

А. И. КЛИБАНОВ

## К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности

Значение проблемы античного наследия в памятниках древнерусской письменности определяется тем основным фактом, что античное культурное наследие явилось исходной точкой и опорной идеологической базой новой, гуманистической культуры Европы, названной поэтому культурой Возрождения.

Решение этой проблемы предопределяет ответ на следующий вопрос: развились ли новые начала русской культуры, которые прослеживаются уже в XIV—XV вв., из источника, общего с новой культурой Запада, или, минуя целый культурно-исторический этап, воспользовались готовыми результатами новой европейской образованности, и не в качестве желанного подспорья, а в качестве основы?

Досоветская историография, обойдя всю проблему становления русской гуманистической мысли, исходила именно из того, что древнерусское общество было изолировано от античного культурного наследия. В согласии со всей современной ему историографией, но, может быть, яснее других этот тезис выразил В. Иконников в «Опыте исследования о культурном значении Византии в русской истории»: «В развитии научных понятий древняя Россия и Западная Европа представляла резкий контраст: в то время как на Западе остатки древней образованности послужили основанием, из которого развилась культура новой Европы, а латинский язык, распространенный религией, облегчил доступ к пониманию древней науки, Россия не имела подобных условий. Правда, получив религию из христианской Византии, при содействии греческого языка, она могла бы усвоить образованность древней Греции, во многом превосходившей римскую, но ограниченное влияние Византии и нераспространенность греческого языка, как мы увидим ниже, постоянно препятствовала развитию научных знаний» (разрядка наша, — А. К.).<sup>1</sup>

В русской историографии эта характеристика была обиходной и потому никогда не являлась предметом научной проверки.

Как ни значительны соображения, принятые во внимание В. Иконниковым, как ни справедливы отмеченные им преимущественное положение западноевропейских стран, малодоступность для древнерусского общества античного наследия, «нераспространенность греческого языка», наконец, церковная ограниченность византийского влияния, не они определяли судьбы русской гуманистической мысли. Когда идеи становятся общественно-необходимыми, когда историческая практика не может без них

<sup>1</sup> В. Иконников. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869, стр. 1.

обойтись, тогда раньше или позже, столбовой дорогой или проселочными, общественная мысль находит доступ к питающим ее источникам.

С тем или иным размахом гуманистические течения в период XV—XVI вв. сказались в большинстве европейских стран, включая Германию, Чехию, Польшу, Сербию. Свою базу эти течения имели в городах.

Энгельс писал: «Как вся эпоха Возрождения, начиная с середины XV века, так и вновь пробудившаяся с тех пор философия были в сущности плодом развития городов, т. е. бюргерства».<sup>2</sup> Результаты работ советских исследователей в области истории древнерусских городов, их экономического развития и связей, их классового состава и классовых отношений, при всем своеобразии русского города XV—XVI вв., снимают проблему «контраста» между русским и, например, немецким, чешским, польским средневековым городом. Мы имеем в виду исследования М. Н. Тихомирова, Н. Г. Порфиридова, Б. А. Рыбакова, А. В. Арциховского. Было бы поэтому правильно связывать становление и русской гуманистической мысли с развитием городской жизни Москвы, Новгорода, Пскова. Твери в XV и XVI вв.

Что же касается сопоставлений между использованием античного духовного наследия западноевропейской культурой, с одной стороны, и русской культурой — с другой, между западноевропейской и русской гуманистической мыслью, то такие сопоставления только тогда станут научно плодотворными, когда они будут исходить не из «сплошных» оценок, а из конкретно-исторического изучения. Тогда окажется, что культурно-бытовой паганизм эпохи Возрождения (мимо которого действительно прошли нравы и культура древней Руси) не покрывал собой содержания и всех направлений европейского гуманизма. Если заглянуть в творческие лаборатории итальянских гуманистов XV в., например Марсилиа Фичино и Джованни Пико делла Мирандола, то в них окажутся не только Платон, Аристотель и Плотин, но и апостол Павел и Псевдо-Дионисий Ареопагит. В отмеченном В. Иконниковым «ограниченном влиянии Византии» следует установить границы «ограниченного».

Исследование, осуществленное при этих условиях, покажет всю относительность «контраста» в культурном развитии Европы и России и обнадежит труд, направленный на поиски следов античной мысли в памятниках древнерусской письменности.

## I

Как ни ограничено было знакомство русского общества XV—XVI вв. с памятниками античной мысли, кое-что из этой области было известно на Руси. В конце XIV или начале XV в. в памятниках русской письменности встречаются «Менандра Мудрого разуми», сборник изречений из комедий знаменитого греческого драматурга. Круг древнерусских читателей Менандра указывается, между прочим, в послании новгородского архиепископа Геннадия к ростовскому архиепископу Иосафу, где, перечисляя книги, имевшиеся у новгородских еретиков, Геннадий называет Менандра.

Послание Геннадия к Иосафу составлено в 1489 г., а в 1495 г. деятель итальянского гуманизма Альд Мануций, с которым, кстати сказать, был знаком и связан Максим Грек, издал изречения Менандра в Венеции

<sup>2</sup> Ф. Энгельс Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии Госполитиздат, 1955, стр. 49

вместе с произведениями Феокрита, Феогида, Пифагора, Катония Старшего.<sup>3</sup>

В то же время, что и «Менандра Мудрого разуми», в древнерусской письменности появляется памятник стоической философии «Енхидрион» Эпиктета, правда, подвергшийся христианской обработке, но такой, которая не затронула существа Эпиктетовой философии. Учение стоиков, особенно Эпиктета, превозносившего человеческий разум и на этой основе придавшего человеку божественное достоинство, привлекло внимание итальянских гуманистов. Но и в «Енхидрионе», имевшемся в древнерусской письменности, встречается, например, изречение: «Вес мир нас деля быс, а не мы его ради». По словам описавших «Енхидрион» А. Горского и К. Невоструева, этого изречения в греческом оригинале нет.<sup>4</sup>

В капитальном исследовании М. Н. Сперанского «Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности» указывается еще источник, знакомивший Русь с античным культурным наследием. Это был флорилегий, представлявший собой свод античной культурной мысли в отрывках из произведений наиболее значительных ее представителей. Этот флорилегий, известный на Руси, как и на Западе, в христианизирующей византийской обработке, сыграл свою роль в формировании идеологии Возрождения. Оценивая значение византийского флорилегия на Руси, М. Н. Сперанский отличает его как от распространенных на Руси «церковных по духу писаний», так и от писаний «не узко церковных». Вместе с тем, как полагает М. Н. Сперанский, флорилегий «не способствовал у нас прививке (не говоря уже о развитии) античного миропонимания».<sup>5</sup> Причину этого М. Н. Сперанский видит в том, что церковь придавала византийским влияниям одностороннее, церковно-религиозное направление, враждебное как античной, так и западной культуре. В оценке деятельности церкви М. Н. Сперанский, конечно, прав. Нельзя при этом не указать, что в своем исследовании М. Н. Сперанский не принял во внимание противоборствующие церкви течения в Твери, Пскове, Новгороде, Москве, которые отнюдь не считались с направлением, какое задавала церковь тем или иным культурным влияниям. Между тем учет всех фактов и факторов, имевших место в общественной и культурной жизни Руси XV—XVI вв., изменил бы перспективу исследования М. Н. Сперанского, что позволило бы ему по достоинству оценить значение византийского флорилегия как источника сведений для древнерусского читателя о культуре античного мира.

Однако, кроме античных традиций, завещанных эпохой Киевской Руси, кроме живого общения с Византией и многочисленных памятников античной мысли, представленных в русской письменности XIV—XVI вв., существовал еще источник, знакомивший древнерусское общество с идеями античного мира. Силой исторических условий, создавших те барьеры на путях к овладению античной культурой, которые справедливо перечислил В. Иконников, этот источник был подчеркнут в своем значении. Мы имеем в виду патристические сочинения II—VII вв., усвоившие, употребляя выражение В. Иконникова, «остатки древней образованности». Со времен Киевской Руси, а особенно с XIV в. и позднее, непосредственно из Византии и окружающим путем, через посредство юго-западных славян, патристические сочинения вливались в древнерусскую письменность и старательно размножались писцами.

<sup>3</sup> См.: М. Н. Сперанский. Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. М., 1904, стр. 396.

<sup>4</sup> А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей московской синодальной библиотеки, отд. II. М., 1859, № 154.

<sup>5</sup> М. Н. Сперанский. Переводные сборники..., стр. 571.

В спекулятивных сплетениях богословия они приносили и неразмытые «остатки древней образованности» то в виде текстуальных заимствований у греческих авторов, то в виде заимствованных у греческих авторов идей, механически скрепленных с православным учением и легко отделимых.

Тесный союз церкви и государства в царской России не позволял ученым осуществить специальное исследование, которое бы выделило в патристической литературе текстуальные вкрапления и целые идеи, принадлежащие античным писателям. И все же этого вопроса нельзя было миновать. М. Н. Сперанский писал: «... христианство приняло в себя и понесло в себе на пространстве веков все лучшее и наиболее устойчивое из язычества, главным образом общечеловеческие идеи, насколько они были в язычестве, и совершенство формы в связи с разработанным культивированным языком древнего мира. Таким образом, античный мир оказал громадную услугу новому, да и сам уцелел, но в новом облике, с новым для него содержанием». <sup>6</sup> По-своему оценивали взаимоотношение античной философии с христианством церковные историки. Сопоставим с тем, что писал М. Н. Сперанский, почти одновременное высказывание А. Спасского в большом труде «История догматических движений в эпоху вселенских соборов»: «... самый факт влияния эллинской философии на церковную догматику получает совершенно новый смысл. Он был не превращением христианства в эллинизм, а наоборот: обращением эллинизма в христианство. Метафизические идеи философии, пересаживаемые в христианскую церковь, здесь переродились и получали другой высший и духовный смысл и, как в других областях жизни, так и здесь, в сфере философии, христианская религия извлекла все свежие соки, преобразовала их сообразно своему собственному духу и усвоила себе, как принадлежащую себе собственность». <sup>7</sup>

Мы не будем вдаваться в оценку, предложенную А. Спасским. Существенен тот неоспоримый факт, что патристические учения питались греческой философской мыслью.

