

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

На правах рукописи

Шпаковский Михаил Викторович

**Религиозно-философское учение протопопа Аввакума: историко-
философское исследование**

5.7.2 История философии

диссертация на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор,
Маслин Михаил Александрович

Москва — 2023

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Жизнь и сочинения	34
§ 1. <i>Биография Аввакума</i>	34
§ 2. <i>Сочинения протопопа Аввакума</i>	36
§ 3. <i>Ключевые источники взглядов Аввакума</i>	45
Глава 2. Отношение к философии, учение об Истине и познание Бога	49
§ 1. <i>Антифилософские взгляды Аввакума</i>	49
§ 2. <i>Истина и Божественные имена</i>	71
§ 3. <i>Богопознание: естественное знание Бога и знание мистическое</i>	102
Глава 3. Онтологические категории и гилеморфизм	111
§ 1. <i>Словарь философско-догматических терминов</i>	115
§ 2. <i>Форма и материя</i>	134
Глава 4. Пустозерские споры	160
§ 1. <i>Возникновение и ход споров</i>	160
§ 2. <i>Природа Божества</i>	169
§ 3. <i>Тринитарная теология</i>	187
§ 4. <i>Учение о душе и образе Божиим</i>	202
§ 5. <i>Ангелологический спор</i>	220
§ 6. <i>Христология</i>	227
Заключение	242
Библиография	249

Введение

Актуальность темы исследования. Протопоп Аввакум Петров (1620-1682) – яркая фигура трагических событий Раскола русской церкви, пламенный проповедник и духовный наставник; вместе с тем он – один из самых плодотворных древнерусских книжников, оставивший после себя, несмотря на суровые тюремные условия в Пустозерске, в которых он провел последние 15 лет своей жизни, обширный корпус сочинений. Его незаурядная фигура неизменно привлекает к себе пристальное внимание исследователей, обусловленное в первую очередь тем, что он оставил после себя уникальное по жанру, языку и содержанию «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное» (далее – «Житие»). Его перу также принадлежат такие крупные произведения, как «Книга бесед», «Книга толкований и нравоучений», «Книга обличений» (также известное как «Евангелие вечное»), несколько малых сочинений, корпус писем, челобитные и стихи¹.

Религиозно-философская, или, если угодно, философско-богословская сторона сочинений Аввакума остается недостаточно изученной, хотя именно этот аспект его наследия является самым важным для протопопа, положившего огромное количество интеллектуальной и творческой энергии на критику трагической для русской истории церковной реформы патриарха Никона и царя Алексея Михайловича², — равно как и на полемику со своими оппонентами внутри старообрядческого лагеря.

Аввакум, развивая и формулируя свои взгляды во множестве сочинений, держится традиций московской богословско-философской мысли: речь идет о продолжении той линии оригинальной мысли, которая со всеми изводами восходит к первой половине XVI в. и формируется вокруг споров о Троице, природе Христа,

¹ Обзор литературного творчества и наиболее полную (на 1992 г.) библиографию сочинений Аввакума и исследований о нем см.: *Шапков А. Т.* Аввакум // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб: Издательство «Дмитрий Буланин», 1992. С. 16-30.

² Подробнее об изменениях в обрядах и текстах (в т. ч. на основе сравнения между старым и новым обрядом), проведенных в ходе реформ см.: *Крамер А. В.* Раскол русской Церкви в середине XVII в. СПб.: Алетейя, 2014. С. 134-160, 178-182.

теофаниях, иконопочитании, природе и обязанностях власти и др. (речь идет о концепциях Иосифа Волоцкого, Максима Грека, Зиновия Отенского, Артемия Троицкого и др.) и прошедшей горнило определенного усвоения и развития в первой половине XVII в. (в трудах Дионисия Радонежского, Ивана Наседки и др.)³. На Аввакума, как и на его современников, оказала серьезное воздействие западнорусская православная литература (сочинения Василия Суражского, Захарии Копыстенского, Кирилла Транквиллиона, Лаврентия и Стефана Зизаниев,

³ Во второй половине XVII в. началась эпоха культурных перемен (об фундаментальных изменениях в культуре России при переходе к Новому времени см. классический труд А. М. Панченко: *Панченко А. М. Русская культура в канун петровской реформы // Из истории русской культуры, том III (XVII – начало XVIII века)*. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 11-261.): в частности, московская традиция мысли подверглась кардинальным изменениям, когда вместе с началом церковной реформы в Русском царстве появляется достаточное количество людей с хорошим греческим и латинским образованием (этот сегмент русской книжности представлен такими авторами как Симеон Полоцкий, Евфимий Чудовский, Сильвестр Медведев и др. и предпринимаются успешные попытки создать нормально функционирующие учебные заведения среднего и высшего уровня). Эта новая «школа» ни в коем случае не представляет собой единое, однородное явление: и в ней принято выделять два лагеря, условно обозначаемые как «латинский» и «греческий». Разделение было обусловлено тем, что представители этих лагерей были ориентированы на разные образовательные и языковые традиции. К первому из них принадлежали такие известные фигуры как Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев (ученик Полоцкого) и Ян Белобоцкий, а ко второму – Евфимий Чудовский, Епифаний Славинецкий, патриарх Иоаким и поддержавшие их братья Лихуды. После смерти Симеона Полоцкого в 1680 г. эти партии сошлись в споре о времени переложения Св. Даров, который окончился собором 1689 г. и, в конце концов, политически мотивированной казнью Сильвестра Медведева в 1691 г. (спорах см.: *Миркович Г. Г. О времени пресуществления св. даров: Спор, бывший в Москве во второй половине XVII-го века: (Опыт ист. исслед.)*. Вильна, 1886. С. 66-228). Успешными оказались проекты с ориентацией на греческую систему обучения наукам и преподавание греческого языка – т. н. Типографская школа (1681-1687), возглавлявшаяся русским, Тимофеем «Греком», и наследовавшая ей Славяно-греко-латинская академия (1687-1814), в которой до 1694 г. преподавали Лихуды. (*Фонкич Б. Л. Греко-славянские школы в Москве XVII веке*. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 101-173.) Симеон Полоцкий, а затем – и Сильвестр Медведев разрабатывали проект Академии, ориентированной на латинское образование, но он так и не был реализован. (Там же. С. 189-231.) Впоследствии, уже при Петре I, благодаря укреплению влияния выходцев из Киевской митрополии, утверждается система образования с ориентацией на латинский язык. (*Кантерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку*. С. 495-516.)

Петра Могилы и др.)⁴, развивавшаяся самостоятельным путем при сильном иноконфессиональном влиянии⁵

⁴ В тоже время она была отмечена и определенными идеями московской книжности (во многом за счет той роли, которую сыграли в западнорусской культуре два выходца из Московии – старец Артемий и князь Андрей Курбский). К примеру, о влиянии иконопочитательских Слов «Просветителя» Иосифа Волоцкого на западнорусскую литературу см.: *Криза А.* Исихазм и иконопочитание. Анагогическая функция иконы в богословских трудах Московской Руси и Киевской митрополии в XV–XVI вв. // *Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках : общее и различное.* М.: Индрик, 2012. С. 24–28.

⁵ Однако западнорусская литература воспринимались достаточно настороженно из-за сложной и «плавающей», неустойчивой конфессиональной ситуации в русской части Речи Посполитой в условиях полемики с католицизмом и протестантизмом (притом что сам вопрос о ведении такой богословской полемики и об отношении к иностранцам и представителям иных христианских конфессий после Смуты, окончившейся религиозной войной, стоял на повестке дня и выразился в политике ужесточения канонических норм и создании новых полемических сборников) (*Опарина Т. В.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1998. С. 46–72. О рецепции отдельных западнорусских книг в русской философско-богословской книжности см.: Там же. С. 330–336.) – а также борьбы с Брестской унией (1596): выходцев с Западной России часто рассматривали как еретиков (из-за достаточно громких случаев переходов в униатство Мелетия Смотрицкого, Кирилла Транквиллиона, Кассиана Саковича и др.), а в 1626–1627 гг. под руководством патриарха Филарета была даже проведена целенаправленная государственная кампания против западнорусских книг, закончившаяся не только запретом их хождения, но и актами их публичного сожжения (*Булычев А. А.* История одной политической кампании XVII века : Законодательные акты второй половины 1620-х гг. о запрете свободного распространения "литовских" печатных и рукописных книг в России. М.: Языки славянской культуры, 2004.). С не меньшей настороженностью воспринимались в России и греки, которые, сохраняя свой вероучительный авторитет, тем не менее могли восприниматься в отдельные этапы русско-греческих отношений как стоящие на грани отступничества из-за образовавшихся между церквями к середине XVII в. значительных обрядовых расхождений (что особенно подробно обсуждалось Арсением Сухановым в его прениях с греками. *Белокуров С. А.* Арсений Суханов. Ч. II. Сочинения Арсения Суханова. Выпуск первый. М., 1894. С. 49–53, 62–67, 77–78, 89–93, 93–101.) и фактов тесного взаимодействия греков и западных христиан (во многом вынужденного). В качестве последних достаточно упомянуть о скандальных случаях воздействия западных богословских доктрин на поствизантийское богословие (в частности, интеллектуальную биографию константинопольского патриарха Кирилла Лукариса). Греческое благочестие и вера воспринимались как менее совершенные, чем благочестие и вера русских, которые, в отличие от греков, все же смогли сохранить свое царство; – соответственно, предполагалось, что весь комплекс русского благочестия следует считать нормой и хранить в неизменном виде (о восприятии греков в России до реформ патриарха Никона см. классическую работу Н. Ф. Каптерева: *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. М., 1885. С. 283–326). Вместе с тем, начиная с первой половины XVI в. в московской культуре возникает и набирает особую остроту вопрос о системной книжной справе (принципиально поставленный деятельностью Максима Грека, и предписанный Стоглавом (разъяснения Стоглава предписывают исправлять книгу писцам в частном порядке (см. вопрос «О божественных книгах» и ответ на него: *Стоглав: Текст. Словоуказатель.* М.; СПб: Институт российской истории РАН; Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 56, 93–95.), участники собора не предполагали проводить в то время справу, скоординированную государством, которое впервые возьмется за это дело сразу после Смуты, поручив исправление каноника, требника и

Исследований, анализирующих те или иные аспекты философских и богословских взглядов Аввакума, сравнительно мало и их зачастую нельзя назвать хоть сколько-нибудь исчерпывающими или, по крайней мере, адекватными обширному наследию протопопа. Фигура Аввакума обычно интересует исследователей в связи со «сварой» в Пустозерске, обросшей значительным количеством историографических «мифов» (о «триетизме»⁶ протопопа, его «несторианстве» и «враждебности к философии»⁷), которые исчерпывают для большинства исследователей мировоззренческое содержание сочинений Аввакума в то время как иные аспекты его учения оказываются на периферии интересов специалистов⁸. Сложившаяся к настоящему времени ситуация способствовала

евхология Дионисию Радонежскому и его сотрудникам. (*Скворцов Д. И.* Дионисий Зобнинский. Архимандрит Троице-Сергиева монастыря (ныне Лавры). Тверь, 1890. С. 183-187.)), значительно отягощенный ситуацией языковой диглоссии (наличия в одном языковом коллективе книжного церковнославянского и простого разговорного языков (*Успенский Б. А.* Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка / *Успенский Б. А.* Избранные труды, том 2. Язык и культура. М.: Издательство «Гнозис». С. 26.)) и распространением представления о славянском языке как священном и богооткровенном (Там же. С. 28-29) (характерно, что недоверие к западнорусским богословам проявлялось и в том, что московские книжники отождествляли «священный» славянский язык с московским узусом; последнее способствовало восприятию ими западнорусских языковых и грамматических норм как «еретических». Там же. С. 36.). Все эти факторы, особенно рельефно проступившие в первой половине XVII в., сделали реформу патриарха Никона и царя Алексея Михайловича, связанную с правкой церковного языка и изменением обрядности при активном участии выходцев из Западной Руси, особенно болезненной, а полемику вокруг нее – крайне жестокой.

⁶ *Шашков А. Т.* Аввакум. С. 22.

⁷ П. С. Смирнов в целом счел Аввакума за человека, плохо осведомленного в абстрактном богословии. *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. 220. Одну из самых нелицеприятных (и, одновременно с тем, несправделивых) характеристик аввакумовскому стилю мышления и уровня его образования дал Н. Ф. Каптерев. (*Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I. Сергиев Посад, 1909. С. 376.) В том же духе высказывался и С. А. Зеньковский, отмечая, что Аввакум допустил ряд богословских промахов, – по причине вследствие отсутствия у него теологического образования, недостаточной систематичности и методологичности мышления (и это во многом справедливо, если мы рассматриваем христианскую философию как область систематического знания). (*Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. В двух томах. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016. С. 264.)

⁸ Ярким примером такой «периферийности» нам представляется тот факт, что в наследии Аввакума немалый объем написанного текста занимают рассуждения о добродетелях, условиях спасения и о том, как следует жить, дабы получить награду в будущей жизни. Т. о. Аввакум должен считаться моральным учителем (в т. ч. и духовным отцом приблизительно 600 своих чад

тому, что Аввакум обычно не упоминается при изложении истории русской мысли как ее полноценный представитель.

Между тем, в своих сочинениях Аввакум обращается к множеству философско-богословских тем, которые не могут не вызвать жгучего интереса у исследователя древнерусской мысли. Все эти темы связаны не только с критикой церковной реформы, но и с ожесточенными спорами в Пустозерске (с т.н. «Пустозерскими спорами»). Аввакум яростно полемизировал с союзниками – своим духовным сыном дьяконом Феодором Ивановым⁹, иноком Епифанием Соловецким¹⁰ и попом Лазарем¹¹. Эти споры вышли за пределы земляной тюрьмы

(Об это числе он упоминает сам: «Гда аз в попѣхъ был, тогда имѣлъ у себя детей духовныхъ много, по се время сотъ с пять или шесть вудетъ. (Житие протопопа Аввакума: (Последняя авторская редакция): в 2 кн. СПб.: Издательство «Пушкинский дом», 2016. С. 41.)), однако, вместе с тем, его этико-аскетические воззрения в связи с собственно патристической этикой и моральным богословием остаются вне внимания специалистов (лишь отмечалось, что Аввакум, несомненно, обладал религиозной харизмой, столь необходимой для проповедника. Об этом см.: *Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. С. 264-266.*). В то же время, моральное богословие его современников-антагонистов, в частности, Симеона Полоцкого и его круга, изучено достаточно неплохо. См.: *Корзо, М. А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века М.: ИФ РАН, 2011. Мне известны отдельные обзоры, в которых Аввакум рассматривается как наставник в делах благочестия: Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. С. 271-274.*

⁹ Феодор был диаконом Московского Благовещенского собора и одним из самых авторитетных раннестарообрядческих апологетов. В 60ые гг. в Москве тщательно изучив материал выступает против реформы и входит в круг московских старообрядцев, подпадая под особое влияние Спиридона Потемкина. По осуждению на Большом Московском Соборе 1666-1667 г. был подвергнут наказанию – отсечению языка. Был духовным сыном Аввакума. От своих соратников отличался очень высокой степенью начитанности, умением скрупулезно собирать и анализировать материал и незначительной эмоциональностью в суждениях. Это во многом определило то, что пустозерцы доверили писать программное антиреформенное сочинение, «Ответ православных», именно Феодору. Сожжен в 1682 г. в Пустозерске. См. *Титова Л. В., Шашков А. Т. Феодор Иванов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин», 2004. С. 92-101.*

¹⁰ Епифаний был постриженником Соловецкого монастыря и духовным отцом Аввакума. Помимо духовных отношений их связывала и помощь друг другу в литературном творчестве. С 1657 г. по 1666/1667 г. жил в скитах у Евфросина Куржеского, Кирилла Сунарецкого и Корнилия Выговского. За подачу антиреформенной челобитной на Большой Московский собор гг. и публичные проповеди был осужден на том же соборе и лишен сана, а также подвергнут тому же наказанию, что и Феодор – отсечению языка. Был сослан в Пустозёрск, где ему усекли язык еще один раз и отрубили правую руку в 1670 г. вместе с Лазарем и Феодором. Перу Епифания принадлежит автобиографическое «Житие Епифания». Сожжен в 1682 г. в Пустозёрске. См. *Шашков А. Т. Епифаний // Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 304-309.*

¹¹ Лазарь был романо-борисоглебским попом. О его ранней жизни, кроме его участие в движении «ревнителей благочестия» до начала реформы ничего не известно. Был сослан на 10 лет в

и вовлекли таких видных старообрядческих проповедников, как Игнатий Соловецкий¹² и Ефрем Потёмкин¹³. В ходе полемики обсуждался ряд значимых для христианской философии проблем, которые можно поделить на три категории: 1) природа Бога – проблема соотношения природы, силы и места в Боге, тринитарная онтология; 2) природа нематериальных тварных объектов – ангелология, а также проблема души как образа Божиего, ее устройства и природы; 3) христология – как соотносятся две природы во Христе и каким именно образом Христос сошел в ад. Аввакум основывает свои взгляды на гораздо более прочной философской базе, чем его оппоненты: он прямо обращается к теме онтологической категорий и вполне открыто изъясняет свой гилеморфизм, что можно трактовать как явное оформление в сочинениях Аввакума метафизической проблематики. Тем удивительней, что в нашем распоряжении до сих пор нет обстоятельного и беспристрастного анализа этой полемики, – полемики, заслуживающей стать одной из ярких страниц в истории русской мысли.

