127.
- 295 Medieval Russian Culture /Ed. by H.Birnbaum, M.S.Flier. Berkeley etc., 1984. P. 186.
- 296 Chatzidakis M. Ikonostas // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Stuttgart, 1966. Bd. 3. S. 326-353.
- 297 Ильин М.А. Каменная летопись Московской Руси. М., 1966. С. 191-192.
- 298 Леонид (архимандрит). Историческое описание ставропигиально-го Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря. М., 1876.
- 299 Грабарь И. О русской архитектуре. Исследования. Охрана памятников. М., 1969. С. 45.
- 300 Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской живописи. М., 1916.
- 301 Жегин Л.Ф. Язык живописного произведения: (Условность древнего искусства). М., 1970.
- 302 Норцов А. Символ чаши в христианской иконографии и истории. Тамбов, 1906.
- 303 Лазарев В.Н. Русская средневековая живопись XI–XV веков. М., 1970. С. 294.
- 304 Как считает Х.-Г.Гадамер, истолкование таинства Троицы — “важнейшая задача, перед которой стояла христианская мысль Средних веков” (Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики /Пер. с нем. М., 1988. С. 486).
- 305 Franks R.S. The Doctrine of the Trinity. L., 1953.
- 306 Плугин В.А. Мировоззрение Андрея Рублева. С. 58-59.
- 307 Ouspensky L., Lossky V. The Meaning of Icons. Boston, 1952. P. 177.
- 308 Алпатов М. Феофан Грек. М., 1979.
- 309 Живопись Древней Руси: (Находки и открытия). Л., 1970. Ил. 25-27.
- 310 Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. Париж, 1989.
- 311 Брюсова В.Г. Русская живопись XVII века. М. 1984.
- 312 Свирин А.Н. Древнерусское шитье. М., 1963.
- 313 Маясова Н.А. Древнерусское шитье. М., 1971. Ил. 2, 5, 10, 51.
- 314 Дмитриев Ю.Н. К истории одного памятника // Сообщения ГРМ. IV. М., 1956. С. 58-61.
- 315 Маясова Н.А. Художественное шитье // Троице-Сергиева Лав-

- ра. Художественные памятники. М., 1968. С. 119.
- ³¹⁶ *Бочаров Г.Н.* Прикладное искусство Новгорода Великого. М., 1969.
- ³¹⁷ *Лазарев В.Н., Мнева Н.Е.* Памятник новгородской резьбы XIV в. // Сообщения Института истории искусств. М., 1954. Ч. 5. С. 146-166.
- ³¹⁸ *Чернецов А.В.* Резные посохи XV в. (работа кремлевских мастеров). М., 1987. С. 5-8.
- ³¹⁹ *Рыбаков Б.А.* Русское прикладное искусство X—XIII веков. М.; Л., 1971. С. 83.
- ³²⁰ *Лихачев Н.П.* Материалы для истории византийской и русской сфрагистики. Л., 1928. Вып. 1.
- ³²¹ *Николаева Т.В.* Произведения мелкой пластики XIII-XVII вв. в собрании Загорского музея. Загорск, 1960.
- ³²² *Вагнер Г.К.* От символа к реальности. Развитие пластического образа в русском искусстве XIV—XV в. М., 1980.
- ³²³ *Василенко В.М.* Русская народная резьба и роспись по дереву. М., 1960.
- ³²⁴ *Оловянишников Н.* История колоколов и колокололитейное искусство. Изд. 2-е. М., 1912; Знаменитые колокола России /Сост. В.Ф.Козлов. М., 1994.
- ³²⁵ *Постникова-Лосева М.М.* Русское ювелирное искусство, его центры и мастера. М., 1974.
- ³²⁶ *Никольский В.А.* Древнерусское декоративное искусство. Пг., 1923.
- ³²⁷ Традиции древнерусского мастерства вместе с содержащимися в его творениях образами, символами, концепциями продолжали сохраняться в немалой степени и в Новое время (см., например, каталог: Русская эмаль XVII — начала XX века. Из собрания музея имени Андрея Рублева. М., 1994).
- ³²⁸ Разработка проблем теоретического источниковедения в современной исторической науке 1960—1984 гг. М., 1985.
- ³²⁹ *Мерперт Н.Я., Шелов Д.Б.* Археология и историческая наука // ВИ. М., 1961. № 12. С. 63-85.
- ³³⁰ *Воронин Н.Н.* Архитектурный памятник как исторический источник // СА. М., 1954. Т. 19. С. 41-76. Археологу и историку *А.В.Арциховскому* принадлежит ценное исследование “Древнерусские миниатюры как исторический источник” (М., 1944).
- ³³¹ *Котков С.И.* Лингвистические источники и история русского языка. М., 1980.
- ³³² *Янин В.Л.* Очерки комплексного источниковедения: Средневековый Новгород. М., 1977.
- ³³³ Взаимодействие литературы и изобразительных искусств в Древ-

- ней Руси // ТОДРЛ. Л., 1966. Т. XXII; Взаимодействие древнерусской литературы и изобразительного искусства // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. XXXVIII.
- 334 *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- 335 L'histoire et ses méthodes. Paris, 1961; *Moszczenska W.* Metodologia historii: zarys krytyczny. W-wa, 1968; *Koch K.* Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese. 3.Aufl. Neukirchen-Vluyn, 1974; *Lenhiff G.* Toward a Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters // The Russian Review. Hanover (N.H.), 1984. V. 43. P. 31-54, etc.
- 336 *Милюков В.В.* О путях расширения источниковедческой базы исследования идейно-философского развития Древней Руси // Методологические проблемы историко-философского исследования. М., 1981. С. 5-10; *Рогович М.Д.* Філософські джерела епохи Київської Русі // Київська Русь: культура, традиції /Редкол.: Я.Д.Ісаєвич та ін. Київ, 1982, и др.
- 337 *Горский В.С.* Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981.
- 338 *Громов М.Н.* Псалтырь как премудростная книга // Переводные памятники философской мысли в Древней Руси. М., 1992. С. 174-205.
- 339 *Лихачев Д.С., Панченко А.М.* “Смеховой мир” Древней Руси. Л., 1976. (Авторы используют материал и методологию известного исследования М.М.Бахтина “Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса”, выдержавшего несколько изданий).
- 340 *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- 341 *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984.
- 342 *Кашуба М.В., Пикulyк Н.Ф.* Методологические проблемы исследования истории отечественной философской мысли XI-XVII вв. // ФН. М., 1985. С. 148-151.
- 343 The Challenge to Our Cultural Heritage: Why Preserve the Past? /Ed. by Yudhishthir Raj Isar. (UNESCO). L.; Paris, 1986.
- 344 Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным // СПб.. 1862. С. 12-14.
- 345 Апокрифическое сказание о сотворении Адама в составе сборника сер.XVII в. из Румянцевского собрания / Публикация М.Н.Громова // Зап. Отд. рукописей ГБЛ им. В.И.Ленина. М., 1987, Вып. 46. С. 76-81.
- 346 *Гудзий Н.К.* История древней русской литературы. М., 1938. С. 42-43.