Но синтез эллинизма с христианством не удался. Он был невозможен по тем мотивам, которые высказал еще Гегель, отказавшись в своих «Лекциях по истории философии» предоставить место патристическим учениям в истории философской мысли. Гегель при этом исходил из того, что патристические учения не были дальнейшим развитием античной мысли, но что догматизирующая мысль «отцов церкви», связанная наперед христианской доктриной, являлась несвободной и поэтому лишенной творчески развивающегося содержания. <sup>8</sup> Таким образом, патристические сочинения представляли собой не философский синтез, а эклектическое смешение философских понятий античности с христианскими понятиями.

Но чем невозможнее был синтез эллинизма с христианством, тем доступнее делался анализ, разложение патристических учений на составные части, отделение одних элементов от других. Это очень важное обстоятельство. Его значение в том, что патристика могла поставлять материал не одной только церкви в ее борьбе против свободомыслящих, но, при известных условиях, и свободомыслящим в их борьбе против церкви.

Когда А. Спасский говорит, что из эллинизма «христианская религия извлекла все свежие соки, преобразовала их сообразно своему собственному духу и усвоила себе, как принадлежащую себе собственность», то надо иметь в виду, что это не было результатом какого-либо одновременного акта.

<sup>6</sup> М. Н. Сперанский. Переводные сборники..., стр. 51.

<sup>7</sup> А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906, стр. 650—651.

<sup>8</sup> Гегель, Сочинения, т. IX. М., 1932, стр. 85—86.

Это был долгий процесс, относящийся вовсе не только ко времени вселенских соборов. «Очищения» христианства от античной философской мысли в период патристического богословия вообще не было достигнуто. Характерно, что даже у богословов VII в., например у Максима Исповедника, можно найти не только отдельные высказывания в платоновском, аристотелевском и новоплатоновском духе, но и обширное компилятивное сочинение «*Loci communes*» («Общие положения»),<sup>9</sup> состоящее из прямых текстов Платона, Аристотеля, Демокрита, Гераклита, Ксенофонта, Фалеса, Пифагора, Менандра, а также, конечно, и отцов церкви, предшествовавших Максиму Исповеднику. Эти тексты древних мыслителей сведены Максимом Исповедником в группы, соответственно основным положениям христианства, что позволяет судить как о том, что христианство опиралось на авторитет античных мыслителей, так и о том, какими источниками пользовалось христианство при разработке своих основных положений.

Элементы античной мысли были окончательно уничтожены в христианстве теми поколениями богословов, которые действовали в эпоху развитого средневековья. Примером такого богословия у нас могут служить сочинения Иосифа Волоцкого.

Замечательно, что в то время, когда усилиями богословов было покончено с элементами античной мысли, которыми пользовалась ранняя патристика, прогрессивные общественные течения средних веков и начала нового времени, еретические и гуманистические течения обнаружили отложения античной мысли в патристике и немало сделали для выявления их и для очищения их от церковной догмы.

Не все, что было заимствовано патристикой в философских учениях Греции, представляло для прогрессивных общественных течений XV—XVI вв. одинаковый интерес. Наиболее важными для них оказались античный принцип нравственной свободы, принцип «ничего лишнего!», указывающий нравственную норму в том, что является естественно необходимым, античное учение о благе как верховном принципе бытия, наконец, античный философский пантеизм.

Уже сократовско-платоновская этика выработала представление о человеке как нравственной личности, обладающей свободным произволением в своих действиях и в выборе своего жизненного пути. Человек представлялся свободным в своих поступках, как и в своем разуме, и именно разуму как руководителю в поступках сократовско-платоновская философия отвела особое место: разум, добывающий подлинное знание, рассматривался как гарант в выборе человеком правильной линии поведения. Это учение, а также исходившая из этих же принципов «Этика» Аристотеля определили христианское учение о свободном выборе, или, как оно называется в памятниках древнерусской письменности, — о «самовластии души». Мы имеем возможность наблюдать за этим учением в самый момент принятия его христианством из античной философии. Вот это учение у одного из самых ранних (II в.) «отцов церкви» Иустина Философа. «Опять же, — пишет Иустин Философ, — если бы человек не имел способности со свободным произволением убежать порочного и избирать доброе, то он не был бы виноват ни в чем, чтобы ни делал. . . ибо человека создал бог не таким, как другие твари, например, дерева и четвероногие, которые не могут действовать со свободой. Иначе он не был бы достоин награды или похвалы, если бы не свободно избирал доброе, но был сотворен таким и не мог бы, если бы худ был, по справедливости быть наказан».<sup>10</sup> Иустин здесь же го-

<sup>9</sup> С. Migne. *Patrologiae cursus completus, series graeca*, t. XCI, стр. 722—1018.

<sup>10</sup> Иустин Апология первая, в переводе П. А. Преображенского Православное обозрение, 1862, июнь, стр. 81.

ворит об источниках учения о свободном выборе: «Этому научил нас святой дух пророчественный, который свидетельствует чрез Моисея, что перво-созданному человеку бог сказал таким образом: „вот пред лицом твоим благо и зло, избери благое“». Далее Иустин ссылается на пророка Исаяю, а затем: «И Платон, говоря, что „вина в человеке избирающем, а бог невинен“ заимствовал это от пророка Моисея».<sup>11</sup> Цитата, которую приводит Иустин, взята им из десятой главы «Политии» Платона, из знаменитого мифа об Ире, сыне Армения, которому отдали дань внимания Плутарх, а с другой стороны, Климент Александрийский, Ориген, Кирилл, Феодорит и, наконец, Августин в своем «De civitate Dei».

Конечно, ни во Второзаконии (XXX, 15), ни у Исаяи (I, 16—20), на которых ссылается Иустин, нет и в помине такого развития темы о свободном произволении, которое содержится в мифе об Ире, сыне Армения, у Платона. «Вы вступаете, — читаем у Платона, — в новый период смертного, смерть носящего рода. Не гений будет избирать вас, а вы выберете гения. . . Добродетель не знает владычества: каждый будет иметь ее больше или меньше, смотря по тому, чит ли ее или уничтожает. Вина на избирающем; бог не виновен. . . надобно особенно стараться о том, чтобы каждый из нас, не заботясь о других науках, был исследователем и учеником этой науки, лишь бы только осведомиться и открыть, кто в состоянии доставить нам способность и знание, как чрез различие в жизни доброго и дурного всегда и везде избирать жизнь из возможных наилучшую, рассчитывая все, как теперь сказано, и рассчитываемое применяя к добродетельной жизни, какова она бывает; как узнать, что такое красота, сопровождаемая богатством или бедностью, в каком состоянии душа делает зло и добро, что такое благородство и неблагородство, частная и правительственная деятельность, сила и слабость, образование и необразованность. . . чтобы из всего этого можно было рационально избрать относящееся к природе души — худшую и лучшую жизнь, худшую так называемую, которая поведет душу так, что она станет несправедливее, а лучшую ту, которая сделает ее справедливее, все же прочее оставит. Ведь мы видели, что это избрание есть важнейшее дело и для живущего и для умершего».<sup>12</sup>

Не может быть сомнения в том, что главным источником рассуждений Иустина о свободном произволении был Платон (возможно, и Аристотель, которого Иустин не упоминает), а не лаконическая строка, имеющаяся во Второзаконии, и совсем уже натянутая ссылка на Исаяю.

«Этика» Аристотеля, развившая принципы платоновской философии, еще больше подчеркнула роль свободного произволения в нравственной природе человека. Она оказала заметное влияние на патристические сочинения IV в.

Ничем иным, как пересказом идей аристотелевской «Этики» является следующая формула самовластия души у Григория Нисского: «Одним из числа всего необходимого есть и сие — быть свободным, не подчиняться какому-либо естественному владычеству, но иметь самовластную, по своему усмотрению решимость».<sup>13</sup>

Приведем отрывок из «Этики» Аристотеля, в котором Аристотель поясняет примерами свое учение о свободном произволении: «И не только

<sup>11</sup> Иустин. Апология первая, стр. 82.

<sup>12</sup> Платон. Полития, 614В—621Д. Сочинения в переводе Карпова, ч. III. СПб., 1863.

<sup>13</sup> Григорий Нисский. Об устройении человека. В кн.: Творения Григория Нисского, ч. I, изд. Моск. дух. акад., М., 1861, стр. 141. Ср.: Аристотель. Этика. СПб., 1908, кн. II, §§ 1, 3, 7 (К Никомаху).

душевные пороки произвольны, но у некоторых людей даже и телесные, поэтому-то их и хулят; кто природой обезображен, того никто не хулит, а только тех, которые обезображены от недостатка телесных упражнений и небрежности; то же относится к телесной слабости и искалечению: никто не станет бранить слепого от природы, или от болезни, или от удара, а станет жалеть его; но всякий станет хулить (ставшего слепым) от пьянства или иного вида невоздержанности. Итак, порицаются те телесные недостатки, которые в нашей власти, те же, которые не в нашей власти, — нет».<sup>14</sup> Сравним этот отрывок с христианской редакцией учения о свободе выбора в статье «О самовластном человечестве» в «Диоптре» по списку XV—XVI вв.,<sup>15</sup> впрочем, совпадающему со списком «Диоптры» XIV в.<sup>16</sup>

Статья начинается словами: «Бог человека созда самовластна, словом и премудростию почте ег[о], пред очима его положи живот и смерть (это текст из XXX главы Второзакония, — А. К.), яко да въсхошет самовластием своим в пут животный пойти, жив будет въ веки, аще от злог[о] произволения своег[о] пойдет в пут смертный, вечно мучим будет».

После этого вступления статья, в духе приведенного выше отрывка из Аристотеля, разъясняет, что за свои природные физические недостатки человек не несет ответственности: «... никто же бо осужен быс когда, заеж быти бел или чернь, или долог или мал. Ни бо суть нашег[о] произволения».<sup>17</sup>

Укажем на одно очень важное отличие христианского учения о нравственной свободе от соответствующих учений Платона и Аристотеля. Последние считали действия человека свободными при двух условиях: непорабощенности внешней силой и непорабощенности заблуждениями. Они не считали свободным человека, находящегося во власти неведения. Действия такого человека, по мнению Платона и Аристотеля, были слепыми. Это второе условие открывало выход умственным силам человека, самовластною ума, которое дополняло самовластие души и вооружало человека на борьбу против власти тьмы.