Тобольск, где обрел широкую популярность. Осужден на Большом московском соборе (вместе с Аввакумом он, в отличие от многих других старообрядцев, впоследствии дезавуировавших свое «раскаяние», не отрекся от старой веры даже словесно,) и был, подобно другим пустозерским узникам, сожжен в 1682 г. Автор челобитных. См.: *Юхименко Е. М. Лазарь // Православная энциклопедия. Т. 39. С. 689-693.*

¹² Игнатий был дьяконом Соловецкого монастыря, возглавлявшим оппозицию архимандриту Варфоломею. Занимал радикальную позицию по вопросу о противостоянии с государством. Со второй попытки бежал из монастыря в 1666/1667 г. еще до начала осады, став знаменитым старообрядческим проповедником Русского Севера. Игнатий известен своим учением о титуле на кресте Христа (отстаивал исключительность надписания «Исусь Христось Царь Славы» и не принимал надпись «Исусь Назарейнинь Царь Иудейский»), но особенно прославился как проповедник самосжигания и закончил свою жизнь в знаменитой палеостровской гари 1687 г. Перу Игнатия принадлежит несколько сочинений. О жизни и творчестве Игнатия см.: *Памятники старообрядческой письменности. СПб.: РХГИ, 2000. С. 14-38.* Не следует путать дьякона Игнатия с другим Игнатием, уставщиком, и автором Челобитной царю Алексею Михайловичу, как это делалось раньше и до сих пор встречается в литературе: *Панченко О. В., Чумичева О. В., Юхименко Е. М. Игнатий // Православная энциклопедия. Т. 21. Иверская икона Божией Матери-Икиматарий. М.: Научно-издательский центр «Православная энциклопедия» С. 115-117.*

¹³ Ефрем Потемкин был иноком Бизюкова Крестовоздвиженского монастыря. Пребывая в скиту на Керженце, проповедовал скорый конец света. Приходился родственником знаменитому старцу Спиридону Потёмкину. Был арестован и принес покаяние на Большом московском соборе 1666-1667 гг. О его судьбе после собора известно мало; даже несмотря на принесенное покаяние, инок сохранял свой авторитет среди старообрядцев. Аввакум упоминает его как единомышленника Феодора в тринитарном споре. См.: *Шашков А. Т., Ефрем Потемкин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 318-320.*

Работа с наследием Аввакума требует от историка философии как больших усилий, так и аккуратности, что обусловлено объёмом его наследия и разнообразием затрагиваемых в нем тем. Вместе с тем изучение этого наследия требует неременного учета разысканий филологов и текстологов, хорошего знания византийской философии, и ее рецепции на Руси, а также собственно оригинальной древнерусской книжности. В последние десятилетия на этой ниве исследований появилось некоторое количество отечественных и зарубежных работ по истории древнерусской мысли, которые создают надежный фундамент для работы с наследием протопопа.

Актуальность темы исследования для истории философии состоит в том, что на данный момент назрела очевидная необходимость исследования религиозно-философского учения Аввакума в целях закрытия огромного пробела в исследованиях завершающего этапа древнерусской мысли и начального этапа развития старообрядческих доктрин. Без внятного историко-философского анализа взглядов Аввакума мы просто не сможем дать себе достоверного понимания того места, которое он занимал в эпоху культурного и религиозного слома в России второй половины XVII в., и его религиозно-философских представлений, которые имели столь большое значение в полемике с церковной реформой и другими старообрядческими учителями.

Степень разработанности проблемы. Если проблемами, связанными с текстологией, стилем и историческим содержанием сочинений Аввакума давно и плодотворно занимаются многочисленные историки и филологи, то богословско-философское учение Аввакума остается в целом недостаточно исследованным. Тем не менее, существуют отдельные работы, где предпринимается попытка рассмотреть аввакумовские религиозно-философские взгляды. На мой взгляд, имеет смысл говорить о трех этапах в развитии данного вида историографии: 1) первый этап относится к периоду, когда «Книга обличений» Аввакума стала предметом споров на Керженце и обсуждалась антистарообрядческими

полемистами XVIII в.; 2) второй этап относится к сер. XIX-нач. XX в., когда появляются первые научные исследования об истории и вероучении старообрядчества; 3) третий этап начался во второй половине XX в. и продолжается по сей день и в выгодную сторону отличается от предыдущих появлением неангажированных историко-философских работ (не обходится, впрочем, и без репликации спорных тезисов «пионеров» старообрядоведения) об Аввакуме и расширением исследовательского поля.

Впервые проблемами, возникающими в связи с учением Аввакума, озаботились сами старообрядцы в конце XVII в. Тогда ими и был поставлен принципиальный религиозный вопрос: каким образом следует относиться к спорным взглядам учителя на природу Троицы, христологию и иные проблемы, сформулированные Аввакумом в ходе полемики с дьяконом Феодором. Обсуждение этих проблем вылилось в споры между старообрядцами на Керженце; достигнув, в т. ч., и Москвы в конце XVII-начале XVIII вв., полемика закончилась созывом и постановлениями т. н. «керженских соборов»¹⁴. «По горячим следам» противостояния в 1710 г. было написано сочинение московского старообрядца Тимофея Лысенина «Сказание о распрях бывших на керженце»¹⁵, считающееся ключевым источником сведений о ходе и содержании позиций противников Аввакума¹⁶. Известен также и ответ старообрядческих старцев в защиту писаний Аввакума.

¹⁴ Подробно об этих спорах см.: *Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. СПб., 1909. С. 311-329.

¹⁵ Недавно Л. В. Титова опубликовала новооткрытое послание, имеющее отношение к истории и содержанию керженских споров. Послание содержит опровержение христологии Аввакума и, очевидно, предшествовало созданию «Сказания». Издатель предполагает, что оно должно быть написано во время первого керженского собора и, возможно, принадлежит перу Ф. Токмачева. *Титова Л. В.*, Малоизвестное полемико-догматическое сочинение начала XVIII века из собрания Уральского государственного университета // Исторические источники и литературные памятники XVI-XX веков: Развитие традиций. Новосибирск, 2004. С. 266-270.

¹⁶ Лысенин подробно описывает причины, по которым значительная часть старообрядцев была введена в недоумение относительно взглядов Аввакума. Автор приводит извлечения из «Книги обличений» Аввакума, где тот говорит о «телесовидности души», трех сущностях в Троице, соединении Бога-Слова силой и благодатью с человеческой природой во Христе; также Лысенин приводит заявления протопопа о том, что Бог обладает силой не аналогичной той, что есть у

творения, о всеобъятности Божества Его же действиями, об особом престоле вознесшегося Христа, о сошествии Христа во ад с душой и плотью, о разнице в почитании христового и петрова крестов (Материалы для истории Раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита, под редакцией Н. Субботина. Т. 8. М., 1887. С. 219-223.) Как сообщает Лысенин, в защиту Аввакума выступал один из его любимых учеников – старец Сергей (о Сергии известно достаточно мало: он был адресатом многих писем Аввакума, а затем, живя в ските Ануфрия, защищал учение протопопа; он также известен как активный защитник самосожжений (см.: *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе. С. XXIX-XXXII)), которого поддержали Поликарп Петров и старец Ануфрий со своим учеником Исмаилом (Материалы для истории Раскола за первое время его существования. Т. 8. С. 239). Все эти лица жили в скиту Ануфрия, от чьего имени и получило название старообрядческое течение почитателей Аввакума – «ануфриевщина», которой противостояли т. н. «софониево» и «дьяконово» согласия (о керженских старообрядцах-поповцах, имевших особое влияние в первой четверти XVIII в. см.: *Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. С. 31-43). Лысенин сообщает, что Поликарп написал список «Книги обличений», с которым ознакомился пошехонец Федор Токмачев; он же, судя по сообщению Лысенина, и инициировал первый собор, на котором были рассмотрены взгляды Аввакума. Лысенин приводит решение этого собора от 19 августа 1693 (7201) г., осуждающее указанных выше защитников Аввакума за то, что они верили в «трисущную» Троицу и воплощение Христа посредством благодати, а не существом (Материалы для истории Раскола за первое время его существования. Т. 8. Там же. С. 240). Однако ануфриевцы отвергли «обличение»: Поликарп публично разорвал принесенный его оппонентами текст и в итоге перебранка сторон чуть было не переросла в перестрелку (Там же. С. 240-241). В ответ были собраны цитаты, которые показывали, по мнению Лысенина, несогласие Аввакума с учением церкви, что только заставило его сторонников паче начаша ихъ любити и вѣровати по нихъ и даже за церковною службою почитати (Там же. С. 241-242). Ответом противников Аввакума стало «Молебное послание», принятое на московском собрании в 1704 г. (Там же. С. 242-245; *Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. С. 312.), которое дало определенный результат: раскол случился уже в стане самих ануфриевцев (Материалы для истории Раскола за первое время его существования. Т. 8. С. 245-246). Ануфрий и его ближайшие соратники написали ответное письмо (за авторством самого Ануфрия, старцев Софония, Варлаама и Поликарпа Петрова), которое известно под названием «Писанейце керженских старцев» (Там же. С. 246; публ. см.: *Демкова Н. С.*, «Писанейце» керженских старцев в защиту сочинений Аввакума (1704 г.) // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 174—179.) В письме они отвергли обвинения в ереси и зафиксировали свою православность обычными в таких случаях исповедальными формулами. Об Аввакуме они пишут, что он не был еретиком, а его учение спасительно. Интересным образом они отметили заявления своих оппонентов в том, что взгляды Аввакума не находят соответствия в писаниях Отцов церкви: «выпискам», демонстрирующим подобное несоответствие, верить нельзя понеже оне точию верхи слов и нагие речи пишут ис книг, а внутрь лежащего разума в книгах печатных и во отцовых и не пишут, и не знают. Авторы письма говорят о том, что критики Аввакума занимаются лишь «перебиранием» слов и «выдергиванием» цитат, не понимая их смысла и не пытаясь даже вникнуть в писания Аввакума. Отповедь старцев отмечена резкостью и ее можно назвать вполне уместной (даже применительно к более поздним попыткам интерпретировать учение Аввакума). К сожалению, эта стратегия полемики, по всей видимости, не получила развития. Одновременно с появлением этого письма произошло другое знаковое событие: неожиданно за Ануфрия «восстал» московский старец Иерофей Андреев (об Иерофее см.: *Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. С. 68-69.), составивший послание с изложением православного учения о Боге и Христе с точки зрения Аввакума (Материалы для истории Раскола за первое время его существования. Т. 8. С. 247-249). Любопытны некоторые формулировки Иерофея, который считает, что Бог везде

О «скандальной» ситуации стало известно за пределами старообрядческой среды. Так, в антистарообрядческих сочинениях Дмитрия Ростовского (1651-1709) и нижегородского архиепископа Питирима (1665-1738) Аввакум предстает «закоренелым» еретиком. В «Розыске о раскольнической брынской вере» (1709) Дмитрий ссылался на письма, легко отождествляемые нами с «Книгой обличений», и которые цитировались по выпискам, сделанным оппонентами протопопа¹⁷. Епископ прямо обвиняет Аввакума в исповедании трех сущностей в

присутствует силой, а не сущностью, и что в равной степени допустимо учить и о трех сущностях в Троице, и об одной (Там же. С. 247, 248). Все это лишь подвело старообрядцев к новому витку споров и к созыву второго собора 19 января 1706 (7214) г., – уже на старца Иерофея, который принял участие в работе собора (Там же. С. 250-251). Собор, впрочем, не смог рассудить стороны и окончился ничем. 21 мая того же года был созван новый собор, на котором было высказано мнение, что хоть содержание текстов Аввакума и вызывает споры, написаны они были великим мучеником за старую веру. В ответ вновь прозвучало мнение о православном вероисповедании дьякона Феодора и о том, что его позиция должна быть принята как верная. Было предложено считать, что взгляды Аввакума остаются на его совести, и он в ответе лишь перед Богом, однако это мнение не устроило Иерофея и его сторонников. Встал вопрос о полном принятии старых книг (которые защищал Аввакум как безошибочные), но сторонники Феодора заявили, что не следует принимать приведенные в них опечатки и ошибки. Также в укор Аввакуму поставили и то, что он сам называл «Книгу обличений» «Евангелием вечным», характеризуя подобное название как особо дерзновенное. В итоге, собор опять не пришел к какому-либо удовлетворительному решению (Там же. С. 251-264). После собора Иерофей соединился с Ануфрием и, как сообщает Лысенин, они принялись скрывать сведения о взглядах Аввакума (Там же. С. 264-265). 27 апреля 1708 (7216) г. уже в пустыни Ануфрия случился сход, на котором его молили отвергнуть писания Аввакума. Ануфрий объяснил, что он умалчивал о письмах Аввакума ради мира среди верующих и высказался о том, что правильно рассудить о них предстоит Богу (Там же. С. 268). В ответ насельники написали Ануфрию письмо, в котором отказались принимать те слова Аввакума, что не согласны с Божественным писанием. Ануфрий ответил им другим письмом, в котором вновь воспроизвел свою примирительную позицию: Бог Сам рассудит Аввакума (Там же. С. 268). Один из старцев также затеял с Ануфрием спор о богословских воззрениях протопопа, однако по итогам диспута оппоненты остались на своих позициях (Там же. С. 268-273). Ануфрий продолжил замалчивать взгляды Аввакума, хотя старцы, спорящие с ним, разошлись из его пустыни и разнесли сведения о его взглядах по старообрядческим общинам (Там же. С. 274). Но однажды Ануфрий все-таки поделился с Ф. Токмачевым спорным сочинением Аввакума и последний, собрав других старцев, вынес ему свой обвинительный вердикт (согласно документу, дата разбора писем – 16 июня 1708 (7216) г.). Это сочинение включает в себя и письма к Ануфрию с обличениями Аввакума, и некоторые ответные письма самого почитателя протопопа. К ним также приложены другие сочинения, осуждающие Аввакума (Там же. С. 275-352). Керженские споры кончились, впрочем, тем, что и Сергей, и Ануфрий признали неправоту своего учителя и принесли раскаяние (Там же. С. 349-350). Сказание Лысенина заключается припиской (по-видимому, не принадлежащей самому автору) о том, что сочинения Аввакума были в итоге соборно «отложены» (Там же. С. 352.), хотя он же сообщает, что распря о них продолжалась и в 1719 г.