- 347 *Георгиев Е.* Литература на изострени борби в средновековна
България. София, 1966. С. 87-88.
- 348 Сборник с апокрифами. Рукопись второй половины XVII в.,
РГБ. Ф. 256. № 370. Л.147-148.
- 349 *Мочульский В.* Историко-литературный анализ стиха о Голуби-
ной книге. Варшава, 1887. С. 75-91.
- 350 Кириллова книга. М., 1644. Л.7об второй пагинации.
- 351 *Мещерский Н.А.* Апокрифы в древней славяно-русской пись-
менности (ветхозаветные апокрифы) // Методические рекомен-
дации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного
каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2.
Ч. 1. С. 183.
- 352 *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма.
М., 1979. С. 25.
- 353 *Асмус В.Ф.* История античной философии. М., 1965. С. 49-50.
- 354 *Charles H.Kahn.* Empedocles // The Encyclopedia of Philosophy /Ed.
by P.Edwards. N.Y.; L., 1967. Vol. 2. P. 497.
- 355 *Иринея Лионский.* Против ересей /Пер. с лат. П.А.Преображен-
ского. М., 1868. С. 79.
- 356 *Маковельский.* Досократики. Ч. 1 (Доэлеатовский период). Ка-
зань, 1914. С. 52.
- 357 Следует заметить, что “воздух” Анаксимена (ἀήρ), “воду”
Фалеса (ῥῆμα) и “огонь” Гераклита (πῦρ) нельзя отождествлять
с теми реальными феноменами, которые известны нам из эм-
пирического опыта. Они понимались древнегреческими мыс-
лителями как “одушевленные существа, своего рода божества”,
наделенные энергией самодвижения (*Кессиди Ф.Х.* От мира к
логосу. М., 1972. С. 30).
- 358 Этимологически “облако” в данном случае воспринимается как
“облачение”. См. у В.И.Даля: “Небо облачится, облака находят...
Небеса облаками одеваются, радугой опоясываются” (*В.Даль.* Тол-
ковый словарь живого великорусского языка. Т. II. М., 1979.
С. 594-595).
- 359 *Naumow A.* Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej.
Wrocław etc., 1976. S. 75.
- 360 *Громов М.Н.* К истолкованию апокрифа о сотворении Адама //
ТОДРЛ. Л., 1989. Т. XLII. С. 255-261.
- 361 *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики.
С. 550.
- 362 *Koch W.A.* Philosophie der Philologie und Semiotik. Bochum, 1986.
- 363 *Philosophy and the Visual Arts: Seeing and Abstracting* /Ed. by A.Harrison.

Dordrecht etc, 1987.

- ³⁶⁴ *Michell W.I.Th.* Iconology: Image, Text, Ideology. Chicago, 1986.
- ³⁶⁵ *Cope G.* Symbolism in the Bible and the Church. N.Y., 1959; *Cooper I.C.* Lexikon alter Symbole. Leipzig, 1986; *Dillistone F.W.* The Power of Symbols in the Religion and Culture. N.Y., 1986; *Durand G.* L'imagination symbolique. 4-e éd. Paris, 1984; *Forstner D.* Die Welt der christlichen Symbole. 5.Aufl. Innsbruck; Wien, 1986.
- ³⁶⁶ Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva i Uvod u ikonologiju R.Ivančevića / Ured. A.Badurina. 2.izd. Zagreb, 1985. S. 13-82.
- ³⁶⁷ *Успенский Б.А.* К проблеме генезиса тартусско-московской семиотической школы // Уч. зап. Тартус. ун-та. Тарту, 1987. Вып. 746. С. 18-29.
- ³⁶⁸ О древнем Киеве возвышенно пишет один из современных историков культуры: “И здесь снова встает образ Киева как эйдоса Софии, под сигнатурой которой гармония города, красота его храмов, фольклорная мудрость культуры и благодатность потенций земли образуют единое духовное созвучие” (*Крымский Сергей.* Под сигнатурой Софии // ФСМ. Киев, 1995. № 5-6. С. 242).

Глава IV

- ³⁶⁹ *Ивакин И.М.* Князь Владимир Мономах и его “Поучение”. М., 1901. Ч. 1. С. 10. У Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста и других святых отцов содержится нравственно акцентированная, обращенная к человеку для спасения его души, христианская доктрина в рамках их богословско-философских идей (*Хубанчев А., Коев Т.* Философские идеи в православия исток. София, 1993).
- ³⁷⁰ *Swieżawski S.* U źródle nowożytnej etyki. S. 7.
- ³⁷¹ *Дробницкий О.Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974. С. 169.
- ³⁷² *Gromov M.N.* Medieval Russian Philosophy as a Cultural-Historical Phenomenon: A Typological Delineation // Syntesis philosophica. Zagreb, 1990. V. 5. F. 1. S. 76.
- ³⁷³ *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. С. 5.
- ³⁷⁴ *Дробницкий О.Г.* Понятие морали. С. 37.
- ³⁷⁵ *Франк С.Л.* Реальность и человек /Сост. А.А.Ермичева. СПб., 1997. С. 289-336.
- ³⁷⁶ *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как

