

ВОПРОСЫ ВЕРЫ И РАЗУМА В ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ
КИЕВСКОЙ РУСИ

И. Феринц

Противопоставление веры и разума, внутренне присущее всякой религии, наиболее остро проявилось в христианстве. Оно объявило веру в бога высшей духовной способностью человека.

С вопросами веры и разума древнерусские книжники первоначально встречались в переводных произведениях. К числу переводных памятников, имевших на Руси огромный авторитет, относится "Источник знания" Иоанна Дамаскина, видного византийского богослова, идеинного противника иконоборчества /+ 753/. Трактат Иоанна Дамаскина в IX--X вв. переводится знаменитым Иоанном Экзархом Болгарским на старославянский язык и попадает в Киевскую Русь. Правда, и Дамаскин считал источником истинного знания божественное откровение, которое, на его взгляд, само по себе не нуждается в доказательствах. Однако для опровержения "нечестивых противников" необходимы доказательства. За этими доказательствами он обращается к аристотелевской силлогистике и на ее основе систематизирует христианское учение о боге, сотворении мира и человека. Изложение православной веры Дамаскин начинает с вопроса: "познаваем ли бог?". В ответе на этот вопрос он пишет: "Кто хочет говорить или слушать о боге, тот должен знать, что не все касательно божества и его домостроительства невыразимо, но и не все удобовыразимо, не все непознаваемо, но и не все познаваемо: ибо иное значит познаваемое, а иное - выразимое словом¹. Таким образом, Дамаскин в ходе полемики с иконоборцами расчленял бога на познаваемого и тайного. Его антиномическая формула долженствовала примирить рациональное и мистическое начала в ортодоксальной теологии. С другой стороны, признание частичной познаваемости бога допускало в конце концов применение методов рационального познания к объектам веры, обсуждение на языке разума теологических проблем. Именно поэтому Иоанн Дамаскин придавал огромное значение познанию, "ибо познание есть свет разумной души. Наоборот,

незнание есть тьма. Как лишение света есть тьма, так и отсутствие познания есть помрачение разума. Неразумным существам свойственно незнание, разумным -- познание"².

Кроме сочинений Иоанна Дамаскина, источником сведений по античной философии познания служили всевозможные переводные сборники; например, "Пчела", "Диоптра" и другие. В "Пчеле"³ особое место уделяется проблеме разума. Авторы сборника оценивают ум как главную, высшую способность души. "Мудрость надо всеми добродетелями царствует". Ничто не может заменить человеку ума -- ни счастье, ни удача. Мало что значит и физическая сила без ума. Власть тоже можно удержать лишь при помощи ума. В "Пчеле" ставится вопрос о сущности ума. По мнению составителей "Пчелы", об уме свидетельствует прежде всего поведение человека. Поведение умного человека есть поведение со знанием дела, с учетом прошлого опыта и умный человек предвидит результат предпринимаемых действий.

Важное значение придает "Пчела" также вопросу о возрастных изменениях ума. При этом в сборнике подчеркивается, что духовное развитие человека неотделимо также от учения, приобретения знаний. Согласно представлениям, нашедшим себе место в "Пчеле", совершенство ума обусловлено сочетанием двух условий -- природных данных и целенаправленной человеческой деятельности: учения, чтения книг.

Распространению античных воззрений в Киевской Руси способствовал также перевод "Диоптры"⁴ Филиппа Философа /Пустынника/, византийского писателя второй половины XI в. Автор этого трактата осмысливает проблему локализации ума, обсуждает такой вопрос, как моральность сознания и невежества. К античности восходят и рассуждения Филиппа о душе и о приемлемом для христианства понимании сущности "я". Именно душа концентрирует в себе то, что мы вкладываем в понятие "я", поэтому человек есть не что иное, как "душевное существо". "Внешнее" же человека, т.е. его тело -- не "я", а "мое". Как видим, "Диоптра", несмотря на противопоставление души и тела, не становится на позиции ортодоксальной теологии, не отвергает плоти, а следовательно, и мирского вообще.

Более того, плоть, согласно Филиппу, не простоместилище, "темница" души, как это трактует церковная традиция, а в некотором роде единственное условие, предпосылка ее земного существования.

Упомянутые произведения свидетельствуют о том, что развитие древнерусской философской мысли совершалось до известной степени на основе античного наследия.