¹⁷ Дмитрий доходил даже до того, что сознательно в полемическом пылу приписал взгляды Аввакума всем старообрядцам, ссылаясь на письма, легко отождествляемые нами с «Книгой

Боге, трех престолов Божества, отдельного «седения» Христа и его несоединенности с Божественной природой, недвижимости свойств ипостасей¹⁸, отождествления силы и воли Бога и «несторианстве»¹⁹. Повторение схожих обвинений мы видим и в «Пращице» Питирима Новгородского, и в «Сказании о обращении раскольников заволжских» Иоанна Саровского²⁰.

Если одни старообрядцы осудили учение Аввакума, то другая их часть, под влиянием критики официальной церкви, избрала другой способ решения вопроса. Воплощение этого подхода мы видим в «Винограде российском» Симеона Денисова: вместо того чтобы осуждать учение Аввакума, «Книга обличений» объявляется знаменитым Выговцем подложной; о правоте же Аввакума свидетельствуют псевдоафанасиевский символ веры из «Жития» и корректная интерпретация двоеперстия. Денисов также указывает на примирение Аввакума и Феодора перед сожжением²¹. Отчасти стратегия Симеона оказалась успешной, ибо отстаиваемая им позиция получила распространение у старообрядцев и до сих пор встречается в ряде их трудов²².

обличений»: В того писмах, в послании к Соловецкому старцу Игнатию о святей Троице умствование, каково обретается, то зде полагаем. *Димитрий Ростовский*. Розыск о раскольниковской брынской вере, об учении их, о делах их и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их небогоугодны. М., 1762. Л. 20. Скорее всего, Димитрий не читал «Книгу», но был знаком с выписками спорных высказываний Аввакума, выполненными оппонентами протопопа: в частности, цитаты у Димитрия совпадают с таковыми в выписках.

¹⁸ Что особенно показательно для тенденциозности обвинений Димитрия, поскольку эта доктрина прямо восходит к Григорию Богослову.

¹⁹ Там же. Розыск о раскольниковской брынской вере. Л. 20-21 об., 21 об.-22, 22-22 об., 22 об.-23, 23-24 об., 24 об.-25.

²⁰ См. краткий обзор и избранные цитаты из этих сочинений (в т. ч. и иных представителей официальной церкви) у А. К. Бороздина: *Бороздин. А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке (2-е изд.). СПб., 1900. С. 167-171.

²¹ Виноград Российский. Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие, написанный Симеоном Дионисиевичем (князем Мышецким). М., 1906. Л. 21-22.

²² В целом первый этап изучения наследия Аввакума можно охарактеризовать тем, что его «Книга обличений» не разбиралась в широком контексте его собственных взглядов. Если для полемистов официальной церкви спорные высказывания протопопа стали лишь поводом для инициирования новой волны обвинений в сторону старообрядцев, то последние, пытаясь выработать свое отношение к «Книге», рассматривали релевантность отдельных ее положений цитатам Отцов церкви. Для апологетов старообрядчества проблема содержания «Книги» заключалась в том, что оно буквально не соответствовало особо почитаемым ими

Учение Аввакума становится предметом изучения во второй половине XIX в., когда в российской науке и обществе происходит рост интереса к древнерусскому и славянскому наследию²³ – и, в частности, к феномену старообрядчества, который оставался серьезным общественным явлением и насущной церковно-государственной проблемой.

В 1898 г. выходит первая общая работа об Аввакуме за авторством А. К. Бороздина²⁴. В том же году выходит, и фундаментальная работа видного исследователя старообрядческих доктрин П. С. Смирнова, до сих пор остающаяся единственным практически полным исследованием раннестарообрядческой религиозной мысли²⁵. В обеих работах вопрос о спорных взглядах Аввакума

формулировкам дораскольных источников. Иными словами, они в каком-то смысле обвиняли Аввакума в «новинах» – так же, как и официальную церковь.

²³ Именно в это время Н. С. Тихонравов впервые публикует «Житие» Аввакума (Автобиография протопопа Аввакума // Летописи Тихонравова. Т. 3. Отд. II. М., 1861. С. 117-173; в том же году издано Тихонравовым отдельно: Житие протопопа Аввакума им самим написанное. СПб., 1861.), а затем в многотомном издании «Материалов по истории раскола за первое время его существования» Н. И. Субботина впервые публикуется основная часть сочинений ранних старообрядцев, включая и значительное число текстов самого протопопа (челобитные, беседы, письма, толкования и др.) (Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита, под редакцией Н. Субботина. Т. 5. М., 1879.; Материалы для истории раскола. Т. 8. С. 1-112.). Несколько позднее (в 1875 г.) в журнале «Братское слово» вышла анонимная статья «Протопоп Аввакум, как вероучитель и законодатель раскола», в которой была предпринята попытка крайне критически и тенденциозно рассмотреть мировоззрение старообрядческого учителя и, в числе прочего, «пустозерские споры». Рассматривая этот эпизод истории русской церкви, автор прямо обвинил Аввакума в ереси; источниками цитат последнего для автора статьи в первую очередь послужили «Розыск» и «Пращица». Не преминул аноним воспользоваться и полемическим сочинением Феодора. Из достоинств этого исследования следует упомянуть то, что автор впервые рассматривает правомерность критики авторства аввакумовских сочинений и аргументированно заключает: подобные утверждения расходятся как с самим фактом созыва керженских соборов, так и со свидетельством других сочинений протопопа. Аввакумовские взгляды автор выводил из невежества и самоуверенности протопопа (как и другие его воззрения на более частные вопросы – например, о четырехсоставном кресте, единогласном пении, природе Антихриста и др.) Протопоп Аввакум, как вероучитель и законодатель раскола // Братское слово. Кн. 4. 1875. С. 265-275.

²⁴ Нельзя также не упомянуть биографический обзор симпатизировавшего Аввакуму В. А. Мякотина, пересказавшего «еретические мнения» протопопа: Протопоп Аввакум. Его жизнь и деятельность. Биографический очерк В. А. Мякотина. СПб., 1894. С. 142.

²⁵ Спустя два года увидело свет второе издание книги Бороздина, в которой исследователь комплиментарно оценивает анализ Смирнова. Правда, Бороздин все же счел нужным отметить «полемический характер» исследования Смирнова. Бороздин. А. К. Протопоп Аввакум. С. V.

впервые ставится со всей научной основательностью, – но выводы, сделанные ими, представляются слишком поспешными и тенденциозными²⁶. Авторы отмечают, что взгляды Аввакума, изложенные в его сочинениях, порой очень сильно разнятся, что объяснимо терминологической непоследовательностью протопопа²⁷. Однако, Бороздин проявил редкую для своего времени взвешенность²⁸: Аввакум, полагал он, стремился не проповедовать «ересь», а лишь ярко и убедительно обличать своего оппонента²⁹. По подозрению Бороздина, Аввакум мог иметь повод к таким обвинениям, ведь обличаемые им рассуждения Феодора могли быть высказаны в устной полемике и вполне устанавливаемы в дошедшем до нас сочинении Феодора. Христологическая «ересь» Аввакума проистекала из пространственного понимания Божественной природы; как следствие, сущность Божества не может в буквальном смысле слова «двигаться» и таким образом «сходить и воплощаться». Поэтому Аввакум писал о воплощении благодати как о проявлении силы Бога, чья природа должна оставаться неизменной³⁰. Вопрос о природе души Бороздин оставил, по сути, без объяснения, отметив, что непонятно с какой «ересью» Феодора спорит здесь протопоп³¹. Смирнов же полагал само существо этих споров случайным. Он истолковал вполне обычные православные слова о разделении единого в Боге на три как признак ереси, в которую Аввакум был действительно в

²⁶ Как нам представляется – из-за недостаточных познаний в восточнохристианской мысли, выводы, которые сделали дореволюционные ученые, были слишком поспешными и тенденциозными. Сказалось и то, что в момент публикации этих работ полный текст «Книги обличений» еще не был обнаружен (позднее именно Смирнов вместе с Я. Л. Барсковым опубликует его в 39 томе «Русской исторической библиотеки»), поэтому оба автора были вынуждены опираться, прежде всего, на текст выписок и сведения дьякона Феодора.

²⁷ *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе. С. 219-221; *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. С. 173.

²⁸ Характерно, что, к примеру, говоря о причинах спора Бороздин полагал чтение в иосифовской псалтыри чисто внешним поводом для триадологического спора. Ученый отстаивал следующий тезис: неумение рассуждать на отвлеченные темы вынудило деятелей раскола инициировать догматические споры, – вполне простительное для исследователя того времени утверждение, коль скоро современники ученого еще не уяснили для себя степень строгости семиотических представлений древнерусских книжников. Там же. С. 174.

²⁹ Там же. С. 176-177.

³⁰ Там же. С. 180-188.

³¹ Там же. С. 187-188.

итоге «вовлечен»³². Протопопу Смирнов противопоставил Феодора, учившего в формально правильных, по его мнению, выражениях о Боге и Троице³³. О христологии Аввакума Смирнов, подобно критикам XVIII в., заключил как о несторианской³⁴. Связано это было с особым, по убеждению Смирнова, учением Аввакума о Божием всеприсутствии, коль скоро протопоп отделял действия Бога от Его сущности и описывал всеприсутствие Господа в терминах действия³⁵. Протопоп считал, что если бы Божество воплотилось существом, Бог «разделился» бы в самом Себе³⁶. Рассмотрел Смирнов и другие частные вопросы пустозерской полемики (ангелологию, учение о душе), вновь ставя акцент на большей православности Феодора³⁷.

³² Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе. С. 219-221 Также ученый, опираясь на текст выписок, ошибочно полагал, будто Аввакум отождествляет понятия лица и существа (этот тезис Смирнова верен лишь отчасти: книжник отождествлял эти два концепта *терминологически*, но не *понятийно*). Кроме того, Аввакум некорректно различал вечное «седение» Сына и «седение» вознесенного Христа Там же. С. 220, 221.

³³ Там же. С. 221-222. Смирнов, в отличие от Бороздина, не заметил, что тезисы Феодора также оставляют внимательному читателю достаточный простор для возражений

³⁴ Там же. С. 222

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 224. В такой же логике Аввакум трактовал и событие сошествия Св. Духа на апостолов как сошествие благодатное, а не ипостасное. Там же. С. 228. К сожалению, это суждение Смирнова представляется ошибочным, поскольку позиция Аввакума вполне обычна для восточнохристианской философии, а за рассуждениями протопопа о рассеении существа стоит базовая для христианской мысли доктрина простоты и неизменности природы Бога. Более удачным следует считать произведенный Смирновым анализ учения Аввакума о сошествии Христа во ад: протопоп действительно полагал, что Христос сошел во ад обоженной плотью и душой, хотя церковная доктрина настаивает на психическом характере этого события. Там же. С. 228-232.

³⁷ В частности, ученый считал соответствующей православному учению ангелологию Феодора, в то время как оппоненты мыслителя (в данном случае – Аввакум и поп Лазарь) «неправославно» полагали, будто ангельские чувственные образы реальны и передают «надчувственную» действительности. Этот тезис Смирнова следует считать не вполне релевантным по той причине, что, согласно тексту «Книги» и другим сочинениям, Аввакум учил об ангелах все же как о духах (здесь стоит отметить, что в церкви нет общепринятого учения о природе ангелов; последняя понималась разными школами и Отцами церкви по-разному: к примеру, если Псевдо.-Дионисий считал, будто ангелы обладают умопостигаемой и полностью имматериальной природой (что подчеркивал и его схолиаст), то уже Дамаскин говорил о том, что ангелы обладают особого рода телесностью (в сравнении с Богом) и занимают умопостигаемое место). (Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert) (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 50) / Herausgegeben unter der Leitung von Hermann Goltz und Gelian Michajlovič Prochorov. Freiburg i.Br., 2011. Bd. 2. (Далее – CDASU). СН-S, 2v, 15-25; Великие Минеи Четии собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1-5. Изд.

Работа Смирнова до сих пор остается единственным подробным обзором учения Аввакума³⁸, и в силу этого она стала источником двух устойчивых историографических мифов. Первый из них – миф о тритеизме Аввакума, растиражированный, в том числе, благодаря известному рассуждению П. А. Флоренского³⁹. Попытка объяснить взгляды Аввакума, представляющиеся

Археографической комиссии. М., 1901. Стб. 171, 172.)). По проблеме природы души, полемика о которой также велась в Пустозерске, Смирнов высказался крайне осторожно, задавшись вопросом о том, можно ли, согласно Аввакуму, понимать душу одновременно и как духовную, и как телесную самость (Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе... С. 232). Пытаясь объяснить причины «заблуждений» протопопа, Смирнов повторил свое мнение о терминологической непоследовательности мыслителя и отметил склонность Аввакума к образным объяснениям и его намерение согласовать «несогласуемое» в дониконовских книгах (Там же. С. 233-234).

³⁸ Таким образом, второй этап исследований можно охарактеризовать как попытку уличить Аввакума в исповедании взглядов, якобы не соответствовавших собственным представлениям исследователей о православии (порой весьма сомнительных); впрочем, сами исследователи также были вынуждены испытывать давление антистарообрядческой цензуры, действовавшей до манифеста 1905 г. Характерные попытки объяснить подобного рода «доктринальное» несоответствие тем, что Аввакум мыслил-де предельно образно и конкретно, что он не понимал абстрактных понятий, конечно же, не могут всерьез восприниматься сегодня.

³⁹ Речь идет о примечании к «Столпу и утверждению истины», где философ приводит изречение Аввакума из послания Игнатию Соловецкому (второй части «Книги обличений») с рассуждением о «трисущной Троице». Фразу Аввакума Флоренский снабдил рассуждением, которое в полной мере релевантно его собственным религиозно-философским взглядам, но совершенно неуместно в серьезном исследовании: «Едва ли в подобных чудовищных лжеучениях видеть одну только словесную погрешность недостаточно образованного расколуучителя. Трифеизм его есть бессознательное выражение общего рационалистического духа, вообще свойственного расколу» Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 636. Мыслитель ссылается на статью Смирнова «Догматические споры в расколе старообрядчества» из «Православной энциклопедии» Лопухина. Православная богословская энциклопедия или богословский энциклопедический словарь. Т. IV. СПб., 1902. Стб. 1150-1167. Следует отметить, что сам факт приписывания Аввакуму тритеизма вызывает некоторое недоумение, поскольку эта триадологическая доктрина, выдвинутая в монофизитском лагере Иоанном Аскуцангисом в третьей четверти VI в. и затем подробно обоснованная Иоанном Филопоном в не дошедшем до нас трактате «О Троице», постулирует частную сущность для каждой из ипостасей Троицы, т. е. что в Боге – три сущности (это позиция вызвала ожесточенный тринитарный спор среди монофизитских богословов). В частности, Филопон понимал первую сущность в значении частной сущности, в то время как вторая сущность, т. е. универсалия, толковалась им как порождение ума. Иными словами, для Филопона Отец, Сын и Святой Дух, как объясняет Уикхэм (опираясь на собрание дошедших тритеистских фрагментов Филопона, изданных ван Роем) – «три единосущных частных сущности» (Wickham L., Schism and reconciliation in a sixth-century Trinitarian dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on properties, roles and relations // International Journal for the Study of the Christian Church. 8:1, 2008. P. 4). Важно понимать, что тритеизм был порожден в т. ч. в результате особой интерпретации системы категорий Аристотеля. Говоря о возможном тритеизме Аввакума, следует помнить, что ни Бороздин, ни Смирнов не смогли в достаточной степени дать основу для такого тезиса

исследователям необычными, привели к созданию и второго мифа – мифа о протопопе-выразителе «народного богословия», устоявшегося, в частности, в литературоведческих штудиях⁴⁰.