- историко-литературном памятнике. СПб., 1902. С. 185. О преп. Феодосии, который сравнивается с другим столпом монашества на Руси — преп. Сергием Радонежским, В.Н.Топоров пишет, что для них характерен подвиг *труженничества* — “постоянного, последовательного, целенаправленного, просвещаемого и освящаемого логосными смыслами” преобразования человека и возвышение его из “мирской профанизирующей среды” (Топоров В.Н. Труженничество во Христе (Творческое собирание души и духовное трезвение). Преподобный Феодосий Печерский и его житие // Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 606.
- 377 Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 26.
378 Там же. С. 51-52.
- 379 Поучение Владимира Мономаха // Изборник: (Сборник произведений литературы Древней Руси). М., 1969. С. 146-154.
- 380 Некрасов И.С. Опыт историко-литературного исследования о происхождении древнерусского Домостроя // Чтения ОИДР. М., 1872. Кн. 3.
- 381 Бутузкина Е.Н. “Домострой” // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А.Маслина. М., 1995. С. 142-143.
- 382 Очерки истории русской этической мысли /Редкол.: М.Н.Пеунова и др. М., 1976. С. 51.
- 383 Аверинцев С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 371-397.
- 384 Шохин К.В. Очерк истории развития эстетической мысли в России. (Древнерусская эстетика XI—XVII вв.). М., 1963. С. 5.
- 385 Robinson J.A. The Philocalia of Origen. Cambridge, 1953.
- 386 Жизнь и писания старца Паисия Величковского. Одесса, 1887; Добротолубие /Пер. епископа Феофана. М., 1895-1905. Т. 1-5.
- 387 Жития святых мучеников Бориса и Глеба. М., 1870. С. 200.
- 388 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. С. 432-434.
- 389 “Изборник”. (Сборник произведений литературы Древней Руси). С. 326. О возвышенной эстетизации древнерусской мысли как ее характерной черте пишут многие авторы. См., например: Каравашкин А.В. Философия прекрасного в Древней Руси // Человек. М., 1995. Вып. 5. С. 61-88.
- 390 В панегирике книжному знанию, содержащемся в статье под 1037 г. в ПВЛ.
- 391 Калайдович К. Памятники российской словесности XII века. М.,

1821. С. 133.

- 392 *Шохин К.В.* Очерк истории эстетической мысли в России. С. 4.
393 *Бычков В.В.* Эстетические аспекты иконографического канона в
восточно-христианском искусстве // Вопросы теории и истории
эстетики. М., 1972. Вып. 7. С. 148-168.
- 394 *Деяния Вселенских соборов.* Казань, 1908. Т. VI. С. 298.
- 395 *Флоренский П.А.* Обратная перспектива // Труды по знаковым системам. III. Тарту, 1967. С. 381-416; *Успенский Б.А.* О семиотике иконы // Там же. V. Тарту, 1971. С. 178-222; *Салтыков А.А.* О пространственных отношениях в византийской и древнерусской живописи // Древнерусское искусство. Зарубежные связи /Редкол.: В.Н.Лазарев, О.И.Подобедова. М., 1975. С. 398-413.
- 396 *Панченко А.М.* Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973; *Былинин В.К., Грихин В.А.* Симеон Полоцкий и Симон Ушаков. К проблеме эстетики русского барокко // Барокко в славянских культурах /Редкол.: А.В.Липатов и др. М., 1982. С. 191-219.
- 397 *Стефанович Д.* О Стоглаве. Его происхождение, редакции и состав. СПб., 1909.
- 398 *Покровский Н.В.* Сийский иконописный подлинник. СПб., 1895-1898. Вып. 1-4.
- 399 *Бычков В.В.* Введение // Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI–XVII века. М., 1996. С. 9.
- 400 *Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов* /Отв. ред. В.С.Горский. Киев, 1987.
- 401 *Громов М.Н.* Древнерусская философия истории в “Повести временных лет” // Актуальные проблемы истории философии народов СССР. М., 1975. Вып. 2. С. 3-13.
- 402 *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977. С. 19.
- 403 *Sorabji R.* Time. Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. London, 1983.
- 404 *История русской литературы.* Т. 1. Литература XI — начала XIII в. М.; Л., 1941. С. 69.
- 405 *Милюков В.В.* Канонический, апокрифический и традиционный подходы к осмыслению истории в Древней Руси // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 136-190.
- 406 *Золотухина Н.М.* Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985.
- 407 *Робинсон А.Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974; *Елеонская А.С.* Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978, и др.

- 408 Три послания Филофея (Опыт текстологического анализа // ТОДРЛ, Л., 1974. Т. XXIX. С. 68-97; К предьстории идеи “Москва — Третий Рим” // Культурное наследие Древней Руси. Л., 1976. С. 111-116; Идея “Москва — Третий Рим” в цикле сочинений первой половины XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. XXXVII. С. 139-149.
- 409 *Шапов Я.Н.* Международный семинар “От Рима к третьему Риму” // ВИ. М., 1982. № 3. С. 150-151.
- 410 *Чичуров И.С.* VI Международный семинар исторических исследований “Рим, Константинополь, Москва” // История СССР. М., 1987. № 2. С. 207-210.
- 411 *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. С. 375-391.
- 412 *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.
- 413 *Schaeder H.* Moskau das dritte Rome. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt. 2.Aufl. Darmstadt, 1957; L’idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo /Documenti e studi. Roma, 1989, etc.
- 414 Повести о начале Москвы /Исслед. и подгот. текстов М.А.Салминой. М.; Л., 1964. С. 173.
- 415 *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Отзвуки концепции “Москва — Третий Рим” в идеологии Петра Первого // Художественный язык средневековья /Отв. ред. В.А.Карпушин. М., 1982. С. 236-249.
- 416 Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским /Текст подгот. Я.С. Лурье и Ю.Д.Рыков. Л., 1979.
- 417 *Шмидт С.О.* Становление российского самодержавства. М., 1973.
- 418 *Orchard G.E.* The Election of Michail Romanov // SEER. Vol. 67. № 3. L., 1989. P. 378-402.
- 419 *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893; *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1. Варшава, 1910. Т. 2. Киев, 1917; Райков Б.Е. История гелиоцентрического мировоззрения в России. М.; Л., 1947; *Кузаков В.К.* Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси в X-XVII вв. М., 1976.
- 420 В последнее время этот ценный источник стал привлекать внимание философов (см.: *Щеглов А.П.* Философское содержание “Толковой Палеи”: По материалам русских рукописей: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. М., ИФРАН, 1994).
- 421 Палея Толковая, по списку, сделанному в г.Коломне в 1406 г.