Отсюда то огромное, решающее значение, которое Аристотель, как и Платон, отводили мудрости в своих понятиях о нравственной свободе. Это второе условие Платона и Аристотеля было сведено христианством к мудрости в познании христианства. Для христианства началом и концом мудрости было оно само.

Как уже указывалось, патристика широко воспользовалась античным принципом естественной меры («ничего лишнего!»). Этот принцип, намеренный в системе Платона, Аристотель развивал так: «... добродетель... точно так же как и природа, должна стремиться к середине».<sup>18</sup> Те результаты деятельности были, по Аристотелю, совершенными, «от которых нельзя ничего ни отнять, ни прибавить, так совершенство уничтожается избытком и недостатком, а сохраняется серединой».<sup>19</sup> Отсюда, пояснял Аристотель, «мужество — середина трусости и отважности... В области наслаждений и страданий... середину мы называем умеренностью, избыток — невоздержанностью... щедрость — середина относительно траты

<sup>14</sup> Аристотель. Этика, стр. 48.

<sup>15</sup> Рук. № 505 собр. Пискарева в ВБЛ.

<sup>16</sup> Рук. № 15/15 Чудовского собр. в ГИМе.

<sup>17</sup> Рук. № 505 собр. Пискарева в ВБЛ, л. 210.

<sup>18</sup> Аристотель. Этика, стр. 30.

<sup>19</sup> Аристотель. Этика, стр. 30.

денег на приобретение; избыток называется расточительностью, а недостаток скупостью».<sup>20</sup>

Григорий Нисский повторял Аристотеля: «... всякая добродетель есть середина двух зол — недостатка и чрезмерности в добре. Например, о мужестве и свободе говорят, что одно усматривается в середине между трусостью и дерзостью, а другая — между связанностью мелочами и самовольством. И утверждают, что к числу пороков принадлежат трусость и связанность мелочами по недостатку в надлежащем, а самовольство и дерзость по излишку и преступлению меры; середину же между чрезмерностью в том и другом называют добродетелью».<sup>21</sup>

Античное учение о естественной мере как середине между излишеством и недостатком было нравственным принципом, с помощью которого регулировалась свобода выбора. Отклоняя извращения естественной меры, это учение утверждало жизнь во всех ее здоровых началах. Что было «нужно», «необходимо», «полезно» по самой природе вещей, то и было нравственно. Как бы это ни казалось неожиданным с точки зрения принятых представлений, но у Григория Нисского, как и у Григория Богослова, находились сильные слова в защиту прав человеческой плоти, определявшиеся упомянутым принципом естественной меры. В рассуждении «О девстве» Григорий Нисский, проповедуя общие христианские воззрения на брак, вместе с тем писал: «Никто, впрочем, из сказанного нами не должен заключать, что мы отвергаем установления брака: ибо неизвестно нам, что и он не лишен благословения божия. Но поелику в защиту его достаточно говорит общая природа человеческая, вложившая самопроизвольное стремление к нему во всех, которые путем брака рождают детей, а девство как бы противоречит природе, то излишен был бы и труд писать советы и увещания относительно брака, когда само удовольствие служит непреодолимым его защитником. Нужна может быть такая речь о браке для тех, которые искажают догматы церкви, которых апостол именует сожженными своей совестью (1 Тим. IV, 2) и именует справедливыми...» (разрядка наша, — А. К.).<sup>22</sup>

Это рассуждение Григория Нисского шло от античности. И Платон утверждал в «Законах», что «человек должен держаться своей вечно рождающей природы». И Аристотель называл в «Этике» брак древнейшим и необходимым установлением природы.

Патристическая литература, составляющая огромную часть древнерусской письменности, несла с собой и «остатки древней образованности» для тех, разумеется, кто искал древнюю образованность, кто умел отделять истинное знание от ложного. О фонде патристической литературы в древнерусской письменности Горский и Невоструев писали: «Таковыми и другими способами составилась у нас богатый запас переводов отеческих писателей, какого не представляет ни одна древняя литература новых западных народов».<sup>23</sup>

Но ни Иулиан, ни Григорий Нисский, ни Григорий Богослов, ни другие многочисленные «отцы церкви», сочинения которых в большем или меньшем объеме представлены в древнерусской письменности, не могли служить ознакомлению с античным философским наследием так, как сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита.

<sup>20</sup> Аристотель. *Этика*, стр. 32.

<sup>21</sup> Григорий Нисский. Точное изъяснение песни песней Соломона. Творения, ч. III, М., 1862, стр. 245—246.

<sup>22</sup> Григорий Нисский. О девстве. Творения, ч. VII, М., 1865, стр. 323—324.

<sup>23</sup> А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки отд. II, стр. VI.



## II

В семнадцатой главе «Деяний апостолов», в рассказе о проповеди Павла в афинском ареопаге, среди эпикурейских и стоических философов содержится упоминание о некоем Дионисии Ареопагите, одном из немногих, последовавших за Павлом после его проповеди.

В христианской литературе VI в. стали известны сочинения, носившие имя Дионисия Ареопагита.

Уже гуманистическая наука в лице Лоренцо Валла и Эразма Роттердамского усомнилась в аутентичности сочинений Дионисия Ареопагита. Историческая наука XIX в. окончательно установила, что сочинения под именем Дионисия Ареопагита никакого отношения к персонажу из апостольских деяний не имеют, что эти сочинения написаны в конце V в. и что автор их — христианский писатель, принадлежавший к неоплатонической школе.

Сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита в полном объеме появились на Руси в конце XIV в. Их привез митрополит Киприан в копии, собственноручно сделанной им с перевода болгарского монаха Исаяи.<sup>24</sup> Монах Исаяя трудился над переводом сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита и схолий к ним Максима Исповедника в течение двадцати лет и окончил свой труд в 1371 г. В списке Киприана представлены как сочинения Псевдо-Дионисия, так и схолии к ним Максима Исповедника.<sup>25</sup>

Русское общество проявило значительный интерес к сочинениям Псевдо-Дионисия Ареопагита. Они многократно переписывались в XV, XVI, XVII и даже XVIII вв. Не вникая сколько-нибудь подробно в историю литературной традиции Псевдо-Дионисия, укажем, однако, на существование двух изводов его сочинений в древнерусской письменности. Первый, самый ранний, назовем киприановским, второй, внесенный в макаревские Минеи Четии, — минейным.<sup>26</sup> Отличие минейного извода от киприановского состоит в том, что многочисленные глоссы на полях киприановской рукописи, не принадлежащие ни Псевдо-Дионисию, ни Максиму Исповеднику, в минейном изводе введены в основной текст. Кроме того, минейный извод отличается от киприановского иным порядком чередования основного текста со схолиями Максима Исповедника.

Выяснение отношения перевода Исаяи к греческому оригиналу должно быть делом специального исследования и в задачу настоящей работы не входит. В пределах, которые определялись интересами нашей работы, мы имели возможность слить перевод сочинения Псевдо-Дионисия «О божественных именах» с латинским текстом этого сочинения (по Миню). Отступления, замеченные нами у переводчика, сводятся главным образом к сокращениям, не очень значительным, которые, как правило, относятся к наиболее абстрактным спекуляциям Псевдо-Дионисия в неоплатоническом духе.

Мы считаем несколько пострадавшей в переводе эманационную теорию Псевдо-Дионисия как от сокращений, так и от огрубления мысли Псевдо-Дионисия, для адекватного выражения которой переводчику не хватило терминов. То же можно сказать о переводе ареопагитских онтологических определений божества. Мы не обнаружили каких-либо попыток переводчика к сознательному перетолкованию Псевдо-Дионисия в ортодоксально-церковном духе. В меру своего разумения переводчик добросовестно делал свое дело, и когда через триста лет после Исаяи был осуществлен новый перевод сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита (евфимиевский в 1675 году), то он в большой мере повторил перевод Исаяи.

<sup>24</sup> Рук. № 144 бывш. Московской духовной академии (МДА) в ВБЛ.

<sup>25</sup> Богословская энциклопедия, т. IV, стр. 1076—1082.

<sup>26</sup> ВМЧ, октябрь, дни 1—3. СПб., 1870. стр. 266—792.

Православная церковь с предубеждением отнеслась к сочинениям Псевдо-Дионисия Ареопагита, хотя для нее он был учеником апостола Павла и святым Дионисием Ареопагитом.

Богословие второй половины XIX в. еще пыталось доказать подлинность этих сочинений и подчеркнуть православные моменты в них. Таково было исследование епископа Порфирия Успенского «Святой Дионисий Ареопагит и творения его».<sup>27</sup> Современное богословие искажает взгляды Псевдо-Дионисия, чтобы выдать их за ортодоксально-православные и таким путем изолировать Псевдо-Дионисия от того философского окружения, к которому он исторически принадлежал. Примером этого рода может служить статья В. Лосского «Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита».<sup>28</sup>

Гораздо более прямым было отношение к Псевдо-Дионисию Ареопагиту со стороны Е. Голубинского. Он не верил ни в имя Дионисия Ареопагита, ни в его православие и не мог простить болгарскому монаху его перевода ареопагитских сочинений с греческого: «Но трудившиеся над переводами книг с греческого, — писал Е. Голубинский, — болгарские и сербские монахи позднейшего нашего послемонгольского времени не показали своей заботливости о том, чтобы доставить славянскому православному миру греческую богословско-догматическую письменность в возможно полном составе ее важнейшего... единственное, что было ими переведено по нашему отделу догматического богословия, это — творения „темного в разуме“ (очень трудного для понимания), философствующего по Платону богослова Дионисия Ареопагита (т. е. позднейшего писателя, известного под именем Дионисия)».<sup>29</sup>

В целом русская православная церковь была ближе всего к оценке, которую дал Псевдо-Дионисию Ареопагиту Е. Голубинский. Во всяком случае основное сочинение Псевдо-Дионисия «О божественных именах» так никогда и не появилось на русском языке.

Сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита, особенно со второй половины XIX в., были предметом тщательного изучения и, кажется, более всего со стороны немецких филологов, историков, философов (работы Jhan'a, Koch'a, Siebert'a и др.).