В послереволюционной историографии⁴¹ исключительное место занимает классическая научная биография Аввакума, принадлежащая перу французского слависта П. Паскаля⁴². Поставив перед собой амбициозную задачу – написать исчерпывающую биографию протопопы на фоне эпохи, – он не мог пройти мимо «Пустозерских споров», для описания которых он впервые обратился к самой «Книге обличений». Паскаль высказал мнение, что Аввакум действительно желал разобраться в предмете спора, однако не обладал необходимым для этого уровнем образования, что и стало причиной появления спорных формулировок⁴³. Паскаль указал на важные нюансы в словоупотреблении Аввакума⁴⁴ и терминологическую «путаницу»⁴⁵, связав ее с терминологической же непоследовательностью

(проверку этого тезиса см. в главе 3): их оценки основаны лишь на поверхностном анализе онтологии Троицы у Аввакума.

⁴⁰ Это легко иллюстрируется словами даже такого авторитетного специалиста по Аввакуму, как Н. С. Понырко в ее издании последней редакции «Жития»: Житие протопопы Аввакума: (Последняя авторская редакция): в 2 кн. СПб.: Издательство «Пушкинский дом», 2016. С. 19.

⁴¹ В СССР исследования религиозных и философских взглядов Аввакума не велись за исключением указанных выше в примечаниях статей Робинсона, Вагнера, а также кратко разбираемой ниже работы А. И. Клибанова.

⁴² *Pascal P. Avvakum et les débuts du Raskol: La crise religieuse au XVII^e siècle en Russie.* Paris, 1938. (Рус. пер: *Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало Раскола / Пер. с фр. С. С. Толстого.* М.: Знак, 2011.)

⁴³ Там же. С. 518. Паскаль привел еще одну причину, по которой «пустозерский спор» обрел особые остроту и резонанс в старообрядческой среде: со стороны полемика выглядела как факт неподчинения Феодора своему духовному отцу Аввакуму, что в глазах большей части паствы представляло нечестием и нарушением субординации. Там же. С. 522-253

⁴⁴ К примеру, использование термина «образ» в значении общего и частного Там же. С. 517.

⁴⁵ В связи со сказанным, характерным нам представляется следующее утверждение Паскаля, которое, по моему мнению, опровергается текстом «словаря терминов» (как и другими местами) из «Книги обличений»: «Аввакуму недоставало понятия субстанции, выясненного схоластиками. Утверждая всегда равенство Лиц, употребляя выражения: “лицо”, “образ”, “ипостась”, “состав”, утверждая единство воли и царства, он лишь с большим трудом мог утверждать самый концепт того, что, обозначенное разными атрибутами, было единым». Там же. С. 522-523. За этими словами можно при желании усмотреть даже влияние Смирнова, с которым Паскаль активно сотрудничал в продолжение своего пребывания в Москве в 1916-1933 гг., однако в работе французского слависта эти тезисы оказались сформулированы более удачно.

переводчиков предшествующей поры⁴⁶. Согласно Паскалю, позиция Аввакума эволюционировала: вначале протопоп держался стандартной триадологии, но в дальнейшем попытался выяснить отношение между общим и частным в Боге, предложив неудачные формулировки⁴⁷. Способ соединения человечества и Божества во Христе в учении Аввакума, по мнению Паскаля, связан с тем, что Аввакум подчеркивал трансцендентность Божества⁴⁸.

Начиная с конца XX в. историки древнерусской мысли вновь стали обращаться к наследию Аввакума. И в этом интересе исследователей следует выделить две тенденции. Первая тенденция заключается в том, что часть авторов продолжила воспроизводить старые мифы, зачастую совершая грубейшие интерпретационные ошибки (А. Ф. Замалеев, В. В. Бычков, Н. В. Воробьева и др.)⁴⁹. Абсурдность ситуации с взглядами Аввакума отметила О. В. Чумичева. Она

⁴⁶ Там же. С. 522.

⁴⁷ Там же. С. 521. При этом Аввакум использовал и обычные формулы, что не характеризует его как «еретика». Там же. С. 522.

⁴⁸ Что же касается христологии Аввакума, то здесь Паскаль сделал ряд субстантивных замечаний. Исследователь указал, что сам вопрос о сошествии Христа во ад сохраняет много неясностей; именно смелая попытка разрешить их и вызвала к жизни спорные рассуждения Аввакума. Там же. С. 518-519. В отличие от своих предшественников и последующих исследователей, Паскаль смог найти удачное сопоставление из западной религиозной мысли: позиция Аввакума по отношению к сошествию Христа в ад сравнивается им с таковой у Лютера. Там же. Сам же Аввакум стремился рельефнее вывести особый статус воплотившегося Христа, его власти над всем творением: как Богочеловек, считал протопоп, он не мог быть схвачен дьяволом, – а значит, и душа Христа не могла быть взята во ад. Там же. С. 519-520. Помимо прочего, исследователь резонно отметил, что Аввакум не был последователен в этом христологическом вопросе и периодически менял свое мнение. Там же. С. 520-521. Паскаль не согласился с тем, что Аввакум «четверит Троицу», поскольку считал этот вывод, отстаиваемый Смирновым, слишком «смелым». Там же. С. 525. А вот способ соединения человечества и Божества во Христе (как и сошествие Св. Духа на апостолов) в учении Аввакума, по мнению Паскаля, связан с тем, что Аввакум подчеркивал трансцендентность Божества. Исследователь совершенно справедливо указал (в отличие от Смирнова и Бороздина, предложивших собственные, более чем странные трактовки оригинальных текстов), что, по Аввакуму, Божество не ограничено местом, Его природа недвижима, к ней не приложимы категории движения; Бог пребывает за пределами ума, в то время как здесь Он дан нам в Своих действиях. Там же. С. 524-525.

⁴⁹ Причем некоторые из них в силу своей общей некомпетентности в истории христианской мысли доводили их до абсурда. Так, А. Ф. Замалеев и вовсе писал, что «“Рассечение” Троицы позволяло Аввакуму наделять Христа плотью. С этой точки зрения его стремление не противоречило православию». *Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья.* СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 1998. С.245. Комментировать тут нечего: само рассуждение выглядит абсурдным уже хотя бы по той причине,

что для читателя совершенно непонятно, каким именно образом обладание Христом плотью можно логически вывести из «рассечения» Троицы; разумеется, Замалеев не учитывает в своем труде понимание православной традиции и тексты не только самого Аввакума, но и его оппонента. Замалеев также полагает, что учение о единосущности ипостасей, которого естественно придерживался Феодор, является монофизитским. Как нам представляется, подобные представления о христианских доктринах даже не нуждаются в критических комментариях. Там же. С. 245. Другой известный специалист, патролог В. М. Лурье, повторяет устойчивый штамп о тритеизме в своей рецензии на русский перевод А. Г. Дунаева «Макариевского корпуса», на сей раз утверждая, будто свои взгляды Аввакум мог почерпнуть из сочинения Иосифа Волоцкого «Просветитель» и связанной с ней традицией. Он пытается возводить кажущийся ему «тритеизм» к возможным мессалианским влияниям (в частности, через поучение об исусовой молитве, которое впоследствии вошло в состав старообрядческого «Сказания о лестовке») *Лурье В. М.* Новая монография по проблемам *Corpus Macarianum* / Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания. Собрание I. М., Святая Гора Афон: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015. С. 967. К сожалению, патролог не привел никаких доводов из текстов Аввакума, а его рассуждения о «тритеизме» Иосифа Волоцкого не подкреплены ничем, кроме как одной вырванной из контекста цитатой (О том, что триадология Иосифа Волоцкого является более, чем традиционной см. *Шпаковский М. В.* Триадология Иосифа Волоцкого. Вестник ПСТГУ. Богословие, философия, религиоведение. № 85. 2019. С. 52-70). Характерно, что исследователь не обратил внимания и на то, что Аввакум весьма негативно охарактеризовал «Просветитель» в ходе своей полемики с дьяконом Феодором. Новые «подробности» ересей Аввакума приводит и Н. В. Воробьева в своей крайне тенденциозной (несмотря на все ее источниковедческие достоинства) работе о богословии патриарха Никона. Воспроизводя все те же цитаты Аввакума и опираясь на вырванные из контекста его слова, Воробьева делает вывод о том, что, согласно Аввакуму, Троица обладает тремя существами, а затем называет мыслителя актиститом, т. е. крайним монофизитом-юлианитом, за то, что он учил о сошествии Христа в ад телом. *Воробьева Н. В.*, Богословские воззрения патриарха Никона. СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2018. С. 66-67, 67-68. Подобные суждения выдают некомпетентность ученого в истории патристической философии: достаточно отметить, что актистизм учит о несотворенности тела Христа, в то время как о нетленности учит афтаркодокетизм, в котором обвинялся Юлиан Галикарнасский (см. классическую работу Р. Драгета о доктрине Юлиана Галикарнасского: *Draguet R., Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ.* Louvain 1924. P. 93-215; см. также: *Christ in Christian Tradition: The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600.* Vol. 2/3. Oxford: Oxford University Press, 2013. Pp. 502-510). Непонятно, какое типологическое сходство имеет учение Аввакума с «утонченными» верованиями епископа Галикарнаса. Достаточно странное и непонятное для нас изложение взглядов протопопа я нахожу и в фундаментальной работе В. В. Бычкова о древнерусской эстетике. Он, как и его предшественники, полагает, что богословие Аввакума, хорошо знакомого с патристической литературой, все-таки содержит народные элементы. Бычков заключает, что Аввакум не воспринял «антиномические» принципы Ареопагитик и тринитарного учения. В качестве доказательства Бычков приводит толкование иконы «Троицы ветхозаветной» и утверждает, будто Аввакум буквально соотносит ангелов в мамврийской теофании с Троицей и ее устройством *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика XI-XVII века. М.: «Мысль», 1995. С. 461-462. Что касается «антиномизма», то остается заметить, что мнение Бычкова не подкреплено конкретными примерами и текстами; более того, Аввакум по сути лишь продолжил русскую традицию интерпретации иконы «Троица ветхозаветная», мамврийской теофании и, возможно, испытал влияние толкования иконы «Троицы», приведенного в пятом Слове «Просветителя» Иосифа Волоцкого, где смысл свойств Божества тоже выводился из символики этого иконографического извода.

характеризует его взгляды как еретические, в то же время отмечая определенные сложности в такой трактовке и противоречивость позиции⁵⁰.

Вторая же тенденция, которая позволила достичь реальных научных успехов, заключается в отказе от старых штампов, а также в выявлении новых аспектов религиозно-философского творчества Аввакума. Здесь стоит особо упомянуть о вкладе В. В. Милькова, который впервые обратил внимание на объемные заимствования из Ареопагитик в «Житии» Аввакума. Ему бросилось в глаза и достаточно свободное обращение протопopa с цитатами из Корпуса⁵¹. Новая попытка рассмотреть влияние Пс.-Дионисия была предпринята в статье Н. В. Пуминовой⁵², которая, однако, не добавляет ничего принципиально нового к нашему знанию об Аввакуме⁵³. Наконец, автор этих строк опубликовал две работы,

⁵⁰ Чумичева рассматривает роль иконного образа в видении Елеазара Анзерского. Елеазар – старший современник Аввакума, испытавший видение и оставивший в его описании опыт переживания каждой ипостаси Троицы. Чумичева полагает, что в видениях Елеазара отображено стремление обычного здравого смысла к упорядочиванию и освоению догмата о Троице: в этих видениях Елеазар видит последовательное ангельское поклонение Троице каждой ипостаси, а сама его образность зависит от иконной композиции т. н. «новозаветной Троицы» (что было подмечено самим Елеазаром). По мнению Чумичевой, «ортодоксальный Елеазар незаметно для себя фиксирует тот парадокс восприятия, который давал почву для всех тринитарных споров». Протопоп Аввакум же, полагает она, пошел дальше. Вместе с тем, именно Чумичева впервые отметила определенную неоднозначность этой трактовки. В примечании она приводит места из «Книги обличений», которые, по ее мнению, противоречат друг другу, что свидетельствует в пользу существования гораздо более сложной, заслуживающей отдельного исследования тринитарной позиции Аввакума Чумичева О. В. Иконный образ в видениях Елеазара Анзерского (к вопросу о восприятии иконного образа в России в первой половине XVII в.) // Книжные центры древней Руси. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 250.

⁵¹ Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А. Древнерусские Ареопагитики. М.: Кругъ, 2002. С. 22-24. Также он указывает на цитирование Аввакумом Ареопагита в «Снискании и собрании о Божестве и твари» во фрагменте, где речь идет об апофатическом и катафатическом богословии. Он отметил, что на Аввакума повлияла ангелология Пс.-Дионисия. Там же. Обнаружив, таким образом, неоспоримые ареопагитские влияния в сочинениях протопopa, Мильков пишет о том, что для протопopa ключевой стала идея «всепронизанности бытия Божественным», хотя мне эта идея кажется достаточно обычной для образованного христианина. Однако я категорически не согласен с утверждением, согласно которому Аввакум «был склонен отождествлять Бога со всем существующим» (Там же. С. 24), т. к. сама это идея противоречит не только метафизике Пс.-Дионисия, но и представлениям Аввакума об устройстве сущего.

⁵² Пуминова Н. В. Corpus Areopagiticum в сочинениях протопopa Аввакума // EUROPA ORIENTALIS. 2017 [2018]. № 36. С.181-192.

⁵³ Там же. С. 186. Более того, в этой статье можно найти целый ряд тезисов, с которыми специалист по древнерусской мысли едва ли может согласиться. Так, она полагает, будто учение

посвященные влиянию Псевдо-Дионисия на Аввакума. Одно исследование было посвящено специально Псевдо-Дионисию в той части «Жития» Аввакума, которая получила название «Пролог»⁵⁴. Во второй работе рассматривалась теория Божественных имен Аввакума и вопрос о месте этой теории в неоплатонической традиции⁵⁵. На данный момент необходимо существенно пересмотреть выводы этих работ: материалы данных статей вошли в нынешнюю работу в кардинально переработанном виде⁵⁶.

Несколько лет назад О. В. Чадаева⁵⁷ защитила в диссертацию о трансформации космологии в древнерусской книжности XVII в., посвятив одну из

Аввакума об именах Бога не обладает самостоятельной значимостью в общем контексте его взглядов. С последним никак нельзя согласиться, т. к. некоторые аспекты теонимии в «Житии» переключаются с другими его произведениями, являясь определенным развитием его взглядом из более ранних сочинений, и, более того, являются одной из смысловых причин, по которой Аввакум резко не соглашается с реформой. Кроме того, взгляды Аввакума на имена Бога уникальны: они частично вписываются в традицию критики «исправлений» в «Символе веры», но, в целом, остаются продуктом личного творчества протопопа. Вызывают сомнения попытки Пуминовой показать влияние Ареопагитик на отношении Аввакума к «внешней мудрости» и проблемам иконописания. Последние, очевидно, должны рассматриваться скорее в контексте древнерусской иконопочитательской мысли (включая переводные и оригинальные произведения), а не одного только Пс.-Дионисия. Сама же статья Пуминовой написана достаточно небрежно (спутаны названия трактатов у Дионисия и отсутствуют логические связи между абзацами), а методы ее работы оставляют желать лучшего: в работе она использует современный русский перевод Согрус'а, а не славянский перевод инока Исая Серрского, служивший первоисточником для самого Аввакума.

⁵⁴ *Шпаковский М. В.* Идеи Ареопагитик в прологе к «Житию» протопопа Аввакума // Кирик Новгородец и древнерусская культура: сборник: в 4 ч. Ч. 4. Великий Новгород, 2017. С. 420 – 432.