- Труд учеников Н.С.Тихонравова. М., 1892-1896. С. 1.
- ⁴²² *Протасьева Т.Н.* Псковская Паляя 1477 г. // Древнерусское искусство. Художественная культура Пскова. М., 1968. С. 97-108.
- ⁴²³ *Aitzetmüller R.* Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. Graz, 1958-1975. Bd. I-VII. (К этому авторитетному немецкому изданию памятника скоро прибавится и российское, часть выпусков которого уже осуществлена исследовательской группой под руководством В.В.Милькова).
- ⁴²⁴ “Шестоднев” Иоанна Экзарха Болгарского. М., 1878. Кн. 3. С. 150-154. О критической акцентировке Шестодневоу см.: *Дьякон Андрей Кураев.* Полемичность Шестоднева // Альфа и омега. М., 1997. № 1(12). С. 256-280.
- ⁴²⁵ История философии в СССР. Т. 1. С. 87.
- ⁴²⁶ *Панченко А.М.* Некоторые эстетические постулаты в “Шестодневе” Иоанна Экзарха // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. М., 1976. Т. 1. С. 32-41.
- ⁴²⁷ *Мильков В.В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского — общеславянский памятник богословско-философской мысли // Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. М., 1996. С. 8-40.
- ⁴²⁸ *Feldman S.* Creation and Cosmogony in the Bible // Encyclopaedia Iudaica. 3-d ed. Jerusalem, 1974. V. 5. Col. 1059-1070.
- ⁴²⁹ *Громов М.Н.* Античное учение о стихиях в Древней Руси // ВМУ. Сер. 7. Философия. М., 1981. № 2. С. 65-74.
- ⁴³⁰ История естествознания и России. М., 1957. Т. 1. С. 70.
- ⁴³¹ *Франко І.* Памятки українсько-руської мови і літератури. Львів, 1896-1910. Т. IV. С. 421.
- ⁴³² *Георгиев Е.* Литература на изострени борба в.средновековна България. С. 88.
- ⁴³³ *Schildenberger J. Adam* // Lexikon für Theologie und Kirche /Bgr. von M.Buchberger. Hrsg. von J.Höfer, R.u.K.Rahner. — Innsbruck; Freiburg, 1957. Bd. 1. Kol. 125-130.
- ⁴³⁴ *Гаврюшин Н.К.* Источники и списки космогонического трактата XV в. “О небеси” // Вопросы истории естествознания и техники. М., 1988. № 1. С. 132-135.
- ⁴³⁵ *Лукова С.Н.* Космологический трактат Евстратия Кесарийского // ВВ. М., 1986. Т. 47. С. 145-146.
- ⁴³⁶ Об этом см. новейшее исследование: *Павленко А.Н.* Европейская космология: основания эпистемологического поворота. М., 1997.
- ⁴³⁷ *Соколов М.В.* Очерки истории психологических воззрений в России в XI—XVIII веках. М., 1963. (Это во многом устаревшее исследование остается пока единственным обобщающим

- трудом по русской средневековой психологии).
- 438 *Бычков В.В.* Проблема человека в патристической философии // Зборник радова Виз. ин-та. Белград, 1986. XXIV–XXV. С. 9–24.
- 439 Паляя Толковая, по списку ... 1406 г. С. 58–65.
- 440 Изборник болгарского царя Симеона и великого князя русско-Святослава Ярославича. СПб., 1880. С. 31.
- 441 *Мартынов А.В.* Учение св. Григория епископа Нисского о природе человека. М., 1886.
- 442 *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. Л., 1987. С. 63.
- 443 *Боровкова-Майкова М.С.* Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912.
- 444 *Gromov M.N.* Parola e silenzio nell' esicasmo russo // Nil Sorskij e l' esicasmo /A cura di A. Mainardi. Magnano, 1995. P. 217–225.
- 445 *Lilienfeld F. von.* Nil Sorskij und seine Schriften. Berlin, 1963; *Maloney G.* Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorsky. Paris, 1973.
- 446 Русские достопамятности. М., 1915. Ч. 1. С. 59–75. Научное издание текста по рукописи конца XV — начала XVI вв. (РНБ, собр. Ф.А.Толстого, отд. II, № 56) осуществил немецкий славист Альбрехт Долькер: Der Fastenbrief des Metropolitens Nikifor an den Fürsten Vladimir Monomach von A. Dölker. — Tübingen, 1985. Позднее текст послания по рукописи конца XV — начала XVI в. (РНБ, Q. I. 265, с разночтениями по другим рукописям) вместе с переводом на современный русский язык и комментариями был опубликован Н.В.Поньрко (*Поньрко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII века. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 66–71, 83–87).
- 447 *Громов М.Н.* Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // ВМУ. Сер. 7. Философия. М., 1975. № 3. С. 58–67.
- 448 *Бэкон Френсис.* Сочинения в двух томах. М., 1972. Т. 2. С. 25.
- 449 *Вилинский С.Г.* Послания старца Артемия. Одесса, 1906.
- 450 *Абрамов А.* Максим Грек // Русская философия. Малый энциклопед. словарь. М., 1995. С. 334.
- 451 *Пр. Максим Грек.* Творения: В 3-х ч. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. М., 1996. Ч. 1. С. 48–49 (репринт издания 1910 г.).
- 452 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3. Kol. 1100–1112.
- 453 *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 488.
- 454 Философский словарь /Сост. Г.Шмидт /Пер. с нем. М., 1961. С. 341.
- 455 *Симонов Р.А., Стяжкин Н.И.* Логика в средневековой Руси // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 162–167.

- ⁴⁵⁶ См., например, рукопись XVII в. со славянским переводом: ГИМ, Синод., № 775/943.
- ⁴⁵⁷ *Гаврюшин Н.К.* Научное наследие А.М.Курбского // Памятники науки и техники 1984. М., 1986. С. 210-236.
- ⁴⁵⁸ *Fistmann W.* O silogisme vytolkovano. Eine Überetzung des Fürsten Andrej M.Kurbuskij aus den Erotemata Trivii Spanenbergs. Wiesbaden, 1972. (Следует, правда, говорить не только о личном вкладе князя Андрея Курбского, но о работе кружка переводчиков и комментаторов, во главе которого стоял Михаил Оболенский. Во всяком случае, будучи в эмиграции, князь Курбский немало преуспел на философской ниве, подтвердив тезис о том, что уход из политики стимулирует мышление).
- ⁴⁵⁹ *Копнин П.В.* Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. М., 1973. С. 20.
- ⁴⁶⁰ *Абрамов А.И.* Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья // Вестн. Рос. Ун-та дружбы народов. Сер. философии. М., 1997. С. 109-122.
- ⁴⁶¹ *Шахматов М.В., Чижевский Д.* Платон в Древней Руси // Зап. Русского об-ва в Праге. Прага, 1932. Кн. 2. С. 50.
- ⁴⁶² *Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. Мюнхен, 1991. С. 96-137.
- ⁴⁶³ Главы подвижнические Максима Исповедника, Феодора Эдесского и Нила Синайского с Энхиридионом Эпиктета. Рукопись конца XIV в., ГИМ, Синод., № 154/644.
- ⁴⁶⁴ *Ржежабек Р.* Античная традиция в древнерусской литературе // Československa rusistika. — Praha, 1986. Roč. 31. № 3. S. 98-102.
- ⁴⁶⁵ *Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963. (Раздел “К истории аристотелевской традиции на Руси”. С. 332-349).
- ⁴⁶⁶ Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts /Ed. by I.Kraue e.a. L., 1986. P. 97-109.
- ⁴⁶⁷ Ibidem. P. 100.
- ⁴⁶⁸ *Райэн В.* Древнерусский перевод жизнеописания Аристотеля Диогена Лаэртского // Slavia. Praha, 1968. Roč. 37. Šeš. 2. S. 349-355.
- ⁴⁶⁹ *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI — сер. XV в.): Источниковедческие проблемы. М., 1988.
- ⁴⁷⁰ *Григорьев А.Д.* Повесть об Акире Премудром. Исследование и тексты. М., 1913.
- ⁴⁷¹ Мудрое слово Древней Руси (XI-XVII вв.): Сборник /Сост. и коммент. В.В.Колесова. М., 1989.
- ⁴⁷² *Соколов М.В.* Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII веках. М., 1963.