Эти ученые построчно расписали сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита по предваряющим ареопагитские сочинениям Платона, Плотина, Прокла. Действительно, совпадения велики. Сравним в качестве примера отрывок из книги «О божественных именах» Псевдо-Дионисия с соответствующим отрывком из «Пира» Платона:

#### Псевдо-Дионисий

Добро же, яко прекрасно вкупе и предобро и присно сый и подобно, и такожде добро и ниже бываемо, ниже растлеваемо, ниже растимо, ниже умънеемо, ниже овои убо добро, овои же студно, ниже тогда — убо, тогда же — ни, ниже к овому убо добро к овому же студно, ниже идеже — убо, идеже — ни, или неким убо суще добро, неким же не добро, но яко само по себе с собою единовидно присно сый добро.<sup>30</sup>

#### Платон

(Прекрасное) всегда существует и ни рождается, ни погибает ни оскудевает; потом оно не таково, что по этому прекрасно, а по иному безобразно, либо иногда прекрасно, а иногда нет, либо для одного прекрасно, а для другого безобразно, либо там прекрасно, а здесь безобразно, либо одним прекрасно, а другим безобразно. Это прекрасное... как сущее само по себе, всегда с собою одновидное.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Порфирий Успенский. Первое путешествие в афонские скиты и монастыри, ч. II. М., 1881.

<sup>28</sup> Seminarium Kondakovianum, III. Prague, 1929.

<sup>29</sup> Е. Голубинский. История русской церкви, т. II. М., 1917, стр. 136

<sup>30</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах (IV, 9). Рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, лл. 138 об.—139.

<sup>31</sup> Платон. Пир, 211 А/В. Сочинения в переводе Карпова, ч. IV. СПб., 1863.

Можно указать на множество платоновских, платиновских и особенно прокловских<sup>32</sup> фраз и целых отрывков, которые в составе сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита вошли с XIV в. в культурный оборот русского общества, ничего не потеряв в собственном философском значении от соседства с ареопагитскими текстами.

Но не этим определяется философское и общекультурное значение идей, представленных в сочинениях Псевдо-Дионисия, особенно в его книге «О божественных именах». В этом сочинении Псевдо-Дионисия, явно преваляя над христианским мировоззрением, раскрывается антично-пантеистическое мировоззрение автора. То, что автор пытается осмыслить и перетолковать христианство с основ философского пантеизма («эманатизма») древности, придавало полемическую остроту его книге, делало ее гораздо более угрожающей для христианства, чем платиновско-прокловские сочинения, и обеспечило книге Псевдо-Дионисия Ареопагита самостоятельную культурно-историческую роль. Для ищущего читателя древней Руси новый философский мир открывался в книгах Псевдо-Дионисия. В конце XIV в., в то время, когда Киприан привез свой список, и даже раньше этого времени, такой читатель на Руси уже был. Это могли быть, во всяком случае, стригольники, «изучившие словеса книжные» и в 1375 г. заплатившие жертвенную дань за свои идейные искания. Такой читатель искал и находил у Псевдо-Дионисия не православно-ортодоксальное, а пантеистическое мировоззрение. Он узнавал, что бог «естъ в духах и в душах, и в теле, и в небесах, и в земле, во всех вместе; (что он есть) в мире, о мире (т. е. вокруг мира, — А. К.), над миром, над небесами, над существенным; (что он) солнце, звезда, огонь, вода, ветер прохладный, облако, что он камень основополагающий — все, что существует, и ничто из существующего».<sup>33</sup> Не такие ли же представления о боге, когда бог был во всем, и в небе, и в земле, имели стригольники, исповедовавшиеся земле и нарицавшие себе отца в небе?

Но если бог не являлся ничем одним из сущего, но все сущее проникал собой, то этим самым он освящал не только мир духовного, не только умы и души, но также и тела и весь материальный мир вообще. Русский читатель конца XIV в., воспитывавшийся церковно-аскетической проповедью и письменностью в духе умерщвления греховной и бренной плоти, неожиданно узнавал из ареопагитских сочинений: «Но зло не в телах — уродливость и недуг (это) оскудение формы (вида) и недостаточность порядка (в теле). Отнюдь же это не зло, а уменьшение блага. Если же и всецелое будет разрушение красоты (добра) и формы (вида) и порядка (в теле) — разлится и самое тело.

«А то, что отнюдь не тело, причина зла в душе, явствует из того, что зло может быть и помимо тела. . .».<sup>34</sup>

Итак, не тело является источником зла. Не является вообще источником зла материя как таковая. Псевдо-Дионисий Ареопагит предлагает свое-

<sup>32</sup> См.: Hugo Koch. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterien Wesen. Mainz, 1900.

<sup>33</sup> «ибо и в умех того быти (т. е. бога, — А. К.) реша и в душах, и в теле, и в небеси, и в земли, и въкупе ту; того в мире, о мире, премирна, пренебеснаго, пресущствнаго — солнце, звезду, огонь, воду, духъ хладенъ, облак, самокамень и каминь?), въсе яже суща и ни едино сущиих» (рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, л. 99 об.).

<sup>34</sup> «но ниже в телесах зло — нелепота бо и недуг оскудение вида и улишение чина. Се же не отнюдь зло, но мньше добро. Аще бо свъсма (= *ολοτελης* — «вполне совершенный», — А. К.) будет раздрешение доброты и вида и чина — разлится и само тело. А якоже ниже злобы виновно души тело явлено от еще мощно быти и кроме телесе състоится злобе. . .» (рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, лл. 175, 175 об., 176 об.). В рукописи текст Псевдо-Дионисия перемежается со схолиями Максима Исповедника.

образную философскую апологию благодати материального. В этом пункте он не столько с Платоном и неоплатониками, сколько с «Физикой» Аристотеля, в которой можно угадать (окончание первой книги «Физики», текст 192а) источник рассуждений Псевдо-Дионисия. Приведем (в переводе) это рассуждение, как оно изложено в киприановском списке:

«Но не в материи пресловутое зло, как (это) говорят, потому что материя и та красоте, добру и форме причастна. Если же исключить таковые (т. е. красоту, добро, форму, — А. К.), может ли что-нибудь причинить материя, сама по себе бескачественная и бесформенная, материя сама по себе не могущая (и) чувствовать?»

«Иначе как же материя зло? Если это так, то никак и нисколько не есть она ни благо, ни зло. Если же (она) в чем-то существенна, существенное же все от Благого, (то) и эта (т. е. материя, — А. К.) от Благого будет. Или Благо творит зло, или зло, как существующее от Блага — благо... Если же говорят, что материя необходима для наполнения вселенной, (то) как материя зло? Одно (дело) зло, другое (дело) необходимости. Как же Благой производит нечто из зла к бытию? Или как же зло то, что желает благаго? Как, будучи злом, материя рождает и питает природу? Ибо зло, будучи злом, ничего не рождает или питает или что-либо производит или сохраняет!

«Если же скажут, что (материя, — А. К.), хотя и не производит зло в душах, но увлекает их (ко злу, — А. К.), как будет истинно это? Многие из них (душ, — А. К.) взирают к Благому, а как же этому быть, (если) материя всячески таковые (души, — А. К.) ко злу увлекает? Тем же не от материи зло в душах, но от бесчинного и грешного побуждения.

«Если же скажут и так, что (души, — А. К.) последуют материи, а материя, (сама) не будучи существенной, необходима (для того), что само собой не может осуществиться, (то) как зло необходимо или же необходимость зла?»<sup>35</sup>

Как видно из приведенного текста, Псевдо-Дионисий многосторонне рассматривает проблему благодати материального. Он доказывает, что зло не в материи, приводя к противоречию платоновскую натурфилософию, провозгласившую материю бескачественной и «не сущей» (τὸ μὴ ὄν). Ибо если признать материю за «не сущее», то она и не благо и не зло.

Псевдо-Дионисий далее обращается к натурфилософии Аристотеля, придавшей материи некоторую существенность как положительной потенции (δυναμικόν) эмпирического мира. Он показывает, что с этой точки зрения материя причастна благому.

По Псевдо-Дионисию, мир, как наполненный богом, наполнен благом (по тенденции, заложенной в философии Псевдо-Дионисия, эту фор-

<sup>35</sup> «Но ниже многословущее в вещи зло, якоже решя, поже вещь и бо и та красоты и доброты и вида имат причястие. Ащели сих кроме вещь по себе не качествена ес и невидовна, како творит что вещь, яже ниже еже страдати мощи по себе имущи? Инако же како вещь зло? Аще бо убо николико есть ниже благо, ниже зло. Ащели же некако суще, сущаа же все от благаго — и сия от благаго убо будет. И или благо злу творительно или зло, яко от блага суще — благо... Ащели же нужно глаголят вещь к исполнению всего мира, како вещь зло? Ино бо зло и ино бо нужно. Како же благый от злаго приводит некаа к бытию или како зло, еже благаго требуй?»

«Како же рождает и питеет естество вещь зла сущи? Зло бо, поже зло ни единого есть рождалено или питателно или отнуд творително или спасително? Ащели же рекут тои убо не творити злобу в душах, привлачите же тех — како будет се истинно? Многья бо их в благае зрят а паче како быс се вещи всеко та в зло влекущои? Тем же не от вещи в душах злое, но от безчиннаго и съгрешна движения. Ащели же и се рекут вещи всеко последовати и нужна нестателна вещь иже собою утврждатися не могущих, как зло нужно или еже нужно — зло?» (рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, лл. 176 об., 178, 178 об.).

мулу следовало бы представить в обратном порядке, т. е. мир, как наполненный благом, наполнен богом).

Зла в мире нет. Бывает оскудение блага, и это воспринимается нами как зло. Наполненный благом мир тем самым наполнен любовью и красотой. Так ведет нить своей философии Псевдо-Дионисий. Его вывод: мир прекрасен во всем, что ни есть в мире.