⁵⁵ *Шпаковский М. В.* Учение протопопа Аввакума о Божественных именах и его неоплатонические корни // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах, вып. 6 СПб.; Казань, 2016. С. 472-485.

⁵⁶ Я попробовал проанализировать ареопагитские источники Аввакума и то, как он интерпретировал ряд текстов Пс.-Дионисия. Мои выводы сводились к тому, что у Аввакума два типа Божественных имен (совечные Богу и создаваемые людьми) обладают таким онтологическим статусом, который позволяет им выполнять теургическую и анагогическую функции в церкви. Сверх того, я слишком уверенно полагал, что типологически учение Аввакума об именах очень близко учению Прокла и Дионисия о символах. Теперь появилась возможность не только показать более глубокую связь этих идей с другими сочинениями протопопа, но и проследить вероятную эволюцию его идей на основе более ранних сочинений. Наконец, в данной работе я пользуюсь возможностью показать на более широком материале других раннестарообрядческих сочинений уникальность упомянутых выше взглядов протопопа.

⁵⁷ Хочу также выразить Ольге Викторовне благодарность за личное общение и обсуждение спорных вопросов, касательно космологии Аввакума и ее источников.

глав Аввакума⁵⁸. Чадаева полагает, что в космологии протопопа совмещены элементы как плоскостно-комарной системы, так и геоцентрической. Космологическую систему Аввакума поэтому следует считать скорее символической: в пользу такой интерпретации, как полагает Чадаева, даже несмотря на отмеченные ею сильные геоцентрические элементы, свидетельствует и то, что им не упоминаются конкретные параметры элементов небесной сферы⁵⁹.

⁵⁸ *Chadaeva O.* Kosmological Model in Russian Literary Culture of the 17th Century. PhD dissertation. Univerzita Palackého v Olomouci. Olomouc, 2017. P. 192-214. . Еще А. К. Бороздин и Пьер Паскаль обратили внимание на «Снисание и собрание о Божестве и о твари», а Н. С. Демкова исследовала глубокие текстуальные связи между сочинениями Аввакума и «Шестодневом» Иоанна экзарха . Бороздин разобрал с «Снисание» с литературной точки зрения и с т. з. истолковательных приемов Аввакума. *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. С. 204-213; *Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. С. 532-533; *Сарафанова Н. С.* Неизданное сочинение протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Т. 16. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. С. 258-269; *Н. С. Сарафанова-Демкова.* Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. Т. 19. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. С. 367-372. Об особой жанровой роли «Снисания» на фоне европейской и русской литературы XVII в. см.: *Чадаева О. В.* Потерянный рай протопопа Аввакума: сочинение «Снисание и собрание о Божестве и о твари» как интерпретация библейской истории // *Slověne*. 2019. Vol. 8, No 1. С. 188–222.

⁵⁹ Чадаева указала на 5 сочинений, где затрагивается космология, причем одно из них («Снисание и собрание») специально посвящено шестодневному повествованию . Важной онтологической константой в устройстве космоса, по Аввакуму, является его вертикальный и иерархичный характер, от чувственного к умопостигаемому и Божественному . Само изложенное в сочинениях Аввакума физическое устройство космоса структурно схоже с традиционными описаниями, но содержит ряд деталей, придающих ей весьма необычные черты (например, учение об огненном, а не светоносном небе, расположении ангелов в физическом пространстве, локализации ада над твердью и др.). К сожалению, я не могу согласиться со всеми выводами коллеги по ряду причин. Во-первых, сумма сведений, приведенная в сочинениях Аввакума, уверенно свидетельствует о том, что протопоп оставался геоцентристом, пускай и занимавшим необычную для предшественников теоретическую позицию. Во-вторых, не все детали, источники и контексты были О.В. Чадаевой учтены. К примеру, до сих пор не решен вопрос об источнике заявленного в «Житии» представления Аввакума о «заблудных лунах», хотя сам он ссылается в этом вопросе на Пс.-Дионисия. Тезис же о том, что Аввакум не приводил числовые данные небесных тел, опровергается обращением к одному месту из сочинения «Как нужно жить в вере», где такие выкладки все-таки приводятся. Однако, не будучи согласным с Чадаевой во всех сделанных ею выводах, нельзя не признать, что работа чешской исследовательницы является очень серьезным шагом вперед в деле реконструкции религиозно-философских взглядов Аввакума: основательная и дотошная работа по интерпретации сложных и порой темных рассуждений протопопа вкупе с выяснением их возможных источников закладывает надежную базу для разрешения оставшихся вопросов. *Chadaeva O.* Kosmological Model in Russian Literary Culture of the 17th Century. P. 198, 200-201. 206-207, 211-213, 202-203, 211.

Цель настоящего исследования – историко-философский анализ сочинений Аввакума и реконструкция его религиозно-философских взглядов.

Достижение этой цели требует решения следующих **задач**⁶⁰:

1) Выяснение и уточнение полемического контекста тем дискуссий Аввакума с официальной церковью и со своими противниками в старообрядческом лагере.

2) Установление взглядов Аввакума относительно т. н. «внешней мудрости», т. е. комплекса современных ему светских дисциплин (свободных искусств), куда также входила и философия.

3) Реконструкция учения Аввакума об Истине и описание его трансформации в доктрину Божественных имен, включающих два класса теонимов – вечных («присносущные») и предизирующихся Богу как Творцу («виновные»), – а также репрезентация связанной с этим учением критики никоновской книжной sprawy, в частности, sprawy 7 члена Символа веры (на материале Пролога к «Житию»).

4) Описание взглядов Аввакума на естественное («внешнее») и мистическое познание Бога.

5) Установление взглядов Аввакума, сформулированных им в ходе полемики с другими пустозерскими узниками (на материале «Книги обличений», «Книги толкований», «Книги бесед» и других сочинений) по проблемам природы души,

⁶⁰ Мы вынуждены исключить (разумеется, из-за ограниченного объема нашего исследования) несколько интересных тем, которые, безусловно, также нуждаются в историко-философском рассмотрении. Во-первых, это моральное богословие Аввакума и его интерпретация четырех добродетелей (правда, мужество, целомудрие и мудрость). Во-вторых, вопрос о влиянии иудейской мистики Второго храма, сохранившейся, преимущественно, в славянских переводах, на интериоризированную мистику самого Аввакума (впервые на этот факт обратил внимание Б. А. Успенский (*Успенский Б. А.* Филологические наблюдения над текстом «Откровения Авраама» // *Вопросы языкознания*, 2015, № 5. С. 49-50.)) и изложение им истории об Аврааме в «Книге бесед». В-третьих, мы не рассматриваем космологию Аввакума, в т. ч. по той причине, что она достойно представлена в трудах О. В. Чадаевой. Сверх того, мы также опускаем вопрос об эстетических предпочтениях протопопа, поскольку они в целом были удачно – но далеко не исчерпывающе – обобщены и рассмотрены в исследованиях А. И. Робинсона и Г. К. Вагнера (*Робинсон А. И.* Идеология и внешность (Взгляды Аввакума на изобразительное искусство) // *ТОДРЛ*. Т. 22. М.; Л.: Наука, 1966. С. 353-381; *Вагнер Г. К.* Рублевская традиция во взглядах на искусство Аввакума // *ТОДРЛ*. Т. 39. Л.: Наука, 1985. С. 388-393).

природы Бога, в области триадологии, богопознания, философских категорий, метафизики, онтологии, христологии, философско-догматической терминологии.

б) Выявление новых источников в древнерусской книжности, оказавших влияние на взгляды Аввакума, и уточнение уже известных. Реконструкция контекста концепций мыслителя в рамках истории христианской философии.

Объектом исследования являются тексты сочинений Аввакума, прежде всего – «Книга обличений». **Предметом исследования** выступает изложенное в этих текстах религиозно-философское учение Аввакума.

Научная новизна исследования

1. Впервые в исследовательской литературе предложен подробный историко-философский анализ религиозно-философской доктрины Аввакума.

2. Охарактеризованы и критически осмыслены основные мифы об учении Аввакума, восходящие к работам дореволюционных историков старообрядчества.

3. Впервые подробно исследованы и охарактеризованы взгляды Аввакума на философию и познание Бога. Реконструировано учение о двух типах Божественных имен.

4. Впервые описаны и исследованы представления Аввакума об онтологических категориях, о форме и материи.

5. Впервые на материале «Книги обличений» подробно исследованы представления Аввакума о Боге, Троице, устройстве и природе души, ангелологии и христологии.

6. При исследовании религиозно-философских взглядов Аввакума учтен тот пласт переводной и оригинальной древнерусской книжности, который раньше не привлекался в исследованиях.

7. Установлены и выявлены новые (в дополнение к ранее обнаруженным) источники учения Аввакума. Также указаны возможные влияния, ранее не отмеченные исследователями.

Теоретическая и практическая ценность диссертации. Теоретическое значение исследования состоит в том, что в научный оборот введены и исследованы данные, существенно расширяющие наши представления о последнем этапе развития древнерусской мысли и раннем этапе формирования раннестарообрядческих доктрин. Особым значением обладает исследование связей между Аввакумом и предшествующей ему византийской и древнерусской философией, углубляющее наше представление о влиянии византийского наследия на древнерусскую мысль.

Практическое значение диссертационного исследования состоит в том, что оно может быть использовано в дальнейших исследованиях философских и богословских взглядов протопопа Аввакума, старообрядчества и истории русской мысли и культуры второй половины XVII в. Также оно может быть полезным в преподавании курсов по истории русской философии, спецкурсов по истории древнерусской философии, богословия и духовной культуры.

Методология исследования. В основе исследования лежит скрупулезное прочтение и историко-философский анализ сочинений Аввакума, главным из которых в контексте настоящей работы является «Книга обличений». Поскольку мнения Аввакума о тех или иных вопросах неравномерно разбросаны во всех его сочинениях, то я, во-первых, использовал метод текстуального и источниковедческого сравнения, а во-вторых – герменевтико-сравнительный метод; эти методы практически невозможно разделить на практике.

В моем понимании, использование этих методов предполагает, что мы должны в первую очередь разбирать текст самого Аввакума, а лишь затем давать ему какую-либо более широкую интерпретацию. Такой вид чтения предполагает не просто подробный смысловой разбор каждого текста, но и выстраивание анализируемых пассажей в хронологической последовательности, дабы была возможность отследить изменения во взглядах протопопа. Но это только один из аспектов данного метода. Другой подразумевает, что мы обязаны, опираясь на круг

той литературы, которая была доступна Аввакуму, установить там, где это было возможно, какие сочинения древнерусской книжности могли послужить источниками его взглядов, – вплоть до прямого заимствования, что является обыденным явлением в средневековой литературе. В последнем случае, условно можно выделить маркированные (т. е. обозначенные самим Аввакумом) и немаркированные заимствования.

Кроме того, в случае Аввакума исследование сталкивается с рядом методологических и концептуальных проблем более общего характера в рамках истории идей в целом и русской философии – в частности. Так, факт наличия в трудах Аввакума заимствований подводит нас к следующему вопросу: как, в таком случае, следует оценивать оригинальность мысли самого протопопа? Этот вопрос касается и иных древнерусских мыслителей, которые в своей писательской практике руководствовались, прежде всего, ориентацией на патристическую традицию. Из этого следовала установка на то, что в своей творческой практике книжник должен был не просто ссылаться на творения, «канонизированные» церковной традицией, а прямо использовать фрагменты из них как основу своего текста. Все это приводило к ситуациям, когда исследователи на скорую руку характеризовали произведения древнерусской письменности (в частности, «Просветитель» Иосифа Волоцкого) как искусные компиляции или обобщения уже известных мнений⁶¹. Однако сами книжники не стали бы это отрицать, ибо, как писал Иосиф Волоцкий о своем же труде: *Събрахъ же въ едино ѿ различныхъ писаній бжтвенныхъ, тако да вѣдацие бжтвеннаа писаніа прочетше да воспоманоутъ себѣ, невѣдѣцие же прочетше да разѹмѣютъ*⁶². В то же время такие компиляции можно уподобить искусно сшитым из множества уже готовых фрагментов полотнам, которые

⁶¹ Обсуждение этой проблемы (до сих пор во многом актуальное) см.: *Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // Послания Иосифа Волоцкого. М., Л.: Издательство академии наук СССР, 1959. С. 67-80.*

⁶² *Просветитель или обличение ереси жидовствующих, Творение преподобного отца нашего Иосифа, Игумена Волоцкого. Казань, 1896. С. 47-48.*

воспринимались их авторами как целостные, законченные сочинения⁶³. Часто эти фрагменты не попадали в текст в исходном виде, а изменялись компилятором с целью лучше донести авторскую идею. Как следствие, нередко эти цитаты доносили мысль, не обретающуюся в тексте, из которого они были взяты. Poleмические рассуждения Аввакума, который порой менял заимствованный текст до практически неузнаваемого состояния⁶⁴, вкупе с его толкованиями подобных цитат, – яркое тому подтверждение, а значит, мы должны ставить вопрос не об оригинальности тезисов протопопа (на мой взгляд, бесспорной), а прежде всего о том, каким именно образом автор прочитывал чужие произведения и строил свою мысль на их основании.

Последнее методологическое замечание можно выразить в форме острого концептуального вопроса: существовала ли в Древней Руси философия? Безусловно, возникновение в России профессиональной философии западного типа следует связывать с деятельностью Киево-Могилянской академии, в которой в 40^{ые} гг. XVII в. были впервые прочитаны курсы схоластической философии⁶⁵. Что же касается самой Древней Руси, то по верному наблюдению Г. Подскальски, в Киевской Руси не было даже того богословия, которое бы обсуждало догматические проблемы на теоретическом уровне⁶⁶, и уж тем более не было самостоятельной философии (за исключением, по нашему мнению,

⁶³ Их следует отличать от рукописных компиляций и тематических подборок, столь распространенных в древнерусских рукописях. Такие подборки прежде всего отражали читательский интерес книжника и создавались с самыми разными интеллектуальными целями.

⁶⁴ Впервые подобные наблюдения были выказаны Бороздиным. Позднее, их подтвердила Н. С. Демкова, анализируя манеру редактирования Аввакумом цитат из «Шестоднева» Иоанна экзарха. *Сарафанова Н. С.* Неизданное сочинение протопопа Аввакума. С. 264-265.

⁶⁵ До нас дошли рукописи трех самых ранних курсов. Первый принадлежит Иосифу Кононовичу-Горбачцкому и представляет собой курс схоластической логики (датируется 1639-1640 гг.). Второй и третий принадлежат Иннокентию Гизелю: первый представляет собой курс логики, а второй известен под названием *Opus Totious Philosophiae* и представляет собой курс по логическим, физическим и метафизическим проблемам. (*Андрушко В. А., Литвинов В. Д., Стратий Я. М.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. К.: Наукова думка, 1982. С. 152-154, 154-165.)

⁶⁶ *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.). СПб.: Византинороссика, 1996. С. 280, 433.

натурфилософии, представленной в «Палее Толковой»⁶⁷. Ситуация, по мнению почтенного исследователя, поменялась в XVI в. вместе с появлением первых богословских текстов, о природе которых уже было сказано выше. Можем ли мы исследовать резкий скачок в создании богословских сочинений на Руси XVI-XVII вв. как шаг в развитии русской философии? Безусловно, да, и я полагаю, что мы имеем полное право говорить о древнерусской философии, если мы ее рассматриваем как «росток» от древа византийской философии (на мой взгляд, это единственно возможное в данном случае решение⁶⁸), которая, с одной стороны, различала внешнюю, условно «чистую», философию (часто ассоциировавшуюся с язычеством⁶⁹) и богословие как философию. Если первая была поставлена на службу церкви, то во втором случае речь идет об определении богословия через философию: в таком случае, мы сталкиваемся с тем, что мистико-аскетические доктрины ассоциируются с нравственной или т. н. практической философией, учение о Боге со священной философией (а также нередко с метафизикой, «наукой о божественном»)⁷⁰, а включение в систему дисциплин естественной философии не

⁶⁷ Там же. С. 434-435.