- 473 *Simonini A.* Storia dei movimenti estetici nella cultura italiana. Firenze, 1985. P. 23.
- 474 От азбуки Ивана Федорова до современного букваря /В.П.Богданов и Г.В.Карпюк. М., 1974.
- 475 *Симеон Полоцкий.* Букварь языка славенска. М., 1679.
- 476 *Мелетий Смотрицкий.* Грамматика. М., 1648. Л. 1-44.
- 477 *Мещерский Н.А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX-XIV вв. Л., 1978. С. 43.
- 478 *Pelc J.* Jan Kochanowski poeta Renesansu. W-wa, 1988. S. 101-103.
- 479 *Симеон Полоцкий.* Псалтырь в стихах. М., 1680.
- 480 *Демков М.И.* История русской педагогики. Ч. I. Древнерусская педагогика (X-XVII вв.). Ревель, 1896.
- 481 Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII в. /Под ред. Э.Д.Днепров. М., 1989.
- 482 Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV-XVII вв. /Сост. Д.Бибишин, Б.Митюров. М., 1985.
- 483 *Кошелева О.Е.* “Гражданство обычаев детских”: история изучения памятника и его роль в русской культуре XVII века // Актуальные вопросы историографии и источниковедения истории педагогики. М., 1986. С. 119-139.
- 484 *Буланина Т.В.* Риторика в Древней Руси: Сведения о теории красноречия в русской письменности XI-XVI веков: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1985.
- 485 *Ковтун Л.С.* Азбуковники XVI - XVII вв. (старшая разновидность). Л., 1989; *Громов М.Н.* Русский Азбуковник: генезис, структура, содержание // Историко-философский ежегодник. 1989. М., 1989. С. 194-215.

Глава V

- 486 *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1-3.
- 487 *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X - XVII веков. М., 1990.
- 488 Такую оценку дает Д.С.Лихачев во вступительной статье к изданию ПВЛ (Ч. II. С. 29-30).
- 489 *Флоренский П.А.* О литературе // ВЛ. М., 1988. № 1. С. 169-170.
- 490 *Лосев А.Ф.* Философия имени // *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 9-192.
- 491 *Шевырев С.* История русской словесности, преимущественно

- древней. М., 1846. Ч. I. С. 243.
- 492 *Буслаев Ф.И.* Русская хрестоматия. Памятники древней русской
литературы и народной словесности. М., 1917. С. 184.
- 493 Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г.Ку-
шелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4. С. 174.
- 494 Памятники древнерусской церковно-учительной литературы.
СПб., 1894. Вып. 1. С. 75.
- 495 *Колесов В.В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 14.
- 496 *Ольховников Б.А.* Теория языка и вид грамматического описа-
ния в истории языкознания. М., 1985. С. 92.
- 497 *Лихачев В.Д., Лихачев Д.С.* Художественное наследие древней
Руси и современность. Л., 1971. С. 56.
- 498 *Флоренский П.* Приведение чисел (К математическому обосно-
ванию числовой символики). Сергиев Посад, 1916.
- 499 *Mensura. Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter* /Hrsg. von
A.Zimmerman. Berlin; N.Y., 1983-1984. Bd. 1-2.
- 500 Памятники древнерусской церковно-учительной литературы.
Вып. 1. С. 116. Философской поэзии Данте, его образно-симво-
лическому языку посвящено немало исследований. См.: *Boyd P.*
L'uomo nel cosmo: Filosofia della natura e poesia in Dante. Bologna, 1984;
Demaray J.G. Dante and the Book of the Cosmos. Philadelphia, 1987.
- 501 Семиотика и художественное творчество /Редкол.: Ю.Я.Бара-
баш и др. М., 1977. С. 308-337; *Гуревич А.Я.* Категории средне-
нековой культуры. С. 38-83; *Хейзинга И.* Осень средневековья:
Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в
XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М. 1988, и др. Об
использовании символической интерпретации характерных для
русского Средневековья образов Покрова, креста Константи-
на, Премудрости Божией и иных см. в монографии: *Плюхано-
ва М.Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.
- 502 *Калайдович К.* Памятники российской словесности XII в. С. 89-90.
- 503 *Прошин Г.Г.* Черное воинство: Русский православный монас-
тырь. 2-е изд. М., 1988. С. 250.
- 504 *Лотман Ю.М.* О понятии географического пространства в русских
средневековых текстах // Уч. зап. Тартус. ун-та. Вып. 181. С. 212.
- 505 *Klein J.* Zur Struktur des Igorlieds. München, 1972. S. 122.
- 506 *Элиаде М.* Космос и история. Избранные работы /Пер. с фр. и
англ. М., 1987.
- 507 *Ковтун Л.С.* Символика в азбуковниках // ТОДРЛ. Л., 1985.
Т. XXXVIII. С. 215-230.
- 508 *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое

