

**УМСТВЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА ДРЕВНЕЙ РУСИ***Г. М. Прохоров*

Работа подготовлена при поддержке РГНФ, проект 08-03-00238а

Человек Древней Руси жил в несколько ином духовном пространстве, нежели человек Нового и Новейшего времени. Говоря о «духовном» пространстве, имею в виду пространство умопостигаемое, в котором общество в целом и отдельный человек в частности сознательно или бессознательно ориентируются в своей деятельности, творческой и любой другой. Можно ведь чувствовать себя продолжателем рода, *потомком* своих *предков*, т. е. быть ориентированным на прошлое, или же строителем «светлого будущего» (и тогда бороться с «пережитками» прошлого), либо ценить выше всего сладкие мгновения счастья, пренебрегая и прошлым, и вечным, и будущим, но можно также и стараться осуществлять Вечное в своём настоящем. Те, кому последнее удаётся, — чтимые нами святые. Но те, кто их чтит, тоже ориентированы на Вечность, на Царствие Небесное.

Если мы откроем наиболее подробно говорящую нам о «феномене человека» книгу, известную в Древней Руси в славянском переводе с XIV в., «Диоптру» Филиппа Монотропа, византийское сочинение XI в., представляющее собой диалог госпожи-Души со служанкой-Плотью, то увидим, что «феномен человека», который Филипп Пустынник показывает, стереоскопичен. Но время в нём прерывисто. Это не безначальная и бесконечная «вздымающаяся спираль», как пишет автор «Феномена человека» XX в., не дерево, корни которого «уходят в бездну прошлого, а ветви поднимаются куда-то в будущее, кажущееся ... беспредельным»<sup>1</sup>, но триптих, конструкция из трёх смыкающихся, по-своему устроенных частей.

Прошлое возникает, начинается сразу, вдруг «из ничего» в виде двух полюсов: полюса материи с её элементами и полюса интеллекта, образуемого бесплотными умами, ангелами. Внутри Прошлого, впрочем, можно различить отрезок «вздымающейся спирали» — процесс усложнения и осмысления материальных форм, завершающийся сотворением человека, в котором полюсы встречаются: материальный мир становится причастен уму и свободе выбора, а интеллектуальный — материи. Но за этим подъёмом следует срыв — сдвиг всех материальных форм начиная с человека (следствие грехопадения) в, так сказать, недосозданное состояние. Возникает брешь, зияние между «чистым умом» и умом воплощённым. От подножия этого обрыва стелется Настоящее, история. Её характерное свойство — прореха в конструкции мира и внутри человека.

Настоящее тоже имеет свой «рельеф», спады и подъёмы. Вся драма истории оказывается драмой разрыва между умом и материей. И то и другое — добро;

зло — сам разрыв. Действующее лицо этой драмы — свободный человек. Драматург воплощается и принимает в ней участие. Не это ли — наилучший показатель ортодоксального средневекового отношения к плоти? Согласно «Диоптре», материя, плоть — это поле, инструмент и объект, условие и средство деятельности, «дательного любомудрия», а значит, и самоосуществления ума, души. Человек выступает более важной в мироздании фигурой, чем ангелы, именно по причине своей материальности. Творец, приняв участие в начатой им мистерии и погибнув как человек, не развоплотился, но вознёс плоть, в раны которой можно было вложить пальцы, в вечность, во Всегда. «Блудница неизмовенная» оказалась невестой «сына царева». Соединилось несоединимое — преходящее с непреходящим.

Будущее — это возвращение уже всей материи к вечному уму, их взаимопроникновение. В этом смысле Будущее симметрично Прошедшему. И как Прошлое отделено от Настоящего преобразованием спада, Будущее отделено от Настоящего преобразованием взлёта.

Устремленность человека «вверх» — к непреходящему Уму, Добру, Бытию — и одновременно «вниз», т. е. устремленность Ума, Добра, Бытия в человеке к материи, оказывается в этой картине напряжённо ожидаемым, как из зрительного зала, актом героини, души, необходимым, чтобы спасти плоть, а тем самым и себя, ибо человек здесь не существует без своей «материальной матрицы» и всегда — в Прошлом, Настоящем и Будущем — остаётся причастным и интеллектуальному, и материальному, и свободе, и необходимости, и божественному, и животному. В этом его видовая суть, и в этом — залог неповторимости каждой отдельной личности. Ведь души-то у людей, по «Диоптре», одинаковые. Теряя плоть, душа теряет возможность деятельности, а значит, и возможность самоосуществления и самовыражения. Не проделывая пути от бесконечного материального к бесконечному интеллектуальному, человек в этой мистерии времён никогда — если не считать вневременья между Настоящим и Будущим — не переходит в разряд существ безличных и бесплотных.