Выдающимся представителем "античной" линии в древнерусской письменности был Климент Смолятич⁵, мыслитель, чья судьба во многом напоминает судьбу Илариона, первого митрополита из русских. До своего поставления в митрополиты он был схимником Зарубского монастыря под Переяславлем. Князь Изяслав Мистиславич, овладев Киевом, решил на место греческого митрополита поставить собором "всей Русской земли" своего кандидата Климента Смолятича без отсылки в Царьград к патриарху, т.е. без его санкции, без его благославления. Однако пребывание Климента Смолятича на митрополии не было долгим: с 1151--1154 гг. до смерти Изяслава. После этого он вынужден был уйти на "покой", и дальнейшая судьба его неизвестна. Прибывшие из Византии митрополит и епископы упразднили все канонические распоряжения Климента Смолятича и уволили его ставленников. Ровно за сто лет до этого при Ярославе Мудром той же участи подвергся Иларион.

В летописи о Клименте Смолятиче сказано: "бысть книжник и философ, так якоже в Русской земли не бьашеть"⁶. Кроме того отмечается также, что он "много сочинений написал", но до нас дошло лишь одно его сочинение: "Послание пресвитеру Фоме", с дополнениями некоего "Афанасия мниха". Поводом для его написания явилось следующее обстоятельство. Климент, переписываясь со смоленским князем Ростиславом, чем-то задел его священника пресвитера Фому. Тот укорил его в тщеславии, в стремлении представить себя "философом" и в том, что Климент пишет "от Омира, и от Аристотеля и от Платона, а не опираясь на церковные авторитеты. Послание своего оппонента Климент прочитал публично перед князем и обратился к Фоме с ответным посланием, которое и дошло до нас.

В начале своего ответа Климент пишет: "Есть в письме твоём дружеское порицание нашему тщеславию.. Говоришь ты: "Прославляешь себя писанием, философом себя считаешь, но тут и сам себя обличаешь: Когда я тебе так писал? Не писал и писать не хотел. Говоришь мне: "Философию излагаешь", -- и это совсем несправедливо ты пишешь, будто, оставив Священное писание, излагал я Гомера, и Аристотеля, и Платона, которые среди греческих столпов славнейшими были: если же и писал, то не тебе, а князю, да и то не часто. А коли огорчен ты, что тебя я затронул, бог свидетель, не испытывал я твоего благомыслия, но только открыто писал все, в чем не мог разобраться"⁷.

В этой цитате обращают на себя внимание слова философа и отношении к античным философам. В своей статье "Почему митрополита Климента Смолятича называли философом" В.Э. Гранстрем⁸ пришла к выводу, что Климент "учился в Константинополе, там подобно другим учащимся привык именовать себя философом, гордился этим прозванием". Этот вывод, на ее взгляд, может быть "подкреплен" еще и тем, что "в древней славянской и русской письменности слово "философ" употребляется чаще всего в значении "ученый, образованный человек". Ссылаясь на статью Франца Дельгера, И. Х.Тот указывает, что слово "философ" в византийскую эпоху могло означать: а/ монаха, б/ образованного человека, в/ наконец, его употребляли в ироническом смысле".⁹ Нам кажется, что в данном контексте выражения "славишиися пиша, философ ся творя" и "философиею пишеша" имеют порицательный оттенок и обозначают прежде всего сторонника чуждого церкви мировоззрения. "Творить ся философом" на языке киево-печерских ортодоксов значило увлекаться античным наследием и пользоваться методом логического толкования Священного писания. Именно на это упрекал Климента Смолятича пресвитер Фома. Дело в том, что в отношении средневекового общества к античному наследию постоянно проявлялось противоречие. Если одни рассматривали освоение достижений античности как необходимый предварительный этап, подготавливающий условия для лучшего восприятия "высшей мудрости" -- теологии, то другие рассматривали всякие занятия "светскими науками" как препятствие

к познанию высшего божественного откровения, заключенного в Библии. Таким образом, уже сам взгляд на светские науки и на то, к каким результатам ведут занятия ими был очень характерным для позиции определенных кругов монашества и духовенства. Неприязненное отношение к философам ощущается и в "Житии Феодосия Печерского", написанном Нестором. Он так характеризует своего героя, Феодосия: "Вот ведь не избрал он /бог. - И.Ф./ пастуха и учителя инокам среди мудрых философов или вельмож городских, но -- да прославится за это имя господне -- неискусенный в премудрости оказался мудрее философов!"¹⁰

На обвинение Фомы, что Климент ищет мирской славы, он отвечал: "Но удивительно говоришь ты мне: "прославляешься", а я объясню тебе, кто такие славолюбцы -- которые присоединяют дом к дому, и села к селам..., но от них-то я, грешный Климент, как раз свободен; вместо домов и сел... у меня земли четыре локтя, чтобы вырыть могилу. Эту гробницу видели многие, если же ее вижу каждый день по семь раз, не знаю, с чего промышлять мне о славе". Отсюда можно заключить, что ко времени поставления в митрополиты Климент Смолятич был уже стар и ничего не ожидал для себя от жизни. Свое же пребывание на митрополичьей кафедре оправдывал божьим усмотрением. "Только постигший сердца и души, ведает он один, как молился я, чтобы избавиться власти! Однако все по божьему усмотрению, и коли случится -- нелепо ему сопровтивляться", -- так пояснял книжник.