- значение. М.; Л., 1947. С. 8.
- 509 *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. М., 1963. С. 353.
- 510 ПСРЛ. Т. 3. С. 2.
- 511 Историко-математические исследования. М., 1953. Вып. 6. С. 193.
- 512 *Симонов Р.А.* Кирилл Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 96.
- 513 *Симонов Р.А.* Математическая мысль Древней Руси. М., 1977.
- 514 *Райнов Т.* Наука в России XI—XVII вв. Очерки истории донаучных и естественнонаучных воззрений на природу. М.; Л., 1940; *Кузаков В.К.* Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси в X—XVII вв. М., 1976; *Vucinich A.* Science in Russian Culture. A History to 1860. Stanford (Cal.), 1963.
- 515 Православный Палестинский сборник. СПб., 1885. Т. III. Вып. 3. Ч. 2.
- 516 *Архипов А.* О происхождении древнерусских хождений // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Т. 15. С. 103-109.
- 517 *Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
- 518 *Громов М.Н.* Систематизация эмпирических знаний в Древней Руси // Естественнонаучные представления Древней Руси / Сост. Р.А. Симонов. М., 1978. С. 29-47. Подробнее о слове как средстве мышления в эстетическом аспекте см.: *Матхаузерова С.* Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976.
- 519 ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Стб. 163.
- 520 *Муравьев А.Н.* Русская Фиваида на Севере. СПб., 1855.
- 521 *Прохоров Г.М.* Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. XXXVI. С. 50-70.
- 522 История первоклассного ставропигиального Соловецкого монастыря. СПб., 1899.
- 523 Житие преподобного Герасима, Болдинского чудотворца / Изд. архим. Андрея. М., 1893.
- 524 *Smolitsch I.* Das altrussische Mönchtum (11-16. Jahrhundert). Würzburg, 1940.
- 525 *Григорий Богослов.* Творения. М., 1844. Ч. IV. С. 362.
- 526 Новые открытия советских реставраторов: Ефим Честняков / Сост. С.В. Ямщиков. М., 1986.
- 527 *Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata / M. Colucci e.a. curant.* Roma, 1986.
- 528 *Ангелов Д.* Крещение Киевской Руси и дело Кирилла и Мефодия // *Palaebulgarica.* Старобългаристика. София, 1988. XII. № 1. С. 3-8. Автор отмечает своеобразную “русификацию” славянских первоучителей как акцентирование значимости их миссии для Руси.

- ⁵²⁹ *Белокуров С.* Арсений Суханов. М., 1891. Ч. 1-2.
- ⁵³⁰ *Лихачев Д.С.* Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 10-27.
- ⁵³¹ *Лихачев Д.С., Панченко А.М.* “Смеховой мир” Древней Руси. Л., 1976, С. 103.
- ⁵³² *Нахов И.М.* Философия киников. М., 1982. С. 18.
- ⁵³³ Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967; Древнерусская литература и русская культура XVIII-XX вв. // ТОДРЛ. Т. XXVI. Л., 1971; *Моисеева Г.И.* Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII в. Л., 1980; *Лихачев Д.С.*: 1) Прошлое - будущему. Л., 1985; 2) Русское искусство от древности до авангарда. М., 1992; *Hannick Ch.* Die Orthodoxy im die Slavische Idee // Die Slavische Idee. Berlin, 1992. S. 15-23, etc.
- ⁵³⁴ *Никольский А.* Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум. Харьков, 1907. № 2-3; *Badalić J.* Juraj Križanić — preteca Ivana Posoškova // Ruskohrvatske književni studije. Zagreb, 1972; *Абрамов А.И.* Философские традиции Киевской и Московской Руси в философских исканиях России XVIII века // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. М., 1987. С. 41-57; *Bushkovitch P.* Orthodoxy and Old Ruś in the thought of S.P. Shevyrev // Forschung zur osteuropäischer Geschichte. Wiesbaden, 1992. S. 203-220; *Громов М.Н.* Кардиогносия Памфила Юркевича и традиции отечественной философии // ФСМ. Киев, 1996. № 3-4. С. 16-28, и др.
- ⁵³⁵ *Моисеева Г.Н.* Ломоносов и древнерусская литература. Л., 1972.
- ⁵³⁶ *Степанов В.П.* Екатерина II // Словарь русских писателей XVIII века. Л., 1988. Вып. 1. С. 301.
- ⁵³⁷ *Бунин И.А.* Под Серпом и Молотом. Сборник рассказов, воспоминаний, стихов /Вступит. ст. и сост. С.П.Крижицкого. Лондон (Кан.), 1986.
- ⁵³⁸ *Позов А.* Метафизика Пушкина. Мадрид, 1976; *Рогачевский - А.Б.* Пушкин о “метафизическом языке” // Изв. АН СССР. Серия лит. и языка. М., 1988. № 3. Т. 47. С. 221-227. О преемственности отечественной поэзии с XVII по XX век см.: Русская философская поэзия. Четыре столетия /Сост. А.И.Новиков. Л., 1992.
- ⁵³⁹ *Alessandratos I.* Leo Tolstoy’s “Father Sergius” and the Russian

- Hagiographical Tradition // Cyrillomethodianum. Thessalonique, 1984-1985. 8/9. P. 149-165.
- 540 *Барит К.А.* Древнерусская литература в творчестве и поэтике
Ф.М.Достоевского // *Studia Russica*. Budapest, 1987. XI. P. 280-313.
- 541 *Св.Дмитрий Ростовский.* Руно орошенное. Чернигов, 1696. Л.
63 об — 65 об.
- 542 *Философский словарь* /Сост. Г.Шмидт /Пер. с нем. М., 1961. С. 225.
- 543 *Козырев А.П.* Софиология // *Русская философия*. Словарь /Под
общ. ред. М.А.Маслина. М., 1995. С. 465-469.
- 544 *Soloviov A.V.* Holy Russia: The History of a Religious-Social Idea. S-
Gravenhage, 1959.
- 545 *Аверинцев С.С.* Красота изначальная // *Наше наследие*. М., 1988.
№ IV. С. 25.
- 546 *Раушенбах Б.В.* Иконография как средство передачи философских
представлений // *Проблемы изучения культурного наследия*. М., 1985. С. 316-325.
- 547 *Meyendorff I.* Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-
Russian Relations in the Fourteenth Century. Cambridge (Mass.),
1981, etc. О. Иоанн Мейендорф был крупнейшим исследователем
паламизма и представителем современного неоисихастского
течения. Его памяти посвящен сборник: Синергия. Проблемы
аскетики и мистики православия /Под общ. ред. С.С.Хоружего.
М., 1995. Исихазм рассматривается как одно из самых плодотворных
богословско-философских направлений отечественной культуры,
имеющее перспективу развития и в современных условиях.
- 548 *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века /Пер. с
англ. Париж, 1974. Издано YMCA-Press, как и многие другие
ценные публикации по русской духовной культуре.
- 549 *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси (X—XVII ст.). Нью-Йорк,
1960. (Публикация изд-ва им. Чехова).
- 550 *Ouspensky I.* Essai sur la theologie de l'icone dans l'église orthodoxe.
Paris, 1960. Труды авторитетного специалиста по богословию
иконы переведены ныне на русский язык и стали достоянием
обширной русскоязычной читающей публики.
- 551 *Завалишин В.* Лучший иконописец нашего времени // *Русское воз-
рождение*. Нью-Йорк; Москва; Париж, 1980. № 12. С. 177-187.
- 552 *Шапов А.П.* Русский раскол старообрядства. Казань, 1859; *Юзов
М.* Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. СПб.,
1881; *Долотов А.* Старообрядчество в Бурятии. (Семейские в
Забайкалье). Верхнеудинск, 1931; *Миловидов В.Ф.* Современ-