С «Диоптрой», но не только с ней, на Русь пришло множество античных по своему происхождению сведений о внешнем физическом мире и его устройстве. Из целого ряда сочинений можно было узнать о составляющих мир четырёх «стихиях»-элементах, учение о которых восходит, по крайней мере, к Эмпедоклу (V в. до Р. Х.). Определение «стихий» можно было найти, например, в «Диалектике» преп. Иоанна Дамаскина. О «стихиях» говорится, пожалуй, подробней всего, и в «Диоптре»: в духе античной медицинской теории, восходящей к Алкемону Кротонскому (VI – начало V в. до Р. Х.), если не дальше, учение о четырёх элементах применяется здесь и к составу человеческого тела, и к объяснению факта **«пестрого различия в человецех»**. От соотношения «стихий» в природе в момент зачатия ребёнка зависит, дескать, основа характера зачинаемого человека. Души людей сравниваются с водой, сходящей на землю в виде единообразного дождя, но по-разному преобразующейся здесь растениями и земными недрами, а душевные способности уподобляются солнечному свету, по-разному пропускаемому воздухом, туманом и облаками<sup>2</sup>. Здесь тоже, конечно, говорится о «частях» души и о том, что «словесное» призвано управлять «похотным» и «яроственным»: «Как

железо, по мысли мастера формируемое, в зависимости от того, что мастер захочет сделать, тем и становится, обращаясь либо в меч, либо в какое-либо сельскохозяйственное орудие, так и страх может быть обращен в послушание, ярость в мужество, робость в уверенность, а порыв вождения в божественную нетленную радость»; «Если же разум отбросит вожжи и, словно некий ездок, зацепленный колесницею, окажется ею влеком, то туда будет устремляем, куда направится бессмысленное движение упряжки. Что и можно видеть у бессловесных, когда не руководствует смысл свойственным их природе движением».

Одним из важнейших — едва ли не самым важным — из участников христианского Словоцентрического ансамбля искусств, т. е. из средств культуры, создавшей Древнюю Русь, является язык. Прежде всего, с христианизацией кровно-родственных общин, с возникновением историко-культурного феномена Древняя Русь к старым словам славянского языка с переводными текстами добавлялась масса новых, в числе которых — слово *съвѣсть/совѣсть* — калька греческого новозаветного *συνείδησις* (что в латинском переводе — *conscientia*).

Славяно-древнерусское слово *съвѣсть*, или *совѣсть*, сохранилось в записях начиная с XI в.<sup>3</sup>, но должно было возникнуть по самой меньшей мере на два столетия раньше — в эпоху свв. Константина-Кирилла и Мефодия, если не задолго до того — при Кирилле Каппадокийском в VII в. или блаж. Иерониме в IV в.<sup>4</sup>, — при первых переводах церковных текстов с греческого на славянский язык. Но в любом случае, непосредственно или опосредованно (через то же слово, написанное первой славянской азбукой, глаголическими буквами), оно точно отражает, калькируя, греческое слово *συνείδησις*.<sup>5</sup>

Как в Византии, так и в Древней Руси понятие «совѣсть» было более разработано, более дифференцировано, чем сейчас. Авва Дорофей различал три вида совести: «к Богу», «к людям» и «к вещем». «**К Богу**» — это «**елика сѣть вываемая в тайнѣ, яже никтоже вѣсть, токмо Бог**»; совѣсть «к ближнемѹ» состоит в том, чтобы не оскорблять других делом, словом, видом или взглядом; совѣсть «к вещем» — не портить вещи и «**да не злѣ употребляет кто вещью**»<sup>6</sup>.

Легко заметить, что эта классификация строится на принципе приложения представлений о Добре к человеку с «наружной» точки зрения, к человеку в трёх его «внешних» проявлениях. Наряду с этим подразделением существовало деление, основанное на отношении человека к самому себе, к своей душе и телу. Отсюда — совѣсть *душевная* и совѣсть *телесная*. У Иоанна Златоуста читаем: «**Сам во Господь рече: Аще, не очистив совѣсти душевныя и тѣлесныя, и многѹ молитвѹ сотвориши, не послушаю тебе: не плотская бо нечистота, но душевная скверна — смерть и погѣба**»<sup>7</sup>; у Андрея Критского (VII в.): «**убийца совѣсти душевней**»<sup>8</sup>; в Изборнике 1076 г. находим слова: «**совѣштываховѣся чистою съвѣстною тѣлеснею**»<sup>9</sup>; в молитве Святому Духу преп. Максима Грека (XVI в.): «**Очисти ми совѣсть душевную**»<sup>10</sup>.

Итак, основной круг значений славяно-древнерусского слова *совѣсть* — это круг значений новозаветно-византийского *συνείδησις* с его перевесом в сторону нравственности. Вот несколько примеров использования его на Руси:

«Возбраняющая же друга — своя комуждо *съвѣсть*» (преп. Кирилл Туровский, XII в.)<sup>11</sup>, «...и привывшее *съвѣсти* нашей от ѹныния съгнѹшненне отмывшее» (Успенский сборник XII–XIII вв.)<sup>12</sup>, «...предстоя пред Твоею, просрамлен своею *съвѣстнѹю*, не имея дерзновения за премногѹю тяжесть злоютных дѣл моих» (преп. Нил Сорский, XV — нач. XVI в.)<sup>13</sup>, «...в нынешнем животе от *съвѣстныхя* тягости ѹмерьшвляеми, в бѹдѹщем же вместо милости Божиа гнев Божий въсприяти» (преп. Иосиф Волоцкий, нач. XVI в.)<sup>14</sup>, «...не своей *съвѣсти*, но отца своего разсѹженіем и повеленіем вѣровати» (Поучение святого старца к ученику своему, список XVI в.)<sup>15</sup>, «...*совѣсть* же, еже ангела внѹтрь хранителя слова, тѣхъ обличает» (Авраамий Палицын, нач. XVII в.)<sup>16</sup>, «В моем домѹ... протопопница... с домопадцею побранились... И я... бил их обѣих... Полежал маленько, собрался с *совѣстнѹю*... женѹ сыскал и пред нею прощатся стал...» (протопоп Аввакум, XVII в.)<sup>17</sup>. Во всех этих случаях интересующее нас слово в переводе на современный русский язык не нуждается, но вот пример текста XV или XVI в., переводя который, пожалуй, уместнее было бы использовать слово *сознание*: «...и **возрадовася дѹхом, и възвеселенся сердцем и всею *съвестнѹю***» (Львовская летопись, события XV в., список XVI в.)<sup>18</sup>. Так что древнерусское слово *совѣсть* означало разом то, что мы сейчас называем *совѣстью*, и то, что мы сейчас называем *сознанием*.