Большой решимостью, не оправдываясь, а как бы нападая, выступает Климент Смолятич, когда защищает право разума на обсуждение теологических проблем. Ему кажется нелепостью отказываться от разума при толковании Священного писания: "не пристало ли тщательно вникать в божественно Писание? -- спрашивает он Фому. Никому не запрещено прилагать ум к божественным заповедям, заявляет митрополит. Необходимо "испытывать" их, чтобы "все разуметь по истине". Библия не везде понятна, поэтому надо читать ее не по букве, а искать в ней духовный смысл. Так, комментируя слова Соломона: "Премудрость создала себе храм", -- Климент Смолятич пишет: "Премудрость божество, а храм человечество, ибо как в

храм, вселился бог в плоть человеческую". Данное толкование имеет целью не только утвердить право разума на обсуждение теологических вопросов, но также реабилитировать мир, плотское существование. Приводя толкования и других мест Священного писания, Климент спрашивает: "Какую философию я изложил -- не пойму. Христос сказал святым ученикам и апостолам: "Лишь вам дано знать тайны царства небесного, прочим же -- в притчах, -- это ли, мильи, философия, которую и ищу я славы у людей. Как описали евангелисты чудеса Христовы, хочу я понять правильно и сердцем". Итак, продолжает киевский мыслитель, рассматривать следует нам и разуметь, как все существует и управляется и совершенствуется в мире силой божией.

А разве Христос отказывается пояснить свои притчи? Кроме того "святые и божественные отцы наши, подражая словам господним, добавили, чтобы объяснить и растолковать то и это очень полезно, и хорошо, и похвально, и не столь чудесно и славно, сколь верно все это..."

Как видим, для Климента Смолятича на первом месте стоит оправдание самого разума, подчинение теологии требованиям логики и исследования. Поэтому, хотя он говорит о двух способах познания божества: "благодатном" и "приточном", тем не менее реальное значение сохраняет только за приточным. Это он объясняет тем, что истина дана в божественном откровении. Но благодатное боговедение, выражающееся в непосредственном откровении, доступно "святым", удостоившимся лицезрения сына божия. Простые же смертные приобретают знание о боге "приточным" путем, который реализуется в интеллектуальной сфере, в акте "разумного" толкования божественных заповедей.

Какой же смысл вкладывает Климент Смолятич в понятие притчи? Что необходимо для разумного толкования божественных заповедей? Из послания Климента ясно, что постижение истины зависит от самого человека, его ума и способностей к наблюдению и рассуждению. Ведь лишь "рассмотрение" и "разумение" тварного бытия, согласно его учению, делает возможным истинное осмысление священ-

ного писания. другими словами, если мир свидетельствует о бытии бога, то познание мира есть одновременно постижение славы и величия бога. По этой причине Климент Смолятич акцентирует внимание преимущественно на чувственном познании, на связи души с ощущениями. Душа умна, но все, чем она обладает, доставляют ей чувства.

Комментируя евангельскую притчу о самарянке, книжник пишет: самарянка есть душа, а 5 ее мужей -- 5 чувств, а шестой ее муж -- ум. Чувства -- опора души, ум -- ее руководитель. Климент Смолятич возражал против мистико-аскетического противопоставления разума и чувств, ибо считал, что разум -- это естественный опыт души в чувственном познании мира. Но разум и чувства не равнозначны: разум выше чувств. И диктатор умом называется, констатирует Климент. В разуме человеческая душа обретает свое земное бытие и устремляется к познанию мудрости бога, сокрытой в "тварях". Таким образом, "приточное" богопознание -- это шаг в сторону от типично религиозной концепции.