- ное старообрядчество. М., 1979, и др.
- 553 *Малышев В.И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–
XX вв. Сыктывкар, 1960.
- 554 *Клычков С.* Стихотворения. Paris: YMCA-Press, 1985; *Клычков С.*
Чертухинский балакирь. М., 1988.
- 555 *Клычков С.* Медвяный источник // Наше наследие. М., 1989. V. С. 97.
- 556 *Сергей Клычков.* Переписка, сочинения, материалы к биографии / Публ. и сост. Н.В.Клычковой // Новый мир. М., 1989.
№ 9. С. 207.
- 557 *Волошин М.* Повесть временных лет // Литературное обозре-
ние. М., 1989. № 2. С. 107-108.
- 558 *Грачева А.М.* Древнерусские повести в пересказах А.М.Ремизо-
ва // РЛ. Л., 1988. № 3. С. 118.
- 559 *Ершов Л.Ф.* Валентин Распутин и социально-философская проза
1970–80-х годов // РЛ. 1987. № 1. С. 145-146.
- 560 *Битов Андрей.* Оглашенные. Роман-странствие. М., 1995.
- 561 *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
- 562 *Алпатов М.А.* Русская историческая мысль и Западная Европа
(XII – XVII вв.). М., 1973; Введение христианства на Руси /
Отв. ред. А.Д.Сухов. М., 1987; *Dvornik F.* Byzantine Political Ideas
in Kievan Russia. Cambridge (Mass.), 1956; *Obolensky D.* Byzantium and
the Slavs: Collected Studies. London, 1971; Семантика образу в
культури середньовічної Європи: Схід-Захід. Київ, 1996, etc.
- 563 *Copleston F.C.* Philosophies and Cultures. Oxford, etc, 1980.
- 564 *Громов М.Н.* Русская средневековая мысль в контексте мировой
философии // Историко-философский ежегодник. 1994 / Под
ред. Н.В.Мотрошиловой. М., 1995. С. 342-351.
- 565 *Третьяков Н.Н.* У истоков древнерусской народности. Л., 1970.
- 566 *Верецагин Е.М.* У истоков славянской философской терми-
нологии: ментализация как прием терминовтворчества // ВЯ. М.,
1982. № 6. С. 105-115; *Камчатнов А.М.* Философская терми-
нология Изборника 1073 г. и ее перевод // Древнерусский лите-
ратурный язык в его отношении к старославянскому / Отв. ред.
Л.П.Жуковская. М., 1987. С. 67-73.
- 567 *Сперанский М.Н.* Из истории русско-славянских связей. М.,
1960; *Мошин В.А.* О периодизации русско-южнославянских ли-
тературных связей X-XV вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. XIX.
С. 28-106; *Снегаров И.* Духовно-культурни връзки между Бълга-
рия и Русия през средните векове (X–XV вв.). София, 1950;
Николова С. Кирил Туровски и южнославянската книжина //
Слав. филология. София, 1988. Т. 20. С. 21-26.

- 568 *Абрамов А.И.* Первое и второе болгарское влияния в философской мысли русского средневековья // Международные идейно-философские связи Руси XI–XVII вв. М., 1991. С. 114–134.
- 569 *Исаевич Я.Д.* Братства та їх роль у розвитку української культури XVI–XVIII ст. Київ, 1966.
- 570 Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів /Відп. ред В.М.Русанівський. Київ, 1988.
- 571 *Как пишет В.Филипп*, “Россия не принадлежала Востоку, если под этим понимать нечто идентичное Азии; Россия не была и западной страной, если под Западом понимать латинскую цивилизацию. На основе унаследованной от Византии духовной традиции Россия стала особой исторической сущностью в пределах Европы” (*Philipp W.* Russia's Position in Medieval Europe // *Russia. Essays in History and Literature* /Ed. by L.Legter. Leiden, 1972. P. 37).
- 572 Из последних зарубежных изданий отметим монографии: *Haney J.V.* From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. München, 1973; *Langelier A.J.* Maksim Grek, bysantijn en humanist in Rusland. Amsterdam, 1986.
- 573 О несводимости западной средневековой мысли к схоластике пишет, в частности, *Л.Дерийк* (см.: *De Rijk L.M.* La philosophie au Moyen Âge. Leiden, 1985).
- 574 *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 182–187; *Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposion Kloster Engelberg, 1984* /Hrsg. von K.Ruh. Stuttgart, 1986.
- 575 *Исповедь блаженного Августина епископа Иппонийского.* М., 1914. С. 178.
- 576 *Beierwalter W.* Lux intellegibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. München, 1957.
- 577 *Rashdall H.M.A.* The Universities of the Middle Ages. A new ed. L., 1942.
- 578 *Masarik T.* The Spirit of Russia. Studies in History, Literature and Philosophy. London; N.Y., 1955. V. 2. P. 564–565.
- 579 *Лион-Портилья М.* Философия Нагуа. Исследование источников /Пер. с исп. М., 1961. С. 130.
- 580 *Чаттерджи С., Дамта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955. С. 64.
- 581 *Teuchmann R.* O Żywiołach w starożytnej filozofii chińskiej, indyjskiej i greckiej // *Studia filozoficzne.* W-wa, 1989. № 3 (280). S.27–44.
- 582 *Аверинцев Сергей.* Софиология и мариология: предварительные замечания // Новая Европа. Милан; Москва, 1997. № 10. С. 87–94 (доклад на конференции “София — мост между двумя Европами” в Риме, март 1996 г.).