⁶⁸ Я не могу согласиться с мнением М. Н. Громова, считающего, что философия на Руси понималась «полисемантически», поскольку из того, что сам термин «философ» часто имел бытовое значение образованного человека, не следует, что мы должны рассматривать всякого человека с таким титулом как персону, занимавшуюся философией и богословием как дисциплинами. *Громов М. Н., Мильков В. В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001. С. 26. Полисеманτικότητα терминов «философ» и «философия» была актуальна и для византийской культуры, а проблема соотношения философии и богословия стоит и перед исследователями византийской философии, на что уместно указывает М. Трицио (в то же время в существовании византийской философии сейчас почти никто не сомневается). *Trizio M.*, Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project // *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74.1 (2007). Pp. 250–252. См. также работу Г. Подскальски: *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. München, 1977. S. 16-33.

⁶⁹ Характерны в связи с этим традиционные приемы самоуничижения, когда автор отрицает свою осведомленность во внешних науках. *Успенский Б. А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI-XVII вв.) // *Успенский Б. А.* Избранные труды, том 2. Язык и культура. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 7-8.

⁷⁰ См. к примеру, письмо XII Максима Исповедника, где в завершении он говорит о божественной философии. (*Преп. Максим Исповедник.* Письма. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2015. С. 189.) О священной же философии говорит, например, Арсений Глухой: *Сворцов Д. И.* Дионисий Зобниновский. С. 426. Дамаскин относит богословие к теоретической

вызвало проблем, поскольку она стала необходимой частью толкований библейского шестоднева. Книжники Московской Руси мало знали о внешней философии до XVII в., но были прекрасно осведомлены о большом количестве переводов трудов по «священной философии», что вылилось в появление собственной традиции богословия и полемики. И, в то же время, философия могла противопоставляться мудрости, открытой Христом как более низкая, если вообще не неверная форма знания. Человека, который исповедовал такие взгляды, можно назвать антифилософом; на Руси творили две таких ярких фигуры – афонит Иван Вишенский и сам Аввакум. Но их позицию можно вполне назвать тоже философской, поскольку речь в данном случае шла об осознанном и жестком ассоциировании философии не просто с внешней мудростью, а со всем комплексом знаний, не находящих свой исток в церкви, – в противовес ее истинам и ее представлениям об устройстве мира и должном. В случае героя нашего исследования – эта позиция несколько обманчива, ибо Аввакум не стеснялся формулировать свои взгляды в тех областях, которые относятся к священной философии, включая те аспекты, что требуют знаний из «внешней философии».

Основные положения диссертации, выносимые на защиту:

1) Отрицая значимость философии для спасения человека и утверждая даже ее пагубность, Аввакум все же был вынужден не только признать не только, что церковь заимствовала из трудов философов необходимые учения, но и использовать в своей полемике основные категории онтологии и метафизики византийской философии.

2) Аввакум создал оригинальное учение о двух типах имен Божиих с целью отстоять старую редакцию перевода седьмого члена Символа Веры, измененную в ходе церковной реформы патриарха Никона и царя Алексея Михайловича.

философии, относя к ее предмету невещественные природы Бога, ангелов и душ. (Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5 (далее — ВМЧ. Дек. 1–5.). Изд. Археографической комиссии. М., 1901. Стб. 510-511. (*Dialectica* 3, 31-34).)

3) Аввакум различал два вида богопознания, связывая первый с естественной теологией, а второй – с откровением и мистическим знанием, которое проявляется в особом акте схождения и вселения Бога в сердце человека, позволяя тому обладать особым небесным чувством.

4) Обращение Аввакума к опыту категориальной классификации базовых понятий онтологии в древнерусской книжности опровергает мнение о невнимании Аввакума к понятийному аппарату христианской философии и его, Аввакума, непоследовательности в использовании упомянутой выше терминологии.

5) Аввакум придерживался гилеморфических взглядов, зависящих в своем происхождении от «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского и «Диалектики» Иоанна Дамаскина. Он полагал, что универсалии являются источником бытия для индивидов.

6) Аввакум основывал свою собственную версию онтологии Божества на византийской концепции различия сущности и действий, строго разделяя сущность и действия Бога. Возможно, он стремился защитить учение о нетварности действий Божества.

7) Детальный анализ тринитарной онтологии в «Книге обличений» показывает, что Аввакум не был тритеитом и стремился согласовать необычное употребление терминов-понятий «образ» и «существо» с традиционной триадологией.

8) Взгляды Аввакума на образ Божий и природу души восходят к антропологии Иоанна Златоуста и Григория Нисского: Аввакум трактовал образ Божий в человеке как наличие свободы воли и господства, а подобие Божие – как подражание божественным добродетелям. Согласно ему, душа, субстанция-носитель душевных сил, самым тесным образом связанная с телом через свои действия, может быть названа «телесовидной».

9) Согласно Аввакуму, ангелы – огненные нематериальные духи, организованные в иерархию для передачи Божественного знания и осияний.

Исходя из этого, следует отвергнуть представление о том, что Аввакум считал ангелов материальными по природе и буквально видимыми.

10) Аввакум был диофизитом в христологии, но понимание им соединения природ во Христе не поддается однозначной трактовке. Способ присутствия Божества в человечестве Христа описывался им в соответствии с его собственной онтологией Божества: Бог присутствовал в человеческой природе Христа, соединяясь с ней через ипостась силою и благодатью.

Достоверность результатов диссертационного исследования основана на комплексном подходе к анализу текстов Аввакума. Исследование фундировано, в первую очередь, первоисточниками, учитывает данные классической и современной научной литературы; также его выводы и основные результаты прошли необходимую апробацию.

Апробация результатов исследования. Основные положения и результаты диссертационной работы были апробированы на международной конференции и научном семинаре:

1) Трансформация идей Ареопагитик в наследии протопопа Аввакума и диакона Игнатия Соловецкого // «Православный монастырский мир: история и современность». ЯРГУ им. П. Г. Демидова. Ярославль, 26-28 мая 2016 г.

2) Понятия материи и формы в книжности *Slavia ortodoxa* // Теоретический семинар сектора философии религии ИФ РАН *Scientiae de religione*, Москва, 13 октября 2021 г.

Публикации. По теме диссертации было опубликовано 4 научные работы в ведущих рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки России, общим объемом 5,1 а.л.

1. *Шпаковский М. В.* Триадология Иосифа Волоцкого // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 85. С. 52-70.

2. *Шпаковский М. В.* Вопросы о богословско-философских терминах в «Книге обличений» протопопа Аввакума // *Философский журнал*. 2021. Т. 14. № 4. С. 157-173.
3. *Шпаковский М. В.* Учение протопопа Аввакума о природе и устройстве человеческой души. *Вестник МГУ. Серия 7. Философия*. № 2. 2022. С. 3-18.
4. *Шпаковский М. В.* От Иоанна Экзарха до протопопа Аввакума: рецепция учения о материи и форме в древнерусской книжности // *История философии*. 2022. Т. 27. № 1. С. 5-19.

Было также опубликовано иные статьи, отображающие результаты диссертационного исследования:

5. *Шпаковский М. В.* Учение протопопа Аввакума о Божественных именах и его неоплатонические корни // *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах*, вып. 6. СПб., Казань, 2016. С. 472-485.
6. *Шпаковский М. В.* Идеи Ареопагитик в прологе к «Житию» протопопа Аввакума // *Кирик Новгородец и древнерусская культура: сборник: в 4 ч. Ч. 4. Великий Новгород*, 2017. С. 420 – 432.

Структура работы

Работа состоит из введения, 4 глав, состоящих из трех, двух и шести параграфов, и заключения.

Глава 1. Жизнь и сочинения

§ 1. Биография Аввакума

Здесь я позволю себе кратко изложить биографию протопопа Аввакума, о которой мы знаем, в основном, по материалу его собственного «Жития»⁷¹. Будущий протопоп Аввакум Петров родился в 1620/1621 г. в существующем и поныне селе Григорово Нижегородской области. Рано потерявший отца-священника, он был воспитан чрезвычайно набожной матерью, научившей своего сына «азам» христианского учения. В этом же селе Аввакум и женился на Анастасии Марковне, дочери кузнеца, которая впоследствии стала его верным спутником в невзгодах и важным персонажем его произведений. После смерти матери Аввакум покинул Григорово и отправился жить в село Лопатищи, где был поставлен в дьяконы в 1642/1643 г., а спустя еще два года – в священники. Будучи суровым и пламенным пастырем, требовавшим от своей паствы крайне высокой меры благочестия, Аввакум имел достаточно проблемные отношения с жителями села и местными властями, которые не выдерживали такого ритма духовной жизни, вклинивавшегося в их быт. Как следствие, Аввакум в 1647 г. был вынужден оставить село и вместе с семьей уехать в Москву, где вошел в околопридворные круги, называемые обычно «кружком ревнителей благочестия». «Кружок» был связан с одноименным движением, начавшимся в нижегородских землях⁷² и боровшимся за благочестие жителей Руси, упорядочивание церковной и литургической жизни и возрождение христианской проповеди. Познакомившись с царем Алексеем Михайловичем и получив поддержку ведущих представителей кружка, – царского духовника Стефана Вонифатьева и настоятеля Казанского собора Ивана Неронова, – Аввакум заручился царской грамотой и вернулся в

⁷¹ В этом кратком изложении мы опираемся, прежде всего, на исследование Паскаля.

⁷² По всей видимости, движение началось с Макарьевского желтоводского монастыря, в стенах которого побывало немало участников этого движения (в т. ч. будущий патриарх Никон и сам Аввакум) в начале 40^{ых} гг. XVII в. *Лавров А. С., Морохин А. В.* Ревнители благочестия: очерки церковной и литературной деятельности. СПб.: Наука, 2021. С. 50-60.

Лопатищи, где вскоре вступил в очередной (в ряде эпизодов – даже угрожающий жизни) конфликт с местными властями на почве благочестия: причиной последнего послужил разгон ватаги скоморохов⁷³. Итогом противостояния пастве стало очередное возвращение в Москву в 1651 г., где Аввакум был уже поставлен в протопопы для служения в приходе городка Юрьевца-Повольского. В Юрьевце он продолжил свое служение с прежним духовным ригоризмом, вновь вызвавший бунт, чуть было не стоивший Аввакуму жизни (впрочем, недовольство ревнителями благочестия то и дело вспыхивало в других местах этого региона, в т. ч. и в Костроме). Протопоп опять оказался в Москве в 1652 г., где ему было поручено служить в Казанском соборе. Здесь он и застал начало церковной реформы, инициированной новопоставленным патриархом Никоном. После ареста Неронова и других ревнителей, выступивших против реформы, Аввакум вместе с Даниилом Костромским составит челобитную в защиту Неронова и с критикой реформы. За эту челобитную Аввакум был арестован, а затем сослан в Тобольск, где ему было поручено служить в Вознесенском соборе. Обличая грехи своей новой паствы, священник вступил в конфликт с видными представителями местного служилого сословия, – в частности, с составлявшим против него доносы дьяком Струной. Хотя Аввакум и пользовался покровительством архиепископа Симеона и местного воеводы, князя Хилкова, одного из ревнителей, доносы в Москву возымели действие: в 1655 г. Аввакум московским приказом был отправлен в экспедицию в Даурию, находившуюся под главенством жестокого воеводы Афанасия Пашкова. В этом суровом путешествии, продлившемся до 1662 г., Аввакум дошел до Байкала и провел шесть лет в Братском остроге в Забайкалье, терпя многие лишения и пребывая в постоянном конфликте с Пашковым, красочно описанным Аввакумом в «Житии» (оно увенчалось духовной победой Аввакума: уже в Москве протопоп собственноручно постриг воеводу). В 1663 г. протопоп был

⁷³ В рамках исполнения царских указов в 1648-1649 гг., поддержанных ревнителями благочестия. Об этих указах и их реализации (вызвавшей сопротивление в «низах» и неприятие светских властей на местах) см.: Там же. С. 124-135.

возвращен в Москву, где был введен в круги интеллектуалов и продолжил проповедь старой веры: самовольный уход Никона с патриаршьяго престола в 1558 г. и определенное затишье и ослабление гонений на старообрядцев в этот период давали ему надежду на успех. По пути в Москву он имел встречу с сосланным в Тобольск Ю. Крижаничем, а уже в самой столице он был ласково принят царем и имел беседы с Симеоном Полоцким, Ф. Ртищевым (который ему особо покровительствовал), Епифанием Славинецким и др. Тогда, в 1664 г., он познакомился и с дьяконом Феодором. В том же году Аввакум был сослан в Мезень, где был арестован в 1665/1666 г. и вновь привезен в Москву на Большой Московский собор 1666-1667 гг. Собор сместил патриарха Никона и осудил старообрядцев, – в т. ч. и Аввакума, который был одним из немногих вождей ревнителей старой веры, даже на словах не отрекшихся от своих взглядов. Вместе с попом Лазарем, иноком Епифанием и дьяконом Феодором Аввакум был приговорен к ссылке в Пустозерск, куда осужденные прибыли в 1668 г. Впрочем, протопоп избежал экзекуций, которыми были покараны его союзники. Условия заключения резко ухудшились в 1670 г., когда узники были переведены в земляные тюрьмы. Отбывая наказание, пустозерские сидельцы создали настоящий литературный и пропагандистский центр, создавая сочинения в защиту старой веры и успешно распространяя их по всей России. В 1681 г. старообрядцы осуществили публичную акцию, которая определила судьбу Аввакума: в московских храмах и соборах были разбросаны свитки и листы с «порочащими» царя Федора Алексеевича изображениями и толкованиями к ним, принадлежавшими руке Аввакума. 14 апреля 1682 г. пустозерские узники были сожжены в срубе.

§ 2. Сочинения протопопа Аввакума.

Аввакум – автор обширного корпуса сочинений, включающего в себя три крупных богословских и полемических сочинения (с названием «Книга»), «Житие», отдельный блок малых богословских сочинений и корпус писем, челобитных и записок. Все эти творения крайне сложно классифицировать, поскольку они

сочетают в себе черты самых разных жанров церковной литературы. Так, «Книга обличений» – не только традиционное по жанру полемическое сочинение, но и, по всей видимости, послание и догматический трактат. Отдельные неудобства составляет наличие множества нерешенных текстологических проблем: так, если «Житие» доступно нам практически во всей своей текстологической истории от создания до последней редакции, то «Книга обличений» представляет собой своеобразную текстологическую загадку; то, как она создавалась и как была собрана воедино только предстоит установить.

Самыми ранними сочинениями Аввакума являются две челобитные 1653 г., опротестовывающие арест Неронова и начало реформы; к сожалению, их тексты не сохранились. В 1662-1664 гг. в Москве Аввакум создает ряд посланий, посвященных вопросу истины и «внешней мудрости». Наконец, с 1668 г. по 1682 г. был создан основной корпус творений; этот корпус классифицируют и как продукцию пустозерского литературного центра (деятельность которого Ю. Н. Бубнов характеризует как своеобразную «нелегальную типографию»⁷⁴), с которым связывают также т. н. «пустозерские рукописи» – рукописные сборники, созданные и разосланные почитателям самими узниками⁷⁵. Согласно разысканиям Бубнова, до нас дошли 11 созданных в Пустозерске рукописей-автографов; при учете списков, сделанных непосредственно с не дошедших до нас протографов, общее количество рукописей возрастает до 38⁷⁶. Эту литературную продукцию можно разделить на индивидуальную (разумеется, к ней относятся сочинения Аввакума) и коллективную, при создании которой узники сотрудничали между собой, часто – даже несмотря на тяжелые личные отношения (как в случае конфликта Аввакума и Феодора). Классическим примером коллективного творчества пустозерцев является «Ответ православных» 1669 г., – антиниконовская сумма раннего

⁷⁴ Бубнов Ю. Н. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб.: БАН, 1995. С. 233-267.