«Так же, — читаем у Псевдо-Дионисия, — как перебирая руками светлую цепь, идущую от верха небес и спускающуюся в наш мир, кажется нам, что мы ее низвлекаем, а на самом деле не ее, находящуюся между горним и дольным низвлекаем, а сами возводимся к высочайшему, полному сияния и блеска лучу. . . (так) прежде всего надо творить молитву, предпочтя ее богословию, не (чтобы этим) привлечь сущую везде и нигде силу, но себя ей вручить и соединиться (с нею) призыванием и памятованием божественного».<sup>36</sup> Человек Псевдо-Дионисия обладал великими духовными силами, способными возвести его к такому пределу совершенства, где он соединялся с богом. Светлой цепью, протянутой от божественного к мирскому и возводящей мирское к божественному, была любовь. Ее составляли пять нижущихся друг за другом звеньев. Но обратимся к Псевдо-Дионисию: «Любовь — божественную ли, либо ангельскую, либо духовную, либо животную, либо природную, назовем некоей соединительной и охватывающей силой, подвижущей высоких на заботу о меньших, равночинных, в свою очередь, к сообщению друг с другом и обращающую низших и меньших к лучшим и превышающим».<sup>37</sup> Любовь естественная, как разъясняют Псевдо-Дионисий и его комментатор Максим Исповедник, это — стремление неодушевленной природы, направленное к сохранению своего бытия. Так камень сопротивляется удару молота, выявляя таким способом стремление существовать. Это стремление, как бы выступая из самого себя, касается животной любви, «чувственного любления без ума». Чувственная любовь в своем высшем развитии достигает сознательной, подлинно человеческой любви. Последняя, одухотворяясь, достигает той степени совершенства, на которой она из разумной становится духовной, ангельской. Наконец, ангельская чисто духовная любовь сопредельна с божественной. Так протягивается между божественным и мирским единая цепь любви, состоящая из пяти звеньев.

В этом своем учении Псевдо-Дионисий не был оригинален, по крайней мере в основной идее его. Учение о божественном Эросе принадлежит, как хорошо известно, Платону, который пытался цепью любви и красоты связать его же философией разорванные миры идеального и чувственно-эмпирического. Особенностью учения Псевдо-Дионисия является то, что он пытался спасти божественный Эрос Платона от угрожавшего ему и по бедно развивавшегося христианства. Псевдо-Дионисий пытался внести в христианство это платоническое учение и сделал глашатаем божественного Эроса самого апостола Павла: «Множеству (людей) непонятно наиме-

<sup>36</sup> «... якоже аще многосветлой узе от небесного края повешенной до-зде же сходящей и присно тоя напред руками поеманием дръжащесе низвлеци убо ту мнимся. Истинная же не сводим ону горе же и доле посред (слово «посред» на полях, — А. К.) бываемую, но сами мы възводимся к высочайшим многосветомных луч зарем . . сего ради и прежде всего и паче же богословия молитву начинати должно ес, не яко привлачашним яже везде сущая и нигде же силу, но якоже божественными памяти и призываним нас самех вручащся и съединеаще» (рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, л. 122 об.).

<sup>37</sup> «Рачительство, любо божественное, любо аггельское, любо разумное, любо душевное, любо естествоное, речем, съединительная нека и съдержателная да разумеем силу, яже убо высокаа подвижууя на промысл менших, въкупочиннаа же паки в причастное друг друга имательство и при последних (на полях «меншаа к лучших», — А. К.) и превышележащих обращению» (рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, л. 151 об.).

нование бога как простоты любовной, — говорит Дионисий, явно полемизируя с христианскими противниками платонизма, — судя по себе, (они понимают это) телесоподобно и разобщающе, что не есть истинная любовь, но кумир или, лучше, отпадение от истинной любви. Ибо непонятны для многих простота и единство божественной любви... Божественная любовь — это есть истступительная (преизбытокствующая, — А. К.) сила, которая (нас) не оставляет в любви к самим себе, но (обращает) к (другим) любимым, указывая тем, кто выше, заботиться о меньших, равным — взаимно держаться друг друга, а меньшим — божественно направляться к первым.

«Сего ради великий Павел, будучи одержим божественной любовью и приобщившись к ее истступительной силе, сказал божественными устами: „Это не я живу, — живет во мне Христос“. Поистине, как сам и говорил бог, (так) и живет не своей, но жизнью любовной, весьма усладительной». Но сила любви превышает самого бога. «Осмелюсь же ради истины сказать и то, что сам всего виновник в благе и красоте любви ко всему, по безмерию любовной благодати выступает сам из себя и влечется в сущее всеми промыслами и неким образом благодатью, любовью и страстью и от всяческого превосходства ко всем сходит по истступительной, пресущественной, не отходящей от него силе».<sup>38</sup>

В согласии ли с буквой Псевдо-Дионисиева учения или в отход от нее, но все изложенное им о божественном Эросе позволяло заинтересованному читателю угадывать в подтексте формулу: «Все во мне и я во всем».

Мы указали на некоторые существенные идеи в учении Псевдо-Дионисия Ареопагита, пользуясь пространными выдержками из его сочинения «О божественных именах». Античный философский пантеизм, сказавшийся в сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита, античные принципы нравственной свободы и естественной меры у других церковных писателей раннего средневековья (их в большей или меньшей мере повторяет и Псевдо-Дионисий Ареопагит), — могли ли они служить материалом для выработки гуманистических идей? В каком отношении к этим источникам стоит западная гуманистическая мысль? В каком отношении к ним стоит русская общественная мысль XV—XVI вв.?

### III

Сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита были возрождены западными гуманистами. Имя его, в одном ряду с Платоном, Аристотелем и Плотинем, вошло в сочинения Марсилиа Фичино и Джованни Пико дела Миран-

<sup>38</sup> «Множеству не вместившу еже единовидное рачительнаго богоименования искрвине (искрвнии = *πρὸς* — «приближаться», «подходить», «находиться близ») себе в частно и телесоподобное и раздельное пользвошас еже нес истинно рачительство, но кумир или паче отпадение истиннаго рачительства. Невместимо бо ес множеством единствѣнное божествнаго и единаго рачительства. Ее же и иступително божественно рачительство, не оставяе самех себе быти рачителе, но рачимых и являеть яже убо превышаа промысла бывше мѣнших и вѣкупо сѣставнаа друг друга сѣдрѣжання и яже мѣншаа к прѣвным божествнейшааго обраѣщения. Сего ради Павел великий в одрѣжании божественнаго быв рачительства и иступительнаа его силы приобщився божественными усты: „живу аз, рече, не к тому, живет же во мне Христос“, яко истинне рачител и иступителне, якоже сам глаголет богови и не свою живе, но рачителеву жизнь, як zelo любовная.

«Сѣметелне же и о сем истине рещи, яко и сам иже въсех виновны добрым и благом въсех рачительством, безмерна ради рачительнаа благодати въне себе бываает иже в сущаа въсе промыслени и образом неким благодатию и любовию и рачительством привлачитсѣ и от паче въсех и всех изряднѣства к еже въвсех сѣходит по иступительной пресуществной силе неотходной его» (рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, лл. 149, 149 об., 150).

дола, виднейших теоретиков и деятелей итальянского гуманизма XV в. Наибольшее внимание переводу сочинений Псевдо-Дионисия и комментированию их уделил Марсилий Фичино, но и Мирандола называл Псевдо-Дионисия (который был для него Дионисием Ареопагитом) «божественным человеком» и в «De Ente et Uno», пусть и с большим преувеличением, утверждал, что Дионисий Ареопагит «выше» Платона и Аристотеля.

Мы последуем за Марсилием Фичино в его комментариях на книгу Псевдо-Дионисия «О божественных именах». Опираясь на это сочинение Псевдо-Дионисия, Марсилий Фичино развивал свое гуманистическое учение.

В центре гуманистических идей и всей идеологии Возрождения стояло приятие жизни и утверждение жизни как высшего из возможных, абсолютного блага. Фичино пересказывает Дионисия: «Кроме того, не тело является причиной пороков, сосредоточенных в душе; отсюда ясно, что даже вне тела может возникнуть испорченность, как например, у демонов.

«Вот что является злом для ума и души: слабость, не способная следовать за собственным благом, и падение».<sup>39</sup>

Пользуясь этим положением как отправным, Марсилий Фичино развивает следующее: «Некоторые древние называли материю злом, может быть, думая, что она — чистое зло, начало (всех) зол.

«Дионисий опровергает это так: материя мыслится как или принявшая некую форму или лишенная всякой формы; если она приняла некую форму, то она сделалась уже способной к добру; если она лишена формы, то вследствие (этого) отсутствия формы, явно не способного к действию, она ничего не может осуществить, (следовательно), не может быть названа началом зла. И она даже не может испытывать никакого зла».<sup>40</sup>

Марсилий Фичино, вслед за Аристотелем и Дионисием Ареопагитом, значительно ограничивает платоновское определение материи как некоей пустоты, полого пространства, в котором разворачивается творящая энергия вечных идей. Он, конечно, не может признать в материи вечной сущности, первопричины всего существующего. Он ищет какую-то «среднюю» позицию в этом основном философском вопросе и находит ее в Дионисиевском толковании материи как необходимости. «Итак, — пишет Фичино, — она (материя, — А. К.) должна быть названа чем-то средним между добром и злом, а именно „необходимым“, так как природа необходимого, как и природа материи, всегда возвращается к другому, обратно к благу. Необходимое любым способом устремляется к благу, поскольку оно избирает (нечто) полезное и направленное к определенной цели. Это свойство необходимого представляется чуждым злу. Отсюда ясно, что материя — не зло, потому что самое благо устроило материю для создания как можно большего числа благ. И сама (материя) естественно и неизбежно стремится к формам добра, она, как в „Тимее“ говорит наш Платон, мать и кормилица всего порожденного, беспорно лучшего».

Однако принятие материи как необходимости, как «матери и кормилицы всего порожденного» (ср. не только у Платона, но и у Дионисия: «како же рождает и питает естество вещь, зла суще?»), служит у Фичино предпосылкой для оправдания материального начала в человеке, ибо человек является целью гуманистической философии Фичино. И для этого привлекает он Дионисия Ареопагита, комментируя тезис Дионисия «Зло в душе не от материи, которая создавала бы зло или притягивала душу». «Те, которые думают, — говорит Фичино, — что материя порождает некое зло

<sup>39</sup> Marsilii Ficini florentini, opera omnia. Parisiis, MDCXLL, tomus secundus, стр. 61 (В дальнейшем: Marsilius Ficino).

<sup>40</sup> Marsilius Ficino, стр. 61.