Конечно же, становясь христианами, люди сразу узнают из Символа веры и из множества других богослужебных текстов, что Церковь исповедует веру в Бога, единого в тех лицах, или ипостасях — «собствах», или «съставах», как переводили это слово славяне. В Изборнике 1073 г. об этом написано так: «**Богъ славимъ есть и покланяемъ въ трехъ *собствѣхъ***», — и в Минее 1097 г.: «**Научилъ еси покланятися Отцу и Сыну и Святому Дѹху, нераздѣльно сѹществѹмъ, трѣми же *собствы* покланяема**», «**Единому Богу покланятія въ трѣхъ *съставѣхъ*, Отцу и Сыну и Святому Дѹху**»<sup>19</sup>. О «собстве» русский читатель XI в. мог прочесть в Изборнике 1073 г. следующее: «***Собство* же есть вещь сѹстояштія и сѹштна, въ немъ же сѹлѹчаюштіхъся сѹборъ аки въ единой подѹлежаштіи вешти и дѣйствѣ сѹстоится**», что значит: «Ипостась есть явление, лежащее в основе и существенное, в котором как в едином лежащем в основе фактически и действительно реализуется совокупность случайностей». Продолжаю в собственном переводе: «Этимологически слово “ипостась” объясняется словами “находиться в основании” и “существовать”. Кажется, что слова ипостась и сущность означают одно и то же, но, по внимательном рассмотрении обозначаемых этими словами явлений, оказывается, что различие между ними не случайное: ибо сущность означает не бытие чего-то общего, а ипостась особенного»; сущность может быть представлена определением, «ипостась же невозможно представить определением, но только описанием».

Там же можно прочесть, что «ипостась» и «личность», «лицо» означают практически одно и то же: «Личность есть то, что ясно проявляется в своих действиях и свойствах и отличается от других родственных ей существ, как, например, Гавриил, беседующий с Богородицей, <...> от единосущных с ним ангелов <...>. Ведь

благодаря появляющемуся у нас знанию о чьей-то деятельности называют “лицом” того, кто действует. Кажется, это означает то же, мало или ничем не отличаясь, что и “ипостась”»<sup>20</sup>.

Читая Изборник 1073 г., можно было также узнать, что думали о различии «сущности» и «природы» внешние, т.е. языческие, мудрецы и что думает об этом Церковь; узнать, что движение сущего бывает пяти видов (умственным, словесным, чувственным, растительным и бездушным), понять, что обозначают термины «сущность», «случайное», «особенное», что такое природа, вид, род, свойство, качество, отношение, противоположность, синоним, омоним и ряд других интересных вещей. Здесь же, как известно, помещается знаменитый в науке трактат, своего рода учебник поэтики Георгия Хиробоска (IX в.) «**О образех**»<sup>21</sup>.

В не меньшей, если не в большей мере, чем о культуре Киевской Руси, Изборник 1073 г. может свидетельствовать о христианской культуре Руси Московской: «Богатая рукописная традиция», которая, как пишет О. В. Творогов, «свидетельствует о большом интересе, проявлявшемся к Изборнику в древнерусской <...> письменности вплоть до XVII в.», не старше 1403 г.: в этом году инок Андроникова монастыря в Москве Онфим сделал его список (ГИМ, Синодальное собр., № 275)<sup>22</sup>.

По крайней мере в XIV в., в ту же эпоху усиления интереса к Изборнику 1073 г., русский читатель мог узнать — из перевода на славянский язык «Диалектики» Иоанна Дамаскина, — что практические добродетели, которые он как христианин должен стяжать, — алчущего напитать, жаждущего напоить, странника приютить, нагого одеть, больного и заключенного посетить (Мф. 25: 35–36) — относятся к «обычному», этическому подразделению деятельной философии и что кроме «обычного» (этики) деятельная философия включает «домостроительное» (экономику) и «градное» (политику), каковы различаются только количеством руководствующих ими людей: «**Обычай бо украшает и како подобает жителствовати учит; и аще ѹбо единому человѣку ѹзаконоположится, глаголется обычаиное; аще ли всему дому, глаголется домостроительное; аще ли градовомь и странамь, глаголется градовное**»<sup>23</sup>.

«Зрительное» составляет другую, теоретическую часть философии, а эта часть, в свою очередь, делится на «богословное», «естествословное» и «учительное». «Богословное» рассматривает объекты бесплотные и невещественные, каковы Бог, ангелы, души, и включает, стало быть, богословие, психологию и ангелологию с демонологией. «Естествословное» состоит в изучении животных, растений, камней и тому подобного, т.е. включает в себя природоведение во всём его разнообразии. «Учительное» же представляет собой изучение «бестелесного в телесном» («**вестелесных, с телесных же зримых**»), каковы математика, музыка, геометрия и астрономия<sup>24</sup>.