⁷⁵ Там же. С. 231-

⁷⁶ Там же. 235-237.

старообрядческого богословия, написанная, в основном, Феодором при содействии своих «коллег» по заключению⁷⁷. Кроме того, упомянутые выше «пустозерские сборники» часто представляли собой тот тип рукописной книги в котором были собраны сочинения всех узников, упорядоченные, как правило, по тематическому признаку. Сочинения из сборников переписывались, а переписанные копии пересылались в Пустозерск, где заверялись узниками и получали санкцию на распространение⁷⁸.

Ниже мы приводим историко-библиографическую характеристику тех произведений Аввакума, которые используются в нашем исследовании.

«Житие протопопа Аввакума им самим написанное» создавалось приблизительно в 1672-1675 г. и имеет три прижизненных редакции, обозначаемых как А, Б и В⁷⁹. Редакция А представлена Пустозерским сборником Дружинина (БАН, Друж., № 746), а редакция В – Пустозерским сборником Заволоко (Древлехранилище ИРЛИ РАН, Отд. поступления, оп 24, № 43). Редакция Б, которая по мнению Н. С. Демковой является самой первой по хронологии, дошла до нас в нескольких поздних рукописях и в разных переделках, ее первоначальный вид может быть, разве что, реконструирован.

Изначально Аввакум намеревался писать завещание, следы которого остались во вступлении (по всей видимости, вступление, начатое протопопом в 1669 г. и призвано было стать этим завещанием)⁸⁰ – обычно такой текст создавался, когда автор хотел засвидетельствовать свое православное вероисповедание в условиях смертельной опасности. С 1666 г., с момента расстрижения, Аввакум, несомненно, в такой опасности находился постоянно. Однако впоследствии, проведя длительное

⁷⁷ Там же. С. 232-233, 239-243.

⁷⁸ Там же. С. 234.

⁷⁹ Об их соотношении и хронологии появления см. классическое исследование Н. С. Демковой: *Демкова Н. С. Житие протопопа Аввакума: творческая история произведения*. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1974. С. 67-140.

⁸⁰ *Понырко Н. В. Житие протопопа Аввакума как духовное завещание*. // ТОДРЛ. Т. 39. Л.: Наука, 1985. С. 380, 384-385.

время в пустозерском заключении, он решил составить своеобразный документ и от первого лица рассказать о своих жизни и злоключениях, выступить в качестве свидетеля трагических церковных событий и их критика.

Нам важна та часть «Жития», которую следует выделять как вступление. Вступление к «Житию» составлялось как завещание, однако, по мере развития замысла создания «Жития», превратилась в публичное антиреформенное исповедание личного характера. Мы предлагаем называть эту часть «Жития» «Прологом» и далее придерживаемся этого технического названия. И содержательно, и текстуально Пролог четко отделяется от остального текста «Жития»: 1) он полностью посвящен философско-богословской полемике со справой патриарха Никона и содержит исповедание веры протопопа; 2) основная часть «Жития» начинается со слов *Рождение мое бысть в селе Григорово* и не содержит в себе обсуждения сложных теологических вопросов. С т. з. текстологии Пролог сложился не сразу: его текст получил окончательную стилистическую обработку только в редакции А. В редакции В пролог был дополнительно предварен «Поучением о любви» из «Книги» Дорофея Газского и рисунком коловорота любви с толкованием, – именно этот вариант представляет собой конечный вид Пролога.

Содержательно Пролог представляет собой реферативную и во многом хаотичную сводку взглядов протопопа по проблемам онтологии, теологии, учения об именах Божиих и, отчасти, космологии.

«Книга бесед» – условное название собрания 10 Бесед и предваряющего их введения, составлявшегося в продолжение 1669-1675 гг. Текстологическая история, соотношение редакций этой «Книги» между собой до сих пор остается не выясненной окончательно⁸¹. Нет в нашем распоряжении и списка, который

⁸¹ См. Русская историческая библиотека. Т. 39. Л., 1927 (далее – РИБ. Т. 39). С. XIX- XXXII; *Сесейкина И. В.* К изучению списков и состава «Книги бесед» протопопа Аввакума // *Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера.* Сыктывкар, 1990. С. 61-73.; *Бубнов Ю. Н.* Старообрядческая книга в России. С. 267-281; *Лавров А. С.* К истории текста «Книги бесед» протопопа Аввакума // *Вестник Свято-Филаретовского института.* 2018. № 27. С. 11-20.

содержал бы текст всех 10 Бесед: наиболее полная редакция, представленная в рукописи БАН 45.6.7 3-ей четверти XVII в. (скорее всего, пустозерского происхождения), содержит 9 Бесед без седьмой⁸². По всей видимости, Аввакум создавал Беседы постепенно, по мере работы объединяя их в собрания-редакции и рассылая адресатам. Для нашего исследования важны следующие Беседы:

1) Пятая Беседа, **«О внешней мудрости»**. Пожалуй, самая известная беседа собрания. В ней Аввакум излагает свои антифилософские взгляды в наиболее полном виде.

2) Восьмая Беседа, **«Об Аврааме»**. Помимо изложения истории Авраама, приводимой по Книге Бытия и Палее толковой, а также толкования этого библейского сюжета, Беседа включает в себя направленный против дьякона Феодора полемический раздел. Этот раздел следует признать самым ранним источником по содержанию «Пустозерских споров».

3) Беседа десятая, **«О наятых деятелях»**. Важнейший источник по моральным и этическим взглядам Аввакума.

Помимо этих трех мы, по необходимости, привлекаем текст остальных Бесед.

«Книга толкований и нравоучений» – самое крупное сочинение Аввакума, датированное 1677 г. и отосланное ученику протопопа («Книга» дополнена адресными обращениями) – иноку Сергию⁸³. Памятник достаточно неоднороден по содержанию: так, он содержит нравоучения, обличения реформ, богословские выкладки и даже космологические рассуждения. По своей форме «Книга» представляет собой, с одной стороны, обширное послание, а с другой – толкование Священного Писания, которое делится на четыре раздела: 1) толкования Пс. 102, 83, 40, 41, 44; 2) толкование 9 главы Книги Притчей Соломона; 3) толкование 5, 6 и 4 глав Экклесиаста; 4) толкование глав 35, 55 и 12 Книги Исаяи. Толкования

⁸² О ней см.: Бубнов Ю. Н. Старообрядческая книга в России. С. 270-272.

⁸³ См.: РИБ. Т. 39. С. XXXII-XXXVI; Сочива Т. А. К изучению состава и объема «Книги толкований и нравоучений» протопопа Аввакума // Вестник ОМГУ. 2014. № 3 (73). С. 180-184.

продолжаются «Нравоучением», в котором Аввакум рассуждает о том, как именно следует жить «в христианской вере». Текст «Книги» замыкается обращением и приветием к Сергию (такое имя Симеон носил до пострига). До нашего времени дошли два полных списка «Книги» (один, известный ранее Н. И. Субботину, утерян), из которых один обладает особой ценностью (т. н. «печерский»: БАН, собр. «Тек. пост.», № 105 (8779) (на лл. 116-215 об.)). Список датируется 70-80 гг. XVII в., и, вероятно, может считаться прижизненным для Аввакума списком⁸⁴. Хотя стилистически списки представляют разные авторские редакции (впрочем, объем авторских изменений нельзя назвать большим), субстантивных содержательных различий они не содержат.

«Книга обличений» (далее – КО) занимает особенное место в наследии протопопа, поскольку целиком посвящено абстрактным философско-богословским темам. Сам Аввакум, согласно восходящим к его недошедшим письмам сведениям, называл ее «Евангелием вечным»⁸⁵. «Книга обличений» – название, дарованное этому сочинению его издателем, Смирновым. КО состоит из трех частей – первые две части посвящены Троице, Божественной природе, Богопознанию, антропологии и категориям, а третья – христологии и вопросу сошествия Христа во ад. Вопрос о датировке КО вызывает разногласия среди исследователей, которые датируют ее либо 1679 г. (П. С. Смирнов)⁸⁶, либо 1673 г. (Н. Ю. Бубнов)⁸⁷, либо 1680-1681 гг. (А. С. Лавров)⁸⁸. Мы принимаем последнюю датировку, коль скоро она корректирует датировку Смирнова, выдвинутую на основании данных в

⁸⁴ Текст издан отдельно: Демкова Н. С., Сесекина И. В. Старейший (печорский) список «Книги толкований и нравоучений», найденный В. И. Малышевым // Древлехранилище Пушкинского дома: материалы и исследования. Л. 1990. С. 74-146.

⁸⁵ Lavrov A. S. Eine komplizierte Begegnung. Erzpriester Avvakum und seine nicht-altgläubige Leser im 18. Jahrhundert // Religionsgeschichtliche Studien zum östlichen Europa. Festschrift für Ludwig Steindorff zum 65. Geburtstag. Stuttgart, 2017. S. 160.

⁸⁶ РИБ. Т. 39. С. XXXVIII-XXXIX.

⁸⁷ Бубнов Ю. Н. Старообрядческая книга в России. С. 254-255.

⁸⁸ Лавров А. С. Протопоп Аввакум в работе над «Книгой обличений» // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения. К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума. М.: Институт Российской истории РАН, 2020. С. 79-80.

самой КО. Аввакум пишет, что «мучается» с дьяконом Феодором в споре уже 10 лет, что указывает на дату составления отповеди – на 1679 г. Корректур Лаврова учитывает следующее соображение здравого смысла: поскольку протопопу необходимо было время для завершения КО, а продолжительность своего спора с Феодором он мог исчислять приблизительно, как бы «навскидку», дату написания КО лучше сдвинуть к 1680-1681 гг.

Следует признать, что КО не дошло до нас полностью: как отмечают издатели памятника, сохранилась только одна рукопись сочинения (РНБ. Собр. Н.М. Михайловского, № 173)⁸⁹. Исходя из свидетельств дьякона Феодора, тематическое разнообразие споров было в реальности более широким, чем диапазон тем, обсуждаемых Аввакумом в сохранившемся тексте⁹⁰. На последнее косвенно указывает и состояние текста в единственной дошедшей до нас рукописи: оно несет следы резкого обрыва, что может в т. ч. свидетельствовать и о том, что данный список был сделан с протографа с уже неполным текстом⁹¹. Обращает на себя внимание и тот факт, что текст резко обрывается на отрывке, в котором Аввакум ведет серьезное рассуждение; фрагмент оканчивается неуместным заключением – предположительно, результатом неудачной попытки переписчика формально обозначить конец имевшегося в его распоряжении текста⁹². Таким образом, доводы Смирнова и Барскова, основанные на реальных фактах, связанных с состоянием текста, не оставляют сомнений в том, что мы имеем дело с неполным текстом памятника. Ситуацию могло бы поменять обретение нового списка КО (если последний, конечно, не зависит тем или иным образом от дошедшей до нас версии текста).

Особую роль в реконструкции утраченных фрагментов КО играют тексты выписок, сделанные керженскими оппонентами старца Ануфрия. Эти выписки

⁸⁹ РИБ. Т. 39. С. XL.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Там же. С. XL-XLI.

⁹² Там же. С. XLI.

дошли до нас в составе «Сказания» Лысенина и в виде 7 списков, каждый из которых можно обозначить как отдельную редакцию с несколько разнящимися набором выписок⁹³.

Как уже упоминалось выше, авторство сочинения ставится под сомнение отдельными старообрядцами, включая С. Денисова и современного писателя К. Я. Кожурина⁹⁴. Из специалистов версию о том, что КО является поздней сфальсифицированной компиляцией на основе выписок поддерживает немецкая исследовательница Г. Шайдеггер⁹⁵. Но исследователи уже давно привели убедительные аргументы в пользу того, что авторство КО действительно принадлежит Аввакуму. Их можно суммировать в двух пунктах: 1) об оригинальности КО свидетельствуют авторские обращения и упоминания Аввакумом самого себя в КО; 2) если мы будем отрицать авторство КО, придется поставить под сомнение сведения других сочинений, – начиная с тех, что принадлежат самому Аввакуму, до «Послания сыну Максима» дьякона Феодора и «Сказания» Лысенина. Выводы Шайдеггер были раскритикованы Лавровым, указавшим на то, что текст выписок мог быть составлен компилятор только при условии обращения к полному тексту памятника. Обратную ситуацию, при которой компилятор должен был «заливать» фрагменты новым текстом (причем осмысленным), представить крайне сложно⁹⁶.

Следующая группа сочинений классифицирована Смирновым и Барсковым как «богословские сочинения». Мне, однако, представляется, что имеет смысл

⁹³ *Lavrov A. S. Eine komplizierte Begegnung. S. 163-164.* См. также стемму рукописей, которая предполагает, что эти редакции восходят к двум протографам, которые в свою очередь должны вести к полному архетипу. (*Ibid. S. 167.*)

⁹⁴ *Кожурин К. Я. Протопоп Аввакум. Жизнь за веру. М.: Молодая гвардия, 2013. С. 327-331.* Кожурин игнорирует все научные аргументы в пользу авторства КО и идет на открытый подлог, когда говорит что все сведения о «ложных» взглядах Аввакума восходят к инвективам полемистов официальной церкви (что, однако же, совершенно не так, поскольку эти сведения в первую очередь приводят сами старообрядцы в сочинениях, связанных с керженскими спорами).

⁹⁵ *Scheidegger G. Endzeit, Russland am Ende des 17. Jahrhunderts. Bern ; Berlin ; Bruxselles, 1999.* К сожалению мне была недоступна книга Шайдеггер. См. пересказ ее аргументации и критику у Лаврова: *Lavrov A. S. Eine komplizierte Begegnung. S.169-171.*

⁹⁶ *Лавров А. С. Протопоп Аввакум в работе над «Книгой обличений». С. 80-82.*

говорить именно о «малых богословских сочинениях», – в силу того что, по большей части, их объем не превышает объема стандартной рукописной статьи. Из этой группы нам важные следующие творения.

«Снискание и собрание како сотвори Бог твари и человека» (далее – «Снискание») – возможно, самое раннее философско-богословское сочинение, включающее также толкование Шестоднева. Датировка памятника проблематична: Н. И. Субботин предполагал, что оно написано до 1653 г., в то время как современные издатели все чаще датируют его 60^{ым} гг. XVII в. Сочинение сохранилось в двух автографах: в составе сборников Дружинина⁹⁷ и Заволоко⁹⁸. В них представлен практически один и тот же текст, хотя отмечается разница в написании отдельных, порой весьма важных для смысла, выражений. На основании датировки первого автографа 70^{ми} годами XVII в. я полагаю, что «Снискание» было составлено в продолжение именно этого десятилетия.

Некоторую важность представляет для нас статья **«О богородице»**. Она написана не позже начала 70^{ых} гг. XVII в. Сочинение содержит рассуждение об особой чести Богородицы и ее роли в рождении Христа. Трактат представляет интерес в связи с христологическими рассуждениями Аввакума.

Корпус писем Аввакума включает в себя сохранившуюся переписку за 1663-1682 гг. и насчитывающую на данный момент 80 посланий. Эти письма документируют связи Аввакума с другими старообрядцами, содержат ценнейшую информацию о развитии ранних старообрядческих доктрин и о практиках духовного попечения о духовных чадах самого Аввакума.

Из этого массива писем я бы хотел выделить следующие образцы.

«Послание Андрею Плещееву» – ответ на послание боярина Андрея Плещеева, в котором тот уговаривал Аввакума прекратить свое противостояние с

⁹⁷ Текст в составе сборника Дружинина издан в РИБ: РИБ. Т. 27. Стб. 651-684.