в душе, вынуждены немедленно признать, что материя не лишена формы, а облечена в некие формы, при помощи которых может нечто породить, и, следовательно, душа телесна, если она может быть создана или разрушена чем-то телесным. А это, вне сомнения, ложно. Нет недостатка и в таких, которые измышляют, что материя неизбежно влечет ко злу. Они немедленно опровергаются тем, что они представляют некую силу самой материи, конечно, не имеющей никакой силы; часто души, даже и против желания тела, обращаются к бестелесным благам». <sup>41</sup> Для Фичино, воспитанного в духе античных натурфилософских понятий, материя представлялась пассивной. Исходя из этого представления о материи, Фичино противопоставляет пассивности материи активность души, пользуясь этим как доказательством против «измышляющих», что «материя неизбежно влечет ко злу». Он пользуется античным учением о нравственной свободе, или, иначе, учением о самовластии души: «Третье мнение, созвучное платоникам, что есть два начала, вызывающие изменения: одно — активное, т. е. душа, начинающая свои изменения из самой себя; другое начало пассивное, т. е. материя, способная принимать различные формы, (нечто) необходимое, подчиненное формам, способным изменяться. Всемирный закон таков, что душа, входя в сношения с материей, постоянно полная суетных дел, чаще сама направляет свой путь от неизменного блага к благам переменчивым. А такое обращение — грех и зло, хотя материя и не принуждает к этому. Это всемирный закон часто так приравнивает одни обстоятельства к другим. Поэтому не называя дурной природу материи, если ты признаешь ее необходимой в мире». <sup>42</sup> Ссылаясь на «мнение, созвучное платоникам», как на источник, Фичино высказывает принцип самовластии души, дважды называя его «всемирным законом». Дело в том, что именно этот принцип был положен гуманистами в основу их учения о независимости, свободе и достоинстве человека.

Новое учение о человеке, разработанное гуманистами и отметившее собой целую культурную эпоху, определило и другую теорию гуманистов — их теорию о благе и любви как всемирном законе. Гуманисты, подчеркившие со всей энергией, на какую только были способны, значение индивидуальности, понимали под индивидуальным человеком не бесстрастного самосозерцателя, а человека общественно активного.

По ставшей классической характеристике Энгельса, люди Возрождения «почти все живут в самой гуще интересов своего времени, принимают живое участие в практической борьбе, становясь на сторону той или иной партии, и борются кто словом и пером, кто мечом, а кто и тем и другим вместе. Отсюда та полнота и сила характера, которые делают их цельными людьми». <sup>43</sup> Из общественных интересов гуманистов вытекало их учение о благе, любви, единении. О любви как универсальном принципе бытия много пишет и Марсилиус Фичино, привлекая сочинения Псевдо-Дионисия и на этот раз. Фичино переводит: «Говорим ли мы о любви божественной, или ангельской, или умственной, или душевной, или природной, мы станем подразумевать некую силу, объединяющую и сливающую, побуждающую высших заботиться о низших, находящихся на одном положении помогать друг другу; силу, призывающую низших обратиться к высшим». <sup>44</sup>

Фичино определяет любовь как силу союза и единения: «Когда учитель Дионисий вместе с Иерофеем называют любовь силой, я понимаю (под

<sup>41</sup> Marsilius Ficino, стр. 61.

<sup>42</sup> Marsilius Ficino, стр. 61. (Здесь и ниже разрядка моя, — А. К.).

<sup>43</sup> Ф. Энгельс. Диалектика природы. Госполитиздат, 1952, стр. 4

<sup>44</sup> Marsilius Ficino, стр. 49.



этим) сильное внутреннее движение, направленное к единению и слиянию. Что значит объединять, связывать и сливать воедино, мы изложили выше. Он насчитывает в свое время пять видов любви». <sup>45</sup>

Особенно теплые слова находит Фичино для любви природной: «Пятый вид любви (представлен) в природе, то есть или в здоровой силе какой-либо души, или в некоей известной способности всякого тела, где бы то ни было и повсюду, в соответствии с (его) силами, присоединяющей (к нему) нечто подходящее. Отсюда происходит и любовь голодного к пище и любовь жаждущего к питью, любовь листьев и цветов к теплу, корней к влаге, гладкого к круглому, магнита к железу, огня к воздушной стихии и маслянистому». <sup>46</sup> Любовь универсальна, как самая жизнь. «Наконец, — заключает Фичино, — если удалить из мира любовь, ни высшие не будут заботиться о низших, ни низшие не будут поручать себя высшим, ни находящиеся на одном положении не будут помогать друг другу». <sup>47</sup>

Приведенные тексты из Марсилия Фичино не дают представления о всем объеме, в каком сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита были привлечены Фичино в качестве источника для развития им своих гуманистических идей. Но и они позволяют судить о значении сочинений Псевдо-Дионисия для знаменитого учителя Мирандолы и о направлении, в котором Фичино развивал идеи Псевдо-Дионисия.

Ссылки, сделанные нами на комментарии Фичино к книге «О божественных именах», избавляют нас от необходимости приводить рассуждения Мирандолы, связанные с идеями Псевдо-Дионисия. Но один факт заслуживает быть отмеченным.

Следование идеям Псевдо-Дионисия было небезопасным и вызывало нарекания со стороны католической церкви. Мирандоле приходилось отстаивать подлинность и правоту автора ареопагитских сочинений, тем самым отклоняя от себя подозрения в религиозном вольномудстве. «... он был вернейшим учеником Павла в вере Христовой...», — писал Мирандола, — бог через апостола своего привел Дионисия к тому, что он признал истину, последовал за ней и обрел венец мученика за веру Христову. Об его учености много говорил Григорий и папа Мартин в римском соборе, созванном против еретиков. Дамаскин и многие другие превозносят его в самых высоких похвалах; книги его, скрытые еретиками, долгое время не были известны верующим». <sup>48</sup> В действительности же не еретики, а именно католическая церковь скрывала сочинения Ареопагита от массы верующих.

Но Псевдо-Дионисий Ареопагит, возрожденный западноевропейскими гуманистами, был замечен (и задолго) до западноевропейских гуманистов на Востоке. Шота Руставели в «Витязе в тигровой шкуре» упоминает Дионисия и поэтически раскрывает его философию:

Мудрый Дивнос открывает дела скрытого исток:  
Лишь добро являет миру, а не зло рождает бог,  
Злу отводит он мгновение, а добру — пространный срок,  
Ввысь подъяв его истоки, где нетленности порог. <sup>49</sup>

Переводчик Шота Руставели, профессор Ш. Нуцубидзе, он же автор очень интересного исследования «Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита», в следующих словах оценивает значение ареопагитских идей в культурной истории Грузии XII—XIII вв., и в частности в творчестве Руставели:

<sup>45</sup> Marsilius Ficino, стр. 49.

<sup>46</sup> Marsilius Ficino, стр. 49.

<sup>47</sup> Marsilius Ficino, стр. 49.

<sup>48</sup> Opera omnia Joannis Pici Mirandulae... Basileae, MDLVII, стр. 306.

<sup>49</sup> Шота Руставели. Витязь в тигровой шкуре. ГИХЛ, М., 1941, строфа 1494.

«...если ареопагитский неоплатонизм является идеологическим базисом грузинского ренессанса, то философская поэма Руставели „Витязь в тигровой шкуре“ дает адекватное поэтическое восприятие идей Псевдо-Ареопагита».<sup>50</sup>

Философские идеи Псевдо-Дионисия Ареопагита были фактом мирового культурного значения. И прежде всего для развития идеологии гуманизма.

#### IV

Характер и цели использования патристики в православной церкви не есть критерий отношения к патристике со стороны древнерусского читателя. Интересы церкви и общества не совпадали и в этом пункте. Поэтому, если согласиться с А. С. Архангельским в том, что переводы патристических сочинений были «любимым и главным»<sup>51</sup> материалом для чтения в древнерусском обществе, то следует либо отождествить вкусы, запросы и интересы древнерусского читателя с церковными, либо понять, что древнерусский читатель удовлетворял в патристике отнюдь не одни конфессиональные интересы.

Понятие мудрости и науки не было в сознании русского общества XIV—XVI вв. отдифференцировано от религии, так же как, например, и у самых образованных и ярких деятелей итальянского гуманистического просвещения XIV—XVI вв. Грамота едва ли не понималась как Писание, т. е. как писание с большой буквы, как священное писание, а не просто искусство чтения и письма. Но этот факт имеет двустороннее значение. Люди всегда живут интересами жизни. Религиозное восприятие мудрости и науки было возможно потому, что и в самой религии искали науку и мудрость жизни, не жизни метафизической, а науку и мудрость насущного человеческого бытия.

Для древнерусского общества Афанасий Александрийский, Василий Великий, Григорий Назианин, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, а также и Аристотель, и Платон, и Фалес, и Демокрит, и Зенон — это не два ряда имен, это один ряд. В древнейшем из сохранившихся списков «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского (1263 г.) имеется заголовок, надписанный не экзархом, а всего скорее русским читателем XIII в.: «Шестоденье съписано Иоанном пресвитером экзархом от св[ятого] Василия, Иоана, и Сеурияна, и Аристотеля философа, и иных...».<sup>52</sup>

Тот факт, что в древней Руси Иоанну Дамаскину приписывалось такое произведение, как «Повесть о Варлааме и Иоасафе», показывает, как расширительно понимались патристические произведения. Псевдо-дамаскины, псевдо-златоусты и иные «псевдо» — это не случаи, а явление в древнерусской письменности. Так, под именем Златоуста ходило на Руси (с XV в.) сочинение «Кояя дела вины быхом самовластнии...». Оно полностью приводится А. С. Архангельским в IV выпуске «Творений отцов церкви в древнерусской письменности». Среди сочинений Златоуста этого сочинения нет. Псевдо-Златоуст, о котором мы говорим, посвящен теме о нравственной свободе и воспроизводит христианское переложение этого античного учения:

«Ты бо не тогда раба си приязнива твориши, егда бо связан во оковех дръжиши. Но егда он своею волею принят и любит тебя и сам бо не хотел бы того. Да раба связав дръжиши, но сам он зло сотворит безумием

<sup>50</sup> Ш. И. Нуцубидзе. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942, стр. 51—52.

<sup>51</sup> А. С. Архангельский. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. ЖМНП, 1888, № 7, СПб., стр. 1.

<sup>52</sup> А. С. Архангельский. Творения отцов церкви..., стр. 28.