Из той же «Диалектики» преп. Иоанна Дамаскина читатель мог также узнать, если не знал раньше, что «зрети» значит и «думать», «**еже смышляти**»<sup>25</sup>, и что это занятие заслуживает всяческих похвал: «**Зрител'но ѹбо есть еже разумь украшает**»<sup>26</sup>, а «**ничто же разума есть честнѣйше, ибо разумь свѣтъ есть душе словесные. Такжеде паки неразумие кма есть. Якоже во свѣта лишение**

тма есть, тако и еже разума лишение помыслу тма есть»; и кто по природе разумен и словесен, по нерадивости же и лени разума не имеет, тот «бесловеснихъ есть хуждыши»<sup>27</sup>.

Благодаря мышлению то, что представляется человеку простым, оказывается сложным. Так, сам человек, кажущийся простым, «простъ являемъ», при рассмотрении оказывается двойственным, состоящим из души и тела: «съсмотрениемъ сугубъ сматаетъ се, от души же и тѣла слежешъ»<sup>28</sup>. Причём ясно, что «ни душа есть въ себѣ чловѣкъ съвршень, ни же тело»<sup>29</sup>. Всегдашнее субъективное настоящее, в котором человек живёт, «еже нынѣ», оказывается лишь границей прошлого и будущего — «край есть мимошѣдшаго лѣта и начало хотещаго бытти»<sup>30</sup>, так что мы различаем три времени, «лѣтна разн'ствия»: «настоящее, мимошѣдшее, бѹдущее»<sup>31</sup>.

Мышление имеет свою технику: чтобы что-то стало ясным, требуется «указъ», доказательство, к каковому приходят посредством «събрания», силлогизма. «Събрание же слежитъ съ от двѣю истиннѹ прѣдчиннѹ и съвкупленнѹ», т. е. силлогизм образуется из двух правильных положений-посылок и вывода. Например, чтобы доказать, что душа бессмертна, говорят «предчиние»: «Всяко приснодвижно вѣсьмьртно есть». Затем говорят второе «предчиние»: «Душа приснодвижна есть». И после этого — вывод: «Душа ѹбо вѣсьмьртна есть»<sup>32</sup>.

Исходные предпосылки коренятся в «общей мысли», общественной самоочевидности: «Об'ща же мысль есть еже от вѣсѣхъ исповѣдаема, сирѣчь, яко есть солнце»<sup>33</sup>. Опираясь на неё, теоретическое мышление с помощью свойственных ему приёмов приводит ум к парадоксальным результатам, «положениям»: «Положение есть прѣславное (т. е. парадоксально. — Г. П.) приетие нѣкиихъ въ любовмудрии позан'нихъ, сирѣчь стран'на мысль», примером каковой «странной мысли» могут служить идеи Парменида и Гераклита: «Пар'мѣнидово слово, яко едино глаголаше еще сущее, и якоже Ираклить, яко вѣса движѹтъсѹ»<sup>34</sup> (имеется в виду мысль Парменида о единстве всего сущего и идея Гераклита о всеобщем движении).

Теоретический анализ, опирающийся на самоочевидность, позволил разделить все существа на телесные и бестелесные; телесные, в свою очередь, на одушевлѣнные и неодушевлѣнные; одушевлѣнные — на наделѣнных чувствами животных и бесчувственные растения; животных — на словесных и бессловесных; существа словесные — на смертные и бессмертные (ангелы); смертных — на людей, волов, коней, собак и т.п.; а людей — на отдельные лица, каковы Пѣтр, Павел, Иоанн<sup>35</sup>. Поскольку логическое членение оказывается далее невозможным, лица получили в этой системе наименование «нечленимых», «атомов», в славянском переводе «несекомых» (совершенно то же, что латинское «индивидуум»), а поскольку схема строилась сверху вниз, также и «ипостасей», т.е. «подставок» как стоящих в самом низу. Это особо разъяснялось: «Подобаетъ знать, что святые отцы ипостасью, атомом и лицом называли одно и то же — существующее само по себе, состоящее из существа и случайностей. <...> Ипостась именуется от глагола “класть в основу”» («Подобаетъ же вѣдати, яко святѣи отци състав, и несѣкомое, и лицо тождѣ

нарекоше — иже въ себѣ свое-стоян'нѣ от случая и състава съставлешесе. <...> **Глаголетсе же съставъ заеже състоятисе»**)<sup>36</sup>.

Среди произведений, касающихся вопросов естествознания, философии, психологии, антропологии, одно из полнейших и ярчайших — «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского (IX–X вв.), писателя и переводчика следующего за Константином-Кириллом и Мефодием поколения. Его «Шестоднев» — это перевод-компиляция «Шестодневоу» Василия Великого (от которого зависят все сочинения этого жанра) и Севериана Гавальского (IV–V вв.), а также различных сочинений Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Феодорита Киррского, но наряду с ними Аристотеля, Парменида, Демокрита, Диогена, Фалеса, Платона и других эллинских «внешних» философов. Как и Изборник 1073 г., «Шестоднев» пришёл в русскую культуру из Болгарии, возможно, тоже в XI в. (ибо его влияние на русскую литературу усматривается учёными начиная уже с этого времени)<sup>37</sup>, хотя древнейший сохранивший его список, сербский, датирован 1265 г.<sup>38</sup>, а старейшие русские относятся к XV в.