Изложенные рационалистические идеи Климента Смолятича продолжали жить, хотя другие его произведения и не сохранились, в последующих веках. Они оказали заметное влияние на методологию Кирилла Туровского, выдающегося оратора и гимнографа второй половины XII в. Правда, в период своего "столпничества" он, как показывает анализ его сочинений, испытал серьезное воздействие со стороны афоно-печерской идеологии. Так, согласно его первоначальным представлениям, мирской человек не наследует "царства" небесного, поскольку он отягощен страстями и весь запятнан грехом: "нет места чистого в нем, все скверно". Оттого "душа его с богом не смиритса, живет по собственной воле". В этот период Кирилл видит только один путь спасения: -- это ангельское житие", т.е. монашество. Таким образом, в монастырский период для Кирилла вообще не существовало проблемы познания, постижения божественной истины: она для него одна изначально в откровении, изложена в священном писании. Библию он воспринимал исключительно с позиций афоно-печерского мистицизма, отрицая всякое исследование, логический анализ библейских текстов. Значит не разум, а вера определяет "столпническое" умонастроение туровского подвижника.

Второй этап в жизни Кирилла начинается с избрания его в епископы. Пастырская деятельность способствовала смягчению его прежнего аскетизма. Новым в его убеждениях становится прежде всего поиск моральных критериев жизнедеятельности человека, т.е. сформулировать общезначимый идеал мирской личности.

Кирилл полагал, что все нужное для себя человек может получить из "святых книг". Но божественные "слова" не всегда явны, и не так-то легко обнаружить в них жизненно важное содержание. Поскольку оно дано в форме иносказаний, "притч", необходимо прибегать к разуму, к услугам ассоциативного мышления. Вслед за Климентом Смолятичем туровский епископ обращается к аллегории, пользуется методом символического параллелизма. Аллегоризация в значительной мере способствовала подчинению религии контролирующей деятельности разума. Как бы ни была примитивна аллегореза, все же она -- инструмент познания. Аллегореза отчасти улавливает отдельные аспекты целого, крупницы истины. Основа ее метода -- аналогия, кажущаяся произвольной лишь на первый взгляд; в действительности установлением ее управляет логика, ассоциативное мышление. Обращение Кирилла к этому методу свидетельствует о его неудовлетворенности афоно-печерской доктриной, о его стремлении выработать моральный критерий для светского человека. Новая его позиция отражается в его "Слове о расслабленном", где он широко изображает причастность бога к мирской жизни. Мир исцеляет "телесные недуги" человека, обеспечивает его земное существование. Для Кирилла само вочеловечение бога -- акт божественного служения человечеству. Пришествие Христа имеет целью дарование человечеству истины. Но это не значит, что Иисус прямо возвещает о ней, и тем самым освобождает людей от всякого поиска, исследования, свободного выбора между добром и злом. Христос только открывает путь к истине, но не отнимает свободы воли. Чтобы избежать "согрешений", человек, по мнению Кирилла, должен уравновесить собственный разум богооткровенной истиной церкви, т.е. верой. Разум, дополненный верой, основанный на ней, есть "стройный разум". Это понятие занимает центральное место в этико-религиозных построениях Кирилла. Оно выражает его схоласти-

ческое стремление ограничить самостоятельность мирской мудрости. И так, ни разума, ни веры самих по себе недостаточно для познания бога. Кирилл объединяет и то и другое вместе, сохраняя одновременно превалирующее значение за верой. Познавай веруя -- такова теологическая формула Кирилла, выдвинутая им на основе рационалистических определений Климента Смолятича. Философский принцип Кирилла: "познавай веруя" или, иначе, "веруй и познавай" -- упрощал идею оправдания вероисповедных формул средствами логики, рационального мышления. И Климент Смолятич и Кирилл Туровский, рационализируя теологию, стремились защитить разум, отстоять его право на постижение истины. Тем самым они дали толчок развитию на Руси рационалистической традиции, которая приобретает позднее наиболее законченное выражение в методологии московского иосифлячества.

Примечания

1. Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина, т. 1. СПб., 1913, с. 158.
2. Иоанн Дамаскин. Диалектика. М., 1862, с. 7.
3. М.В. Соколов. Психологические воззрения в Древней Руси. -- В кн.: Очерки по истории русской психологии. М., 1957, с. 12--13.
4. Там же, с. 39--69.
5. А.Ф. Замалеев, В.А. Зоц. Мыслители Киевской Руси. Киев, 1981, с. 87--101.
6. Летопись по Ипатьевскому списку. СПб., 1871, с. 241.
7. Текст послания цитируется по изданию "Памятники литературы Древней Руси, XII в." М., 1980, с. 283--289.
8. ТОДРЛ, т. XX. М.-Л., 1970, с. 20--28.
9. И. Х. Тот. Константин-Кирилл -- ученый. *Studia Slavica Hung.* XXIX, с. 14.
10. Памятники литературы Древней Руси. XI -- начало XII века. М., 1978, с. 307.