своим». Псевдо-Златоуст хочет этим примером указать на свободу выбора человеком своих поступков: «Самовластна бо богом сотворени есмы, или спасемся или погубнем волею своею». Псевдо-Златоуст выясняет соотношение между природными инстинктами и сознательной волей человека, указывая на преобладающую силу последней: «Мнози бо глаголют: родом есма гневливии, или блуднии, да не можем удръжати себе». Но это Псевдо-Златоуст отвечает просто и остроумно: «Рци ми убо: аще будеши крадый или блуд творя, узре кого грядуща, не речеши родом есмь, но вскоре отбегнеши и престанеши злое творя».<sup>53</sup>

Этот маленький этико-психологический трактат, воспроизводивший в христианской форме античные этико-психологические понятия, ни в современном ему обществе, ни позднее, и так чуть ли не до самого А. С. Архангельского, не вызывал сомнений в подлинности авторского имени, которое он носил.

Наконец, тот факт, что и на Западе сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита тысячелетие существовали под именем ученика апостола Павла, пока Лоренцо Валла не высказал убедительных предположений в фиктивности этого имени, самый этот факт показывает, как поздно в общественном сознании была проведена граница между философией и богословием. Но это совсем не значит, что философия только то и делала, что ходила в служанках у теологии. Это значит прежде всего, что философская мысль развивалась в средние века в богословской форме, а нередко даже и не в богословской форме, а всего лишь под богословским названием.

В этом отношении исключительно интересно послание Юрия Крижанича царю Федору Алексеевичу. В этом послании Крижанич предлагает царю перевести Аристотеля, мотивируя свое предложение тем, что с в я т о т е ч е с к и е сочинения не рассмотрели темы о «гражданской и царской премудрости». Юрий Крижанич считает этот факт пробелом в святоотеческих сочинениях, тем самым показывая, какое обширное значение придавали патристике, полагая, что «гражданская и царская премудрость» является подлежащей патристике темой. Впрочем, Крижанич не возлагает на отцов церкви ответственности за этот пробел. «Чесого же ради, — спрашивает Крижанич, — отцы святии сего толико потребнаго ведания не возвестиша?». И отвечает: «Вина есть явственна: не восхотеша бо дела перделывать деланнаго. Еллинстии бо философы преобило о той мудрости написаша, паче же Аристотель то политичное учение тако светло подробно изъясил есть и разсудил, яко ничтоже может вящши вещей ни желати, ни просити, глаголет же во всей политике тако к х р и с т и а н с к о м у б л а г о ч е с т и ю согласно и прилично, яко ни сами святии отцы не быша возмогли в сем предложении вящшии правды, ни лучшего учения предати».<sup>54</sup> В глазах Крижанича святоотеческие произведения просто и прямо продолжали античную философию и в такой мере, что включение аристотелевских произведений в круг святоотеческой литературы представлялось чем-то само собой разумеющимся.

Для Крижанича отличие Аристотелевых сочинений от святоотеческих сводилось не столько к содержанию, сколько к тому, что имя Аристотеля не было канонизировано, подобно именам отцов церкви.

Вот что предлагал Крижанич: «За то нимало еллинских писаней оставил и Аристотелево имя извергл бы, написал бы же на книгах Григория Богослова имя, никто же бы от благочестивых мог от того соблазн прияти,

<sup>53</sup> А. С. Архангельский. Творения отцов церкви в древнерусской письменности, IV. Казань, 1890, стр. 114—115.

<sup>54</sup> Послание Крижанича царю Федору Алексеевичу. Известия и ученые записки Казанского университета, 1865, вып. 1, стр. 16—17.

но паче всяк (о пременении имени неведый) без сомнения бы те книги приял яко добры, и яко Богослова благочестие и премудрости творение».<sup>55</sup> Предложение Крижанича царю Федору Алексеевичу сделано не без доли лукавства — это попытка обмануть несложным маневром бдительность церкви. Но не в этом историко-культурное значение факта. Самый маневр, предлагаемый Юрием Крижаничем, свидетельствует о глубоко укоренившемся и до петровских времен дожившем сознании, объединявшем в понятии мудрости античное наследие, как и святоотеческие произведения, и видевшем в мудрости, на каком бы языке она ни говорила, чье бы имя ни носила, единую развивающуюся божественную и человеческую, человеческую и божественную Правду. Это устанавливаемое памятниками отноление древнерусского общества к мудрости само по себе является философским и гуманистическим. Оно дополняется сложившимся в XIV—XV вв. на Руси учением о Правде, крупницы которого, рассеянные по многим источникам нашей письменности, давно пора собрать вместе. Это учение увенчивают в XVI в. прекрасные слова Феодосия Косого: «Все люди одно суть у бога, и татарове, и немцы, и прочие языки!».

Когда Юрий Крижанич предлагал царю Федору своего Псевдо-Григория Богослова, он, может быть, руководствовался не только соображениями, которые изложил царю, но и опирался на фактические прецеденты. В древней русской письменности, в самом деле, имеется Псевдо-Григорий Богослов, а именно: «Разумения единострочныя Григория Богослова», которые есть не что иное, как изречения из комедий Менандра. Если однажды был назван Григорием Богословом Менандр, то, и в самом деле, почему в другой раз не назвать Григорием Богословом Аристотеля?

Вопрос о том, где произошла замена имен в случае, когда Менандр был выдан за Григория Богослова, на русской ли почве или на греческой, остается открытым. По мнению М. Н. Сперанского, эта замена произошла в Греции. Это было бы тем более характерно в интересующем нас отношении. Если на родине Менандра возможно было существование его изречений под псевдонимом Григория Богослова, то, следовательно, были точки, сближавшие этих двух авторов. Так именно и считал М. Н. Сперанский. Он пишет: «Григорий Богослов, воспитанник классических преданий и античной школы, совмещал в своей деятельности и то и другое культурное течение, являясь не только одним из первых столпов христианской литературы, но и одним из последних по времени представителей античной художественной мысли и формы: он один из немногих христианских писателей, которого как поэта высоко ставила и нехристианская литература. На почве таких настроений эпохи, на почве „нейтральной“ морали первых веков христианской письменности, взаимодействие между античным памятником такого особенного характера, каков Менандров монотих, и писанием полуантичного писателя Григория вполне понятно».<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Послание Крижанича царю Федору Алексеевичу, стр. 16—17.

<sup>56</sup> М. Н. Сперанский. Переводные сборники. . . , стр. 411—412. Влияние Григория Богослова, этого «полуантичного писателя», как его называет М. Н. Сперанский, на русскую культурную мысль обнаруживается и за пределами философской и религиозной области. Оно прослеживается, между прочим, и в русской исторической повести XVII в. В известном описании весенней природы Катырева-Ростовского, проникнутом гуманным искренним чувством, встречаются строки из нашего «полуантичного писателя»:

Катырев-Ростовский

Тогда ратай ралом погружает и сладкую бразду прочертает и плодотвора бога на помощь призывает. . . (А. Н. Попов. *Изборник. М., 1869, стр. 297*).

Григорий Богослов

Ныне ратай рало погружает, горе взирая и плодотвора призывая, и к яру приводится вол орный и прочертает сладкую бразду и надеждами веселится (Григорий Богослов, *Творения, ч. IV. М., 1889, стр. 121. Русский перевод*).

Церковь не всегда умела различить, что соответствовало ортодоксальным взглядам и что противоречило им. Долгое время она с суеверным почтением относилась к патристике и то, на чем стояло имя того или иного отца церкви, было для нее свято. Это отношение к патристике было решительно пересмотрено русской православной церковью с той поры, как в борьбе с ересями XIV—XVI вв. стало складываться русское православное богословие, в первую очередь обличительное, а вслед за ним и догматическое. Поздний, но яркий пример церковной обработки патристического сочинения составляет рукопись «Диалектики» Иоанна Дамаскина, XVII в., (№ 16), из Соловецкого собрания. В этой рукописи имеются отрывки из 2-й и 3-й глав «Диалектики» Дамаскина. Дамаскин (параграф «О мысли») говорит, что тот, кто не обладает мыслью, шествует как бы во тьме, и он решил поэтому, «всяческий разум елика сила сократив, в настоящей написати книзе. Тем же источник разума да нарицается сия книга».<sup>57</sup>

Дамаскин далее сообщает: «Реку же бо, убо мое, якоже рех, ничесоже. Посеяние же есть святых великих божественных и премудрых людей, избрана совокупив сложу».<sup>58</sup> После этих слов Дамаскин начинает: «Лучше убо первие разумети абие что есть философия».<sup>59</sup> Но с этих слов и обрывается сочинение Дамаскина. За ними крупными буквами следует киноварный заголовок: «О философии внимай разумно, да не погресиши», которого в сочинении Дамаскина нет. Этот заголовок относится к следующему, вставленному в «Диалектику» отрывку: «В посте, и в жажде, и в воздержании, и в чистоте, и целомудрии, и во упразнении, и в безмолвии, и в болезни, и труды, и молитвами, и слезами, и со страхом божим начало положим. Философия — любомудрие по словенскому толкуется языку. Философия божие дело есть, и мысль непрестанная к богу».<sup>60</sup> После этих слов возобновляется текст Дамаскина (из третьей главы «Диалектики»), неоднократно прерываемый вставками. Среди них, например, такая: «Утай же ся философии, и философствуй, да соблюдает тверде и добре православную веру Христову и божественная его заповеди и всегда угодная ему да творит, пребывая выну в чистоте душевной и телесной. Аще ли обленится философствуй, постраждет изступление ума и бывает скотен и зверообразен и вес плотян. От плотского же мудрования и от растлена[го] жития ереси составишися».<sup>61</sup> Это, как мы указали, памятник XVII в. Мы можем сослаться на памятник, встретившийся нам в рукописи последней четверти XVI в. Это — неизвестное и никогда не публиковавшееся в литературе «Сказание о книзе святаго Дионисия Ареопагита во истинну философии священной и божественной». Текст, следующий за этим заголовком, приводится: «Понеже мнози недоумеваютс[я], яже о книзе святаго Дионисия ради богосоловия того глубины и смущающес[я] и унывающе и глаголюще: „никто ж[е] может яж в святем Дионисии разумети писаннаа“. К ним же достоит рещи: „которое делание духовное или телесное может исполнитис от небрежения или лености или тщеславия?“. В злохитру бо реч[е] душу не внидес премудрос[ть]. Но яве убо с божиею волею, смиренномудрием прошение купно стяжати преж[е] и стрывати двери премудрых, а не богатых тщетне и убо упразднимес[я] и разумей як[о] аз есмь бог. И яже о Господи и того помощию у дверей разума предстояти и еж[е] отверзенме дверем чрътога получитьи просяще.