Наблюдение «сущего» во всех его видах — этому учат «Шестодневы» — должно вызывать у читателя чувство радостного переживания красоты и восхищение премудростью свойственного ему устройства, каковое чувство обращает умственное око человека к Творцу. А уже во вторую очередь он может, если хочет, вникать в устройство твари и секреты её красоты. Главнейшим из объектов «зрительной» философии тут оказывается сам человек, причём не столько в виде животного, подлежащего «естествословному» изучению, сколько как существо невещественное и словесное, принадлежащее к объектам «богословного» отдела «зрительной» философии. Наиболее вероятным путём для умозрения и приложения духовных сил оказывается, таким образом, указываемый этими книгами путь, ведущий внимание человека к его собственной душе.

Читая эту литературу, мы видим, что, подобно всему сущему, делящемуся на роды, виды и атомы-ипостаси, и внутренний мир человека имел — в глазах интересующихся этим людей — определённую конструкцию. Как в древности Платону, так и в Византии и Древней Руси душа «несекогого» представлялась состоящей из трёх частей: умственной, или словесной, яростной, или раздражающейся, и «похотной», дающей способность вожделения, влечения. Считалось, что человек с такой трёхчастной душой был создан, но что в будущем, после всеобщего воскресения и преображения, «яростного» и «похотного» у него уже не будет, останется только «словесное». Именно «словесное», способность, созерцая, осмысливать сущее, роднит человека с Богом и даёт основание говорить, что он создан по образу Божию. Способности же к ярости и вожделению, роднящие его с животными (он ведь и сам животное), считалось, были приданы ему как своего рода оружие, средства действенной ориентации в мире. Свободный в своём выборе человек должен управлять ими с помощью разума. Но уже первый человек, Адам, неправильно воспользовался «частями» своей души: мышлением — потому что не отличил хорошего от дурного, яростностью — потому что не прогневался на змея-искусителя, и вле-

чением — потому что потянулся к тому, к чему тянуться не следовало. Подобным искушениям подвергается душа каждого человека. Славяноязычная литература, где речь идёт о человеке, его душе, её частях и открываемых ими перед человеком хороших и плохих возможностях, почти необозрима<sup>39</sup>.

Если интересующийся миропорядком тогдашний славянский и русский читатель мог вместе с Иоанном Дамаскином совершить мысленное восхождение от отдельных явлений и атомов-ипостасей до единого сущего, «существа», — с уровня экзистенции на уровень эссенции и обратно, то в поисках истоков всякого бытия он получал вместе с Дионисием Ареопагитом (корпус его сочинений с толкованиями Максима Исповедника был переведён на славянский в XIV в. и тогда же попал на Русь) возможность пробиться куда-то дальше, выше, за пределы всего видимого и невидимого. Ибо эти теоретические сочинения как никакие другие открывали читателю путь восхождения до возможного для умозрения предела, за каковым бесполезны, по Дионисию, приёмы логического мышления, силлогизмы, и требуется не частная, а какая-то общая сила ума. Но и её недостаточно, если человек не окажется частью, причастником этого плана бытия: **«Вся бо божественная и елика намъ явлена сѣть причастиями единеми** (только по мере сопричастности. — *Г. П.*) **разумѣваются; снѣ же какова сѣть по своему началу и пребыванию паче ума сѣть и всякого сѣщества и разума»**<sup>40</sup>. И автор предлагает читателю прозреть превосходящее разум единство, **«еже паче ума единство»** всего, увидеть **«умный свет»**, **«разумная и словесная вся събирающи и вкупѣ творящи»**<sup>41</sup>, и затем попасть в **«сумракъ пресвѣтлый»**, сверхсветлый мрак, **«пресѣщественный»**, т. е. превышающий уровень «существа», и **«преумный»**, превышающий уровень постижимого умом, где **«безсловесне отнюднее и неразумне обрѣсти и мамы»** (т. е. где человек оказывается полностью бессловесным и безразумным)<sup>42</sup>.

Когда перелистываешь описания русских рукописных собраний, бросается в глаза, что большинство сборников XIV в., начиная с его середины, и XV в. наполнено произведениями живших в разные века опытных христианских подвижников, психологов-практиков, знатоков атакующих человеческую душу страстей и методов борьбы с ними. Это прежде всего Иоанн Синайский или Лествичник (VI–VII в.), Авва Дорофей (VI–VII в.), Исаак Сирин (VII в.), Симеон Новый Богослов (XI в.), Григорий Синаит (XIV в.). Круг такого рода писателей гораздо шире (можно назвать и Ефрема Сирина, Нила Постника или Синайского, Филофея и Анастасия Синаитов, Петра Дамаскина, Феодора Эдесского и др.), но названные выше оказались, кажется, самыми популярными на Руси. Все они — аскеты-«безмолвники», «исихасты», писавшие для людей, заботящихся о своём внутреннем мире с целью достижения в душе «безмолвия», «молчания», светлого и радостного покоя, в котором возможно личное соприкосновение со светоносной Вечностью.

Сочинения многих из этих писателей были известны в нашей письменности давно, но главным образом они переходят к нам в XIV–XV вв.<sup>43</sup> Вот характерные заголовки из их сочинений: **«О священном и преподобном тела и души безмолвии»**, **«О многословии и молчании»**, **«О памяти смертной»**, **«О безгневи и кротости»**, **«О нестяжании»**, **«О вдении телесном»** (Иоанн Лествичник), **«О смиренномудрии»**,

«**О совести**», «**О божественном страхе**» (Авва Дорофей), «**О молчании и безмолвии и о жизни тихом**», «**О чистой молитве**», «**Откуда съхраняется трезвение умное, еже внутри в души бываемое**», «**О хранении сердца и видении тончайшем**» (Исаак Сирий), «**О делании духовнем**», «**О мысленном откровении действительного божественного света**», «**О мысленном раи боговидения и древе животнем**» (Симеон Новый Богослов), «**О безмолвии**», «**О образех молитвы**», «**О еже как подобает сидети в безмолвии**» (Григорий Синаит).