- 583 *Sandelin K.-G.* Wisdom as Nourisher: A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact of Early Christianity. Abo, 1986.
- 584 Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. М., 1972. Т. I. С. 181-187.
- 585 Творения Оригена, учителя Александрийского. Казань, 1899. Вып. I. О началах. С. 263-271.
- 586 Методологические и мировоззренческие проблемы изучения истории античной и средневековой философии /Редкол.: Д.В.Джохадзе и др. М., 1986. Ч. II. С. 70-73.
- 587 Summa Theologiae, II, q.XLV, art.III.
- 588 *Мионов В.В.* О понимании философии как мудрости // ФН. М., 1986. № 6. С. 35-43.
- 589 *Бельй А.* Философия культуры // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1987. М., 1987. С. 235.
- 590 *Швейцер А.* Культура и этика /Пер. с нем. М., 1973.
- 591 Античная культура и современная наука /Редкол.: Б.Б.Пиотровский и др. М., 1985. С. 276.
- 592 *Маритен Жак.* Философ в мире /Пер. с фр., послесл., комм. Б.Л.Губмана. М., 1994. С. 17-19.
- 593 *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. М., 1988. № 7. С. 219. В отношении термина “Восток” следует заметить, что он понимается в нескольких смыслах: как Восточная Европа, как восточное славянство, как восточные разновидности христианства (православие, монофизитство, несторианство), как живущие в Европе и России нехристианские (мусульманские прежде всего) народы, как восточносредиземноморские цивилизации, как Индия, Средняя Азия, Китай и многие иные страны и регионы. Подобный полисемантизм терминов “Восток” и “восточный” вносит нередко путаницу в литературу, где говорится о влияниях, тенденциях и связях между Россией и иными странами, культурами, традициями.
- 594 *Мяло К.Н.* Космогонические образы мира: между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 228-229.
- 595 *Горский В.С., Крымский С.Б.* Философские идеи в отечественной средневековой культуре // ФН. М., 1985. № 5. С. 91-98.
- 596 *Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси. XI — начала XII в. Киев, 1988.
- 597 *Горський В.С.* Історія української філософії. Київ, 1996.
- 598 Історія філософії на Україні: У 3-х т. Т. I. Філософія доби феодалізму

- /Редкол.: В.М.Нічик і ін. Київ, 1987.
- 599 Философская мысль в Киеве (историко-философский очерк) /
Редкол.: В.И.Шинкарук и др. Киев, 1982. С. 51-76.
- 600 *Бондарь С.В.* Роль филологического анализа в процессе истори-
ко-философского исследования славянских средневековых тек-
стов // Проблемы философии . Киев, 1989. Вып. 82. С. 90-97.
- 601 *Бондарь С.В.* Философско-мировоззренческое содержание “Из-
борников” 1073 и 1076 гг. Киев, 1990.
- 602 Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984.
С. 48-52.
- 603 Там же. С. 10.
- 604 *Сухов А.Д.* Русская философия: особенности, традиции, исто-
рические судьбы. М., 1995. С. 13-17.
- 605 Становление философской мысли в Киевской Руси. С. 70-83.
- 606 Там же. С. 12-27.
- 607 Введение христианства на Руси. С. 188-203.
- 608 Человек и история в средневековой мысли русского, украинс-
кого и белорусского народов /Отв. ред. В.С. Горский. Киев,
1987. С. 28-29.
- 609 *Бычко А.К.* Народная мудрость Руси: Анализ философа. Киев, 1988.
- 610 Человек и история в средневековой мысли русского, украинс-
кого и белорусского народов. С. 98-111.
- 611 *Замалеев А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI–
XVI вв.). Л., 1987. С. 241.
- 612 *Замалеев А.Ф.* 1) Лекции по истории русской философии. СПб., 1995;
2) Курс истории русской философии. 2-е изд. М., 1996, и др.
- 613 *Сербиненко В.В.* История русской философии XI–XIX вв.: Курс
лекций. М., 1996. С. 4-13.

Заключение

- 614 *Rashdall H.M.A.* The Universities of Europe in the Middle Ages. P. 38.
- 615 Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2. С. 447-480.
- 616 *Lieb F.* Sofia und Historie: Aufsätze zur östlichen und westlichen Geist —
und Theologiegeschichte. Zürich, 1962. S. 55.
- 617 *Matson W.I.* A History of Philosophy. N.Y. etc, 1968. P. 198.
- 618 Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI–
XVII века. М., 1996.
- 619 *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. М., 1989.
- 620 *Бычков В.В.* Aesthetica patrum. Эстетика отцов церкви. I. Аполо-
геты. Блаженный Августин. М., 1995. С. 536.

Приложение

- ⁶²¹ Громов М.Н. Определения философии в древнерусской письменности // ФСМ. Киев, 1989. № 1. С. 90-91.
- ⁶²² Громов М.Н. Древнерусские азбуковники как памятники энциклопедической мысли // Памятники науки и техники. 1985. М., 1986. С. 177-186.
- ⁶²³ Лилов А. О так называемой Кирилловой книге. Казань, 1858.
- ⁶²⁴ Кириллова книга. М., 1644. Л. 364.
- ⁶²⁵ Далее следует 6 дефиниций философии по Иоанну Дамаскину.
- ⁶²⁶ **Лето 5042** по современному летоисчислению означает 466 г. до н.э.
- ⁶²⁷ Ошибка переписчика. Следует вместо **двоесловеснаго** читать **двоесловеснаго**.
- ⁶²⁸ **Лето 6603** означает 1095 г.
- ⁶²⁹ **Лета 5306** ‘ – 202 г. до н.э.
- ⁶³⁰ Под заглавием “Первые книги Моисеовы Бытия” перечисляются широко известные канонические тексты ветхозаветной Книги Бытия. Далее следует перечень творений богословско-философской литературы, начиная с Ареопагитик, которые должно читать как самые авторитетные источники.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА I. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ	13
1. Терминологические уточнения	13
2. Историография	17
ГЛАВА II. РУССКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ЦЕЛОСТНЫЙ КУЛЬТУРНО- ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН	41
1. Кого на Руси называли “философами”	41
2. Определения философии по памятникам письменности	54
3. Образ Софии Премудрости Божией	60
ГЛАВА III. РАЗНООБРАЗИЕ ИСТОЧНИКОВ И ВОЗМОЖНОСТИ ИХ ИЗУЧЕНИЯ	74
1. Рукописные и печатные тексты	77
2. Невербальные памятники	91
3. Методология всестороннего анализа источников	109
ГЛАВА IV. СТРУКТУРА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В ДРЕВНЕЙ РУСИ	127
1. Христианский панэтизм	127
2. Эстетизация бытия и сознания	135
3. Историософия	140
4. Осмысление социума	145
5. Макрокосм и микрокосм	150
6. Гносеология и логика	157
7. Varia	163
ГЛАВА V. ТИПОЛОГИЯ РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ	174
1. Динамика развития и творческие методы	174
2. Допетровский период и последующее развитие философии	198
3. Древнерусская мудрость в контексте мировой философии	206
4. Своеобразие русского средневекового мышления	220
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	227
ПРИЛОЖЕНИЕ	232
ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ	244
SUMMARY	246
ПРИМЕЧАНИЯ	249

Научное издание

ГРОМОВ Михаил Николаевич

Структура и типология русской средневековой философии

Утверждено к печати Ученым советом

Института философии РАН

В авторской редакции

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор *Н.Б. Кузнецова*

Корректоры: *Е.В. Захарова, Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 18.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 12.11.97.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 9,06. Уч.-изд. л. 12,60. Тираж 500 экз. Заказ № 043.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *С.В. Нефедкина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14