<sup>57</sup> Рук № 16 Соловецкого собр. в ГПБ, л. 334 об

<sup>58</sup> Рук № 16 Соловецкого собр. в ГПБ, л. 334 об

<sup>59</sup> Рук № 16 Соловецкого собр. в ГПБ, лл 334 об—335

<sup>60</sup> Рук № 16 Соловецкого собр. в ГПБ, л. 335.

<sup>61</sup> Рук № 16 Соловецкого собр. в ГПБ, л 336 об

«Двери убо суть писм[ен]а. Внятрѣне же дверей чрътога съкровеннаа в нем мыслией неизреченнаа доброта истиннаг[о] духа.

«И тако благопождателне тлъцем и прочтем елико возможно многиши и таковое скровище разума копающе обрящем и богатства его насладимся. Всяк бо просяй приемлет и ищай обрящет и тлъкущему отвѣрзаетс[я]. И тогда аще с чистым и смиренным сердцем, вся предреченнаа может в книзе сей разумети. А щели ж кто всуе прочитает и с неверием, не ползы ради душевныа, но ищя словес дабы друга препрети и дабы себе иног мудрейши показати и дменем гръдости шатався отвсуду, таковой ничто ж полезно обрящет, токмо себе прелщати начинается. И паки: премудрос[ть] плотскаа — смерть глаголетс[я].

«К сим ж, аще хошеим известно разумети сию книгу, известно прочти Моисеовы книги пят и другаа по сих: и пророческиа книги, и откровение Иоанна Богослова, и грановныа Логисеи, и Небеса и прочаа и вкратце рещи вес закон ветхий и новый известно прочтет обрящеши вся откровенна. Аминь».<sup>62</sup>

Назначение «Сказания» состояло в том, чтобы, с одной стороны, открыть доступ к книгам Ареопажита для недостаточно подготовленных к ним читателей, а с другой, — предупредить против религиозного вольномыслия, для которого Ареопажит мог служить источником. Предупреждение против тех, которые читают Ареопажита, «ища словес дабы друга препрети», являлось обобщением практики.

Сочинения Псевдо-Дионисия Ареопажита возбуждали свободную мысль не только в конце или, может быть, во второй половине XVI в., когда появилось «Сказание» о его книгах. Наиболее содержательным и страстным временем литературной истории сочинений Псевдо-Дионисия Ареопажита на Руси был, по нашему мнению, конец XV—начало XVI в., когда Ареопажитом пользовались, как мы знаем из послания Геннадия к ростовскому архиепископу Иоасафу, новгородские вольнодумцы и когда писцы Геннадия размножали списки Ареопажитских сочинений, рассылая их по монастырям и вооружая деятелей православия. Как использовали новгородские вольнодумцы сочинения Псевдо-Дионисия? Зная по другим фактам повышенный интерес новгородских вольнодумцев к гуманистической культуре, справедливо будет предположить, что они разрабатывали Псевдо-Дионисия в круге тех идей, которые мы отметили у Марсилиа Фичино и Дживованни Пико дела Мирандола.

Что в начале XVII в сочинения Ареопажита вызывали у русских читателей, хотя и отнюдь не еретически настроенных, ассоциации, близкие Фичино и Мирандоле, это мы достоверно узнаем по рукописи сочинений Ареопажита из Пискаревского собрания (№ 228/45).<sup>63</sup> Поля ареопажитских сочинений в этом списке усеяны глоссами.

По нижним полям на листах рукописи идут киноварные резюме

Вот резюме на развороте лл. 191 об.—192: «Разумий, яко плот[ь] несть вещь зла, понеже егда душа от плоти разлучится, тогда ни благаго не можем сотворити, ни злаго».

На лл. 206 об.—207: «Зде разумей, яко нужна вещь тела наше[го], яко соисполнительница миру».

На лл. 212 об.—213: «Разумей, яко грех не составен в нас, но от невнимания приходит к нам и слабости».

<sup>62</sup> Рук № 182 собр Егорова в ВБЛ, л 1—1 об.

<sup>63</sup> В собраниях ВБЛ.

На лл. 213 об. — 214: «Зде разумей о самовластии человеческом: изгнав от самовластия всяку неволю вводит самоизвольное. Да будет, рече апостол, благое твое по воли».

На л. 202 об.: «Разумей, яко по улишении благаго бывает злое».

На л. 208: «И яко вещь есть в нас некаа тело от земли создано нест[ь] зло».

На л. 209: «Человек есть животно словесно, мертвено, ума и художества приятно».

К последнему приведем написанное (другой рукой) на л. 177 об. той же рукописи. В тексте под заголовком «Сия припис иных зводов» встречается фраза, помещенная на полях л. 209, но в следующем контексте: «По внешних философех сице лежит о человеце: человек животно словесно, мертвено, ума и художества всякого приятно». К этому на поле л. 177 об. глосса: «Разумей: внешнии философи недоразумеша о том, что ес в нас душа безсмертна».

Эти приписки, как уже было сказано, сравнительно поздние. Однако существуют и значительно более ранние приписки. В первом среди имеющих в русской письменности, киприановском списке Ареопагитских сочинений содержится множество глосс, сделанных рукой самого Киприана. Этим глосс нет у Псевдо-Дионисия Ареопагита, нет их у комментатора Псевдо-Дионисия — Максима Исповедника, нет их у позднейшего толкователя Псевдо-Дионисия — Пахимера.

Глоссы эти могли бы принадлежать монаху Исайе, переводчику Ареопагитских сочинений. Однако глоссы, написанные рукой Киприана, рассчитаны именно на русского читателя. Невозможно представить, чтобы болгарский монах был автором такой, например, глоссы: «Скутавати, рекше покрывати»,<sup>64</sup> глоссы, дающей перевод болгарского слова «скутавати» на русский язык.

Киприан в своих глоссах солидарен с Ареопагитом и комментирует Ареопагита в сочувственном духе.

Приведем некоторые из его глосс. Ареопагит пишет, что противоположности, разделенные в мире, бог примиряет. Киприан: «Слава — бесславие, богатство — нищета и инаа таковаа. Егда богат[ство при человеце ес, нищета разделена есть от того] при бозе же все въкупе».<sup>65</sup>

Ареопагит пишет, что бывает благо, которое дает благо некоторым, но что бывает «просто благо», т. е. общее благо. Киприан к этому: «Якоже богатство некому благо ес, а не всем. Просте ж благо, рекше всем благ ес бог.

«И паки и само то благо сиречь бог».<sup>66</sup>

К словам Ареопагита о том, что древние называли материей то, что можно было представить только разумом, но что не имело формы и являлось «не сущим», Киприан приписывает: «Мнози инако и инако возомнеша о вещи, овне събзначялну, ови ж инако».<sup>67</sup> В данном случае Киприан говорит, что мнение о материи как «не сущей» не является единственным, что многие иначе и иначе рассуждали о материи, в том числе были и такие, которые называли материю «собезначальной».

Есть замечательное место у Ареопагита, где тот в духе Аристотелевой диалектики говорит о противоположностях в природе, о том, что зло по отношению к одному может быть добром по отношению к другому и что даже смерть одних служит для других началом жизни. Например, говорит

<sup>64</sup> Рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, л. 65 об.

<sup>65</sup> Рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, л. 83 об. Слова, взятые в скобки, испорчены в рукописи № 144 и восстанавливаются по рукописи № 142 Румянцевского собр., XV в.

<sup>66</sup> Рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, л. 153.

<sup>67</sup> Рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, л. 154 об.

Ареопagit, яйцо, распадаясь, освобождает птенца, боб, посаженный в землю и скрытый в ней, становится зачатком растения, и человеческие тела и тела животных, истлевая, дают жизнь насекомым.

Киприан подкрепляет это место ссылкой на Аристотеля: «Аристотель в естественных глаголетъ: в растлении коне — осы бывают, а в вола — пчелы от чрвыи бываема». <sup>68</sup>

Античный принцип естественной меры, принцип «Ничего лишнего!» стал предметом нескольких глосс Киприана. В одном случае он выносит на поле такую формулу: «Естества же злоба — еже чресьестества». В другом случае Киприан пишет так: «Иному бо существу, рекше огню, горе носитися, се же иному чрезъ естество, рекше воде — доле бо той по естеству носитис». Наконец: «Отъчясти же в сущих ова сут комуждо по естестве, ова же чрзъ естество. Огня по естестве горе носитися, презьестество ж доле». <sup>69</sup>

Мы привели здесь только немногие из глосс Киприана. По ним можно судить, с какими философскими комментариями обращался Киприан к тем древнерусским читателям, для которых он сделал список сочинений Ареопagита.

Судя по киприановой оценке русских читателей конца XIV в., сложные вопросы Аристотелевой, Платоновой, наконец, Ареопagитовой философии были им подстать.

Подведем некоторые итоги.

Патристическая литература рассматривалась в древнерусском обществе как философское чтение не в меньшей мере, чем религиозное. Читатель искал в ней ответа на интересовавшие его вопросы общественной, нравственной и духовной жизни. «Патристическим», лучше сказать, вообще священным считался самый факт литературного творчества. В этом свете известные слова Нила Сорского о том, что писаний много, но не все божественны суть, приобретают еще одно новое значение. При таком взгляде на литературу для древнерусского читателя «патристически» осмысливались имена Платона, Аристотеля и других писателей античного (и не античного) мира.

При таком взгляде в патристической литературе искали науку, что, следовательно, делало возможным находить в патристике те элементы античной мысли, которые она включила в себя.

Так патристические сочинения, несмотря на свою неполноценность, становились в древнерусском обществе посредствующей связью с античным культурным миром. Русское общество XIV—XVI вв. проявило сознательный интерес к элементам античного наследия в ранней богословской литературе, в частности к ареопagитским сочинениям. Ввиду этого интереса церковь постепенно становилась в оппозицию к тем из литературных памятников греческого христианского богословия, которые в большей степени, чем другие, были связаны с греческой философской мыслью.

Иными словами, в русской действительности XIV—XVI вв. ранние памятники греческого христианского богословия играли такую же (в принципе) культурно-историческую роль, как например, Псевдо-Дионисий Ареопagит в истории итальянского гуманизма XV в. и в истории грузинского культурного возрождения XII—XIII вв.

<sup>68</sup> Рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, л. 159.

<sup>69</sup> Рук. № 144 бывш. МДА в ВБЛ, л. 175.