Состав библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры показывает<sup>44</sup>, что сочинения этих византийских писателей-исихастов переписывали, а значит, и читали в обители преп. Сергия Радонежского с самого её основания, с середины XIV в. Так что интерес к ним свойствен был, вне сомнений, самому основателю монастыря, игумену Сергию. И нет никаких оснований сомневаться в словах его агиографа Епифания Премудрого, что он «**божественныя сладости молчания**» вкусил.

В сочинениях этих писателей много общего: они основываются на одной общей теории страстей как болезни души, схожим образом их классифицируют и схожим же образом различают этапы их развития. Страстей, направлений «бессмысленного движения упряжки», насчитывают обычно восемь: «чревообъядение», блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость. Иоанн же Лествичник говорит о семи страстных помыслах, считая, что тщеславие является просто начальной стадией гордости. Как главные страсти он называет славолубие, сластолюбие и сребролюбие, поясняя, что они порождают все остальные болезни души.

Всякая греховная страсть, учат писатели-созерцатели, начинается с простого воспоминания или с какой-то приходящей на ум мысли. Это «прилог». Он совершенно неизбежен в повседневной жизни. Хорошо усвоивший идеи этой психологической литературы замечательный русский автор-исихаст Нил Сорский (ок. 1433–1508) пишет о «прилоге» следующее: «**Прилогъ ѹбо, рекоша святїи отци, Иоанн Лѣствичник, и Филофей Синаит, и инїи, помысль протѣ, или образ прилѹчьшагося, новоявленѣ въ сердце вѣносимѣ и ѹмѹ обвѣялящесея. Григорїе же Синаит глаголет:** (далее продолжаю в собственном переводе. — Г. П.) прилог — это от врага исходящее побуждение, например: “Сделай это или то”, — как при Христе, Боге нашем: “Скажи, пусть камни эти будут хлебами” (Мф. 4: 3). Попросту говоря, это — когда какая-либо мысль на ум человеку принесена будет. И это, говорят, безгрешно и ни похвалы, ни укоризны не заслуживает, поскольку не в нашей власти. Невозможно ведь, чтобы не было прилога к нам вражеского помысла, как говорит Симеон Новый Богослов...»<sup>45</sup>.

Если человек не отгонит то, что ему приносит на ум «прилог», происходит «сочетание». «**Се же есть помышляти котораа-любо мысль, принесена на ѹмѣ. Се, рекоша, не всяко везгрѣшно; иматъ ѹбо похвалѹ, егда богоѹгодно расчинитъ**», — поясняет преп. Нил Сорский<sup>46</sup>. Если в этот момент человек не начнёт ещё «борение» с помыслом, «сочетание» перейдёт в «сложение», каковое, по Григорию Синаиту, представляет собой уже «**прѣклонение помыслѹ къ страсти**»; а если и тут не начнётся «**сѹпротив статїе помыслѹ**», то произойдёт «пленение» человека страстью

и начнётся её губительное воздействие на личность (колесница сбросит наездника и, зацепив, поволочит его за собой)<sup>47</sup>. Тогда, как корабль, «взрѣю и волнами носимъ», человек уже не может «въ тихое и мирное устроение притти»<sup>48</sup>.

В основе этого аскетического «страствоведения» лежит, по всей вероятности, какая-то античная по происхождению психологическая теория<sup>49</sup>. Состояние же свободы от страстей, внутреннего покоя и мира, «молчания», уподобляется тенистому саду в тихий солнечный день: под лучами «мысленного солнца правды», «умственного солнца» (следом за Дионисием Ареопагитом так говорили о Боге), в нём произрастает и плодоносит, словно древо жизни в раю, «эрос», в славянском переводе — «рачительство», божественная любовь. Это и есть возделенное состояние «безмолвия», «исихии». Исихазм неразрывно связан с теорией страстей. «Безмолвие», или «молчание», и одержимость страстью противоположны друг другу как верх и низ. Литература, о которой мы говорим, является, по сути дела, руководством по восхождению снизу, от Мига-Моента, по «лестнице» вверх, к Вечности.

Наиболее интенсивно переписывали, а получается, и читали эти келейные исихастские книги в Свято-Троицкой обители преп. Сергия Радонежского в 20–30 гг. XV столетия. Значит, преп. Сергий сумел привить своим ученикам вкус к чтению аскетико-созерцательской литературы. Но скоро, уже в середине XV в., произошёл значительный спад интенсивности её размножения, что заставляет думать, что ученикам Сергия привить интерес к ней своим ученикам не удалось. Количество монахов увеличивалось, монастырская библиотека быстро росла, а доля в ней исихастской литературы убывала. Однако же в третьей четверти XV столетия, в поколении духовных «правнуков» Сергия, этот спад сменился некоторым подъёмом, — по причине, очевидно, того, что во главе лавры оказались на некоторое время «заволжские старцы», Мартиниан Белозерский и Паисий Ярославов, — после чего до самого конца XVI в. потребность в келейном созерцательском чтении, несмотря на незначительный подъём в третьей четверти века, в общем, падала. Последний различимый рост интереса к этим книгам приходится на Смутное время.

Прослеженный процесс напоминает волну, поднятую брошенным в воду камнем, постепенно, по мере приближения к XVII столетию, затухающую. «Камнем», погнавшим «волну», несомненно, был сам преп. Сергий Радонежский.