⁹⁸ Текст в составе сборника Заволоко также издан отдельно (в т. ч. в составе факсимиле сборника): Пустозерский сборник. Л. 130 об.-162 об.; С. 92-112.

церковью. Датируется 1664 г. Вошло в состав «Книги» Спиридона Потёмкина вместе с посланием Плещеева⁹⁹. Протопоп обличает мудрость греческих патриархов и отстаивает учение о христовой истине, которую противопоставляет миру.

«**Писайнице Федору Ртищеву**» – послание, написанное, как и предыдущее, в 1664 г.¹⁰⁰ Известна также черновая редакция послания. Целиком и полностью посвящено проблеме «внешней мудрости».

«**Послание двум девам**» адресовано двум девам, от имен которых в рукописи с письмом остались только два инициала – Е. и Е. Первая Е., как следует из текста письма, указывает на Евдокею, одну из духовных дочерей Аввакума¹⁰¹. Это небольшое письмо посвящено обсуждению «внешней мудрости».

По мере необходимости я также привлекаю для исследования материал иных писем.

§ 3. Ключевые источники взглядов Аввакума

Позволю себе кратко остановиться на проблеме круга чтения Аввакума, без уяснения границ которого нам будет сложно понять степень эрудированности протопопа и его интеллектуальный мир. Как мы знаем из обобщающей работы Н. С. Демковой, Аввакум был знаком практически со всем основным корпусом памятников древнерусской книжности и, естественно, был читателем изданий московского Печатного двора¹⁰². Очевидно, его читательские предпочтения испытали сильное влияние московских книжных кругов, представленных

⁹⁹ РИБ. Т. 39. С. LXII-LXIII; *Титова Л. В.* Послания Андрея Плещеева и протопопа Аввакума в «Книге» Спиридона Потемкина (текст и контекст) // Исторический курьер. 2020. № 2 (10). С. 114-116.

¹⁰⁰ *Демкова Н. С.* Из истории ранней старообрядческой литературы (I. «Писанейце» Аввакума Ф. М. Ртищеву. II. Отрывок из неизвестного сочинения Аввакума об антихристе. III. О старце Епифании Пелшемском, последователе Аввакума, тезке соловецкого инок Епифания) // ТОДРЛ. Т. 28. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1974. С. 385-387.

¹⁰¹ *Демкова Н. С.* Сочинения протопопа Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. С. 266.

¹⁰² *Сарафанова Н. С.* Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. Т. 18. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1962. С. 329-340.

столичными ревнителями благочестия и справщиками Печатного двора¹⁰³. Любопытно, что в сочинениях Аввакума мы сталкиваемся не только с использованием одной и той же святоотеческой литературы, но и с цитированием фрагментов, нередко воспроизводимых видными ревнителями (Стефаном Вонифатьевым, Иваном Нероновым) и справщиками (к примеру, Сергием Шелониным и Ефремом Квашниным)¹⁰⁴.

По счастливому стечению обстоятельств, мы также имеем определенный доступ в «творческую мастерскую» протопопа. Сохранился барсовский пустозерский сборник (РГБ, Ф. 17, № 883) – список с несохранившегося протографа, визированный подписями четырех узников. Этот сборник, помимо ранней редакции «Ответа православных», содержит список с автографа выписок из книг, осуществленных Аввакумом, – иными словами, его архив, составленный уже в Москве¹⁰⁵. Благодаря этому списку стало возможным не только прямо идентифицировать многие цитаты в сочинениях Аввакума, но и проследить, каким образом они изменялись в процессе заимствования.

Теперь я хотел бы остановиться на ряде произведений, имеющих особенное значение для богословия Аввакума. В первую очередь, на Аввакума исключительное влияние оказал сборник гомилий и проповедей Иоанна Златоуста «Маргарит» (издавался в Остроге (1595) и Москве (1642)) – образец для возрождающейся проповеди, занимавший особое место в возрождении русской

¹⁰³ Вопрос о влиянии московских ревнителей на издательскую политику двора остается дискуссионным; тем не менее некоторые факты влияния, в частности, при издании «Малого катехизиса» Петра Могилы и «Книги о вере», можно считать доказанными. (Лавров А. С., Морохин А. В. Ревнители благочестия. С. 109-117; Савельева Н. В. История и литературное наследие ревнителей благочестия: новый взгляд (Лавров А. С., Морохин А. В. Ревнители благочестия: очерки церковной и литературной деятельности. СПб.: Наука, 2021. – 336 с.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 3(85), сентябрь 2021 г. С. 186-187.)

¹⁰⁴ Сапожникова О. С. Русский книжник XVII в. Сергей Шелонин. Редакторская деятельность. М.; СПб.: «Альянс-Архео», 2010. С. 454-456.

¹⁰⁵ О этой рукописи и публикацию архива см. исследования И. М. Кудрявцева: Кудрявцев И. М. Сборник XVII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников // Записки отдела рукописей. Вып. 32. М., "Книга", 1972. С. 148-212.

религиозной мысли и истории ревнителей благочестия¹⁰⁶. Сам сборник сложился на греческой почве; его славянская версия, переведенная в XIV в., в целом воспроизводит оригинал, состоящий из следующих произведений аутентичной хризостомики: *Contra anomaios*, *De Serphimii*, *Contra Iudaios*. Кроме того, мы находим в составе «Маргарита» псевдохризостомику, – в частности, проповедь *In incarnationem domini*, принадлежащую Севериану Гавальскому. Обширные выдержки из указанных творений использованы Аввакумом в КО при формулировании важнейших философских и богословских тезисов.

Следующий памятник – «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, на который Аввакум с явным удовольствием ссылается в КО и ряде других сочинений. Памятник был создан по-гречески образованным болгарским автором времен «первого византийского гуманизма» (IX-X вв.). Относящиеся к жанру шестоднева сочинение Иоанна экзарха подразделяется на шесть Слов, описывающий каждый из дней творения. Содержательно эти Слова имеют несколько необычную структуру: как правило, каждое Слово памятника на одну половину воспроизводит обширные переводы из шестодневов Василия Великого и Севериана Гавальского, а на другую – содержит авторский текст Иоанна экзарха. Последний критически сопоставляет концепции двух авторов, некогда занимавших противоположные позиции (Василия Великого и Севериана Гавальского), с тем, чтобы в конце концов выразить собственные геоцентрические. Эти взгляды, во многом (но не во всем) близкие Аристотелевским, фундированы основательным знанием классической греческой философии и убедительными рационалистическими аргументами. Помимо прочего, «Шестоднев» содержит метафизические и натурфилософские доктрины, повлиявшие на учение Аввакума. Интересно, что «Шестоднев» оставался в поле интересов двух книжников, Сергия Шелонина и Ефрема Квашнина, которые, скорее всего, и готовили его к изданию в 40^{ых} гг. XVII в.¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. С. 88-89.

¹⁰⁷ Сапожникова О. С. Русский книжник XVII в. Сергей Шелонин. С. 302-304.

Более того, известно, что и Аввакум, и Сергей порой приводили в своих сочинениях одни и те же цитаты из «Шестоднева»¹⁰⁸. По всей видимости, именно ко времени пребывания Аввакума в Москве (1647 г.) и следует отнести его увлечение «Шестодневом».

Присутствие в творчестве Аввакума идей Пс.-Дионисия Ареопагита, загадочного автора конца V-нач. VI в., пожалуй, привлекло к себе наиболее пристальное внимание из-за того, что они обнаруживаются в самом известном произведении протопопа, «Житии». Перевод Дионисиева корпуса вместе со схолиями к нему был закончен в 1371 г. старцем Исаией Серрским и спустя полвека попал на Русь, где обрел широкое влияние; последний факт дал немецкому исследователю Г. Гольцу резонный повод говорить об «ареопагитских традициях» Руси¹⁰⁹, коль скоро неоплатонические доктрины Ареопагитик оказали влияние на всю славянскую средневековую культуру, особенно в России. Несомненно, наряду с «Богословием» (слав. название для *De orthodoxa fidei*) Иоанна Дамаскина, Ареопагитики сформировали базис философского мировоззрения древнерусского книжника.

В ходе исследования я также привлекал и те памятники, которые позволяют поместить идеи Аввакума в правильно-воссозданный историко-философский контекст. Помимо произведений, переведенных или созданных в мире *Slavia Orthodoxa* в течение IX-XVI вв., речь пойдет и о произведениях западнорусской литературы, ставших популярными именно в Москве, – в частности, о «Большом катехизисе» Лаврентия Зизания и «Собрании краткия науки об артикулах веры» Петра Могилы. Эти два произведения, как и некоторые иные, в конце 40^{ых} - начале

¹⁰⁸ Там же. С. 453.

¹⁰⁹ Goltz H. Die Areopagitika in der slavischen Theologie- und Kirchengeschichte / Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert) (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 61) / H. Goltz, G. M. Prochorov, Hrsg. Bd. 5. Freiburg i. Br.: Weiher, 2013. S. 121.

50^{лх} гг. XVII в. находились в поле зрения как справщиков, так и московских ревнителей благочестия¹¹⁰.

Теперь мы можем перейти непосредственно к экспликации богословских и философских взглядов протопопа Аввакума.

Глава 2. Отношение к философии, учение об Истине и познание Бога

§ 1. Антифилософские взгляды Аввакума

... по ниѣхъ бывше Платонъ и Пидагор, Аристотель и Диогенъ, Иппократъ и Галинъ: вси сіи мудри быша и во адъ угодиша...¹¹¹ – эти знаменитые слова протопопа Аввакума из пятой беседы «Книги бесед» известны многим. Именно с ними ассоциируется стойкое неприятие Аввакумом любого «внешнего знания», включая философию, грамматику, риторику и другие науки. В «Книге толкований», отдавая дань этикетному самоуничижению, Аввакум пишет: *Азъ есмь ни ритор, ни философ, дидакальства и логофетства не искусен, протеецъ человек и зело исполнен неведения*¹¹². Обычно считается, что Аввакум противопоставляет светским наукам аскетику и этику. Однако представляется, что эта характеристика банальна и совершенно ничего не говорит о реальном содержании антифилософских пассажей протопопа: при внимательном чтении текстов Аввакума, в которых затрагивается проблема отношения к философии, свободным искусствам и «внешней мудрости» как таковой, становится очевидным, что дело обстоит значительно более сложным образом. Кроме того, публичное неприятие Аввакумом философии несовместимо, на первый взгляд, с его же собственной попыткой сформулировать и решить

¹¹⁰ К примеру, экземпляр «Большого катехизиса» имелся у Стефана Вонифатьева. (Белянкин Ю. С. Неизвестный автограф Стефана Вонифатьева // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения. К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума. М.: ИРИ РАН, 2020. С. 72.) Московская версия «Малого катехизиса» Могилы была издана в 1649 г. и, очевидно, находилась в поле пристального внимания московских книжников еще за несколько лет до выхода в свет.

¹¹¹ РИБ. Т. 39. Стб. 289.

¹¹² Там же. Стб. 548.

проблемы христианской философии в ходе пустозерской полемики и в ряде сочинений. Вдобавок к этому следует учесть, что в тех случаях, когда протопопу не приходилось полемизировать с оппонентами из официальной церкви, он мог позволить себе более благожелательное отношение к философии. Таким образом, чтобы найти объяснение всем этим трудностям и противоречиям, нам следует подробно исследовать вопрос о том, каким именно образом Аввакум «отвергал» философию и какими мотивами он при этом руководствовался.

Аввакум обратился к критике философии в условиях сильнейшей интенсификации полемики между официальной церковью и старообрядцами в 60^{ые} гг. XVII в., накануне Большого Московского собора 1666-1667 гг. Полемика, ведшаяся об исправлении книг и обрядов, затрагивала в т. ч. вопросы, связанные с т. н. свободными искусствами. Защитники церковной реформы активно апеллировали к грамматическому, философскому и риторическому знанию как одному из условий понимания веры, церковных текстов и их корректной справы. Реформаторы также полагали, что одной из причин Раскола являлось «невежество» – результат отсутствия в Москве училищ, где давалось бы греческое или латинское образование¹¹³. Старообрядцы же, напротив, либо относились к «свободным искусствам», и прежде всего к грамматике, как к полезному, но гносеологически не абсолютному инструменту (одновременно полагая церковнославянский язык дониконовского извода священным и безошибочным), либо обвиняли реформаторов в незнании грамматики священного для них славянского языка, чем объяснялись и неприемлемые для «ревнителей» чтения и ошибки в новых редакциях богослужебных текстов. В последнем случае, речь шла фактически о столкновении разных интеллектуальных традиций: киевской и греческой с одной стороны и московской – с другой, представленной на раннем этапе, преимущественно, доникновскими справщиками Московского печатного двора и

¹¹³ Фонкич Б. Л. Греко-Славянские школы в Москве в XVII веке. С. 65.

отдельными авторитетными книжниками¹¹⁴. Строго говоря, для московской традиции также скорее было характерно настороженно-сдержанное отношение к «внешней мудрости», чем ее рьяное отвержение. Особенно показательным для характеристики такого отношения тот факт, что в Московии не вызвали хоть сколько-нибудь серьезного сопротивления попытки завести греческие школы при патриархе Филарете; не вызвала какого-либо особого возмущения и деятельность с 1649 г. грекофильских кружков (т. н. «Ртищевская школа») во главе с Епифанием Славинецким, в которых изучали в т. ч. и начала «внешней мудрости»¹¹⁵. Чуть раньше, в 1648 г., в Москве увидело свет переиздание «Грамматики» Мелетия Смотрицкого со значительными изменениями и дополнениями¹¹⁶. Крайне интересной особенностью этого издания стало предисловие, которое по своему содержанию представляет собой компиляцию, призванную отстоять пользу изучения «внешних наук» (они признаются полезными пока не служат

¹¹⁴ Вплоть до церковной реформы Московский печатный двор последовательно осуществлял книгоиздательскую программу, которая, ориентируясь на уже устоявшуюся книжную и языковую традицию, строилась на тщательной подготовке патристических сочинений, полемических сборников и иных книг к изданию на основе сверки славянских рукописей и осуществления последовательной лексико-грамматической правки. Эти шаги книжники предприняли с целью модернизации языка, отличавшейся крайне высоким для своего времени качеством. Часто эти рукописи дополнялись и источниковедческими комментариями, на основе доступной издателям в России литературы. Подобная работа требовала особо интенсивной кооперации образованных книжников, которые, по сути, образовывали отдельную корпорацию, которая все еще недостаточно изучена. Среди этих книжников следует отличить Сергия Шелонина, Симона Азарьина, Ивана Наседку, Ефрема Квашнина и Михаила Рогова. (Сапожникова О. С. Русский книжник XVII века Сергей Шелонин. С. 433-437.) Но в то же время стоит отметить, что московские книжники еще не успели в полной мере освоить новый вид грамматической науки (в отличие от западнорусских интеллектуалов), а именно – грамматики как аналитического способа описания языка, а не традиционной науки; это видно из истории местной рецепции «Грамматик» Зизания и Смотрицкого. О переходе от традиционной грамматики к новой в России (включая наглядные примеры) см.: Кузьмина Е. А., Пентковская Т. В. Пути формирования русского научного дискурса в XVII в. // Мир науки, культуры, образования. No 4 (59). 2016. С. 222-227.

¹¹⁵ Харлампович К. В. Ртищевская школа // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1913. Апрель. С. 15-19; Фонкич Б. Л. Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. С. 44-45, 48. Однако стоит напомнить и о том, что имели место и противоположные ситуации: к примеру, известен скандал с учителем латыни и греческого Арсением Греком (известен как Арсений Сатановский), прибывшим в Москву в 1649 г. и в том же году сосланным на Соловки за вскрывшиеся факты неоднократного ренегатства.

¹¹⁶ Поскольку Мелетий перешел