Обращаясь к библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря, принимая во внимание сочинения тех же авторов и применяя ту же методику<sup>50</sup>, видим, что начало интереса к византийским авторам-исихастам совпадает с основанием монастыря в 1397 г. Подъём этого интереса связан, безусловно, с самим преп. Кириллом Белозерским. Здесь уместно вспомнить один из эпизодов его Жития. Там говорится, что Сергий Радонежский, приходя в Москву в Симоновский монастырь, первым делом шёл в «хлебню», в пекарню, где трудился Кирилл, и там они подолгу беседовали. Читаем в Житии: «Бгда же по нѣкоему времени случашеся святому Сергию прити в монастырь Владычица нашео Богородица ради посѣщениа братаниа своего, архимандрита Феодора, и прочихъ иже тамо вратий, пръвѣе всѣхъ приходяше въ хлѣбню къ святому Кириллу и наединѣ на многъ часъ бесѣдующе бѣаху о ползѣ дүшевнѣй. <...> И сим тако бесѣдующим час или множае... <...>

И отсюда во удивление бяше всѣмъ, яко, всѣх оставь и самого архимандрита Феодора, к тому единому Кириллу приходяше»<sup>51</sup>.

О чём конкретно, говоря «о ползѣ дүшевнѣй», могли часами беседовать в поварне монахи Сергей и Кирилл? Если принять во внимание очевидный интерес обоих к как раз тогда доставлявшейся на Русь в свежих южнославянских переводах литературе о страстях и о борьбе с ними, то, без большого риска ошибиться, уверенно можем представить себе их беседы как разговоры о внове полученных и новопрочитанных сочинениях названных нами авторов, как раз «о ползѣ дүшевнѣй» пишущих. Они могли обсуждать написанное о борьбе с той или иной страстью тем или иным заинтересовавшим их автором, обмениваться впечатлениями о прочитанных книгах или договариваться об обмене ими.

Резкий, небывалый до сих пор подъём интереса на Руси к впервые или внове переведённым с греческого наставлениям для «священно-безмолвствующих», для созерцателей, практикующих «телесную» молитву при «умном делании», отражает устремления этих людей XIV–XV вв.

В дальнейшем происходит смещение интереса к исихастской келейной литературе на Север Руси, которому соответствует «движение» на Север и русских святых.

Последний, и весьма незначительный, подъём (и интенсивности переписки книг, и количества святых) в начале XVII в. объясняется, по всей вероятности, трагедией Смутного времени. А последний и бесповоротный спад и в том и в другом приходится на середину XVII в. и объясняется, надо думать, реформой Русской церкви, проведённой патриархом Никоном и царём Алексеем Михайловичем, означавшей начало конца «Древней», или «Святой», Руси, наступившего при Петре Первом. Эпоха древнерусской культуры, творческая доминанта которой была обращена к Вечности, на этом в целом заканчивается. Появляется и начинает доминировать в стране уже совсем другой, иначе ориентированный, с иными интересами, новый тип человека — человека Нового времени. Человек Древней Руси при этом, однако же, не исчезает совсем: группами, общинами, сохраняющими его умственный мир, он оказывается расплывлённым по всему Земному шару<sup>52</sup>.

<sup>1</sup> Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965. С. 48, 147.

<sup>2</sup> См.: Прохоров Г. М. «Вижу пестрое различие в людях» (отрывок из «Диоптры» Филиппа Пустынника по ее древнейшему славянскому списку с переводом на современный русский язык) // Грузинская и русская средневековые литературы. Тбилиси, 1992. С. 138–157; «Диоптра» Филиппа Монотропа. Антропологическая энциклопедия православного Средневековья. Издание подготовили Г. М. Прохоров, Х. Миклас, А. Б. Бильдюг / Отв. ред. М. Н. Громов. М.: Наука, 2008. С. 160, 281, 446.

<sup>3</sup> См., например: Изборник 1076 г. М., 1965. С. 1014; Енински Апостол. Старобългарски паметник от XI век. София, 1965. С. 252; Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903. Т. III. Стб. 679.

<sup>4</sup> См.: Прохоров Г. М. 1) Глаголица среди миссионерских азбук // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 178–199; 2) «Некогда не народ, а ныне народ Божий...» Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 2010. С. 48–80.

5 Ἡ συνείδησις («сюнэйдесис», в новом греческом произношении «синидизис») состоит из приставки συν- «со-» и существительного εἶδησις — «(по)знание», — от глагола εἶδω — «видеть, созерцать, познавать». В греческом языке есть ещё почти одинаковое с ним по строению и едва ли не тождественное по смыслу слово τὸ συνείδος (εἶδος — вид, образ, идея). А. А. Реформатский (Введение в языкознание. М., 1955. С. 117) пишет, что «Калька — это перевод по частям иноязычного слова или выражения с последующим механическим сложением переведенного воедино. Таким образом, при калькировании заимствуется комбинация элементов, сами же элементы представляют не иноязычный, а свой материал. Кальки возникают книжным путем; это обычно дело рук переводчиков». Потому думаю, что до переводов с греческого слово **съвѣсть** в славянском языке не существовало.

<sup>6</sup> *Авва Дорофей*. Поучения. Вильно, 1767. С. 51–57.

<sup>7</sup> Поучение о чистоте душевной // Златоуст. М., 1899. Л. 15 об.

<sup>8</sup> О Великом, или Покаянном, каноне, см.: *Ловягин Е.* Богослужбные каноны на греческом, славянском и русском языках. Кн. III. СПб., 1856. С. 6.

<sup>9</sup> Л. 110, строки 9–11.

<sup>10</sup> *Фикара Святогорец*. Вертоград душевный. Вильно, 1620. Л. 139.

<sup>11</sup> См.: Рукописи графа А. С. Уварова. СПб., 1858. С. 85.

<sup>12</sup> Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 168–169.

<sup>13</sup> См.: *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности // ИОРЯС. 1879. Т. II. Кн. I. СПб., 1879. С. 83; Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. Издание подготовил Г. М. Прохоров. СПб., 2005. С. 266.

<sup>14</sup> См.: *Лурье Я. С.* Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлячества // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. XII. С. 139.

<sup>15</sup> РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 29/1106, Сборник, XVI в. Л. 11 об.

<sup>16</sup> См.: РИБ. Т. 13. 3-е изд. Л., 1925. С. 520.

<sup>17</sup> Там же. Т. 39. Стб. 139.

<sup>18</sup> См.: ПСРЛ. Т. XX. 1-я половина. СПб., 1910. С. 252.

<sup>19</sup> См.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Ч. 1. Р–С. Стб. 457, 826.

<sup>20</sup> Пользуюсь в данном случае публикацией глав с философскими дефинициями из Изборника 1073 г., осуществлённой параллельно с греческим оригиналом проф. Жозе Жоаннэ: *Les chapitres de définition philosophiques dans l'Isbornik de 1073 (Édition gréco-slave)*. Par José Joannet // *Revue des études slaves*. Paris, 1991. Vol. 63/1. P. 55–111). Эти главы представляют собой отрывки из сочинений Феодора Раифского, Иоанна Дамаскина и неизвестного автора. Они следуют в Изборнике 1073 г. за «Вопросоответами» преп. Анастасия Синаита (лл. 27–223) и занимают лл. 223–240. О греческом его прототипе см.: *Бибиков М. В.* Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). М., 1996.

<sup>21</sup> См.: *Гранстрем Е. Э., Ковтун Л. С.* Поэтические термины в Изборнике 1073 г. и их развитие в русской традиции (анализ текста Георгия Хировоска) // Изборник Святослава 1073 г. М., 1977. С. 99 и сл.

<sup>22</sup> См.: *Творогов О. В.* Изборник 1073 г. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 194–195.

<sup>23</sup> *Weiher E.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969. S. 24 // *Monumenta Linguae slavicae. Dialecti veteris. Fontes et dissertationis*. T. VIII.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.* P. 232–233.

<sup>26</sup> *Ibid.* P. 20.

<sup>27</sup> Ibid. P. 8–10.

<sup>28</sup> Ibid. P. 234.

<sup>29</sup> Ibid. P. 56.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid. P. 194.

<sup>32</sup> Ibid. P. 222–223.

<sup>33</sup> Ibid. P. 230–231.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid. P. 58, 100.

<sup>36</sup> Ibid. P. 144–147.

<sup>37</sup> См.: *Лихачев Д. С.* 1) «Шестоднев» Иоанна Экзарха и «Поучение» Владимира Мономаха // Вопросы теории и истории языка. Л., 1963. С. 187–190; 2) «Слово о погибели Русской земли» и «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского // Сборник статей к 70-летию со дня рождения акад. М. П. Алексеева. М.; Л., 1966. С. 92–96.

<sup>38</sup> См.: Шестоднев, составленный Иоанном Экзархом Болгарским // ЧОИДР. М., 1879. Кн. 3; Aizetmüller R. Das Hexameron des Exarchen Johannes. Graz, 1958–1971.

<sup>39</sup> См.: *Бильдюг А. Б.*: 1) «Самовластность» человека в древнерусской письменности XI–XII в. // Вестник СПбГУ. Сер. 2. История. СПб., 2007. С. 301–306; 2) Изборник Святослава 1073 г., Шестоднев Иоанна, Экзарха Болгарского, Палея Толковая: о творении и устройстве человека // Культура и история. СПб., (в печати).

<sup>40</sup> Великие Минеи Чети. Октябрь. Дни 1–3. СПб., 1870. Стб. 419–420 / Памятники славяно-русской письменности, изданные Археографической комиссией. I.

<sup>41</sup> Там же. Стб. 450.

<sup>42</sup> Там же. Стб. 723–727.

<sup>43</sup> *Архангельский А. С.* Творения отцов Церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888. С. 136–137.

<sup>44</sup> См.: *Прохоров Г. М.* Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 317–324.

<sup>45</sup> *Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский.* Сочинения. С. 102–105.

<sup>46</sup> Там же. С. 104.

<sup>47</sup> БАН, 13.3.19. Сборник. Л. 471 об.

<sup>48</sup> *Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский.* Сочинения. С. 106.

<sup>49</sup> См.: *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 309–353.

<sup>50</sup> Интересующие нас рукописи Кирилло-Белозерского монастыря находятся в настоящее время главным образом в Российской Национальной (Публичной) библиотеке в Санкт-Петербурге в Кирилло-Белозерском и Софийском собраниях. Подробнее см.: *Прохоров Г. М.* Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря с XIV по XVII в. // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С. 44–58.

<sup>51</sup> Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартириан Белозерские. СПб., 1993. С. 66.

<sup>52</sup> См.: *Прохоров Г. М.* «Некогда не народ, а ныне народ Божий...» Древняя Русь как историко-культурный феномен. С. 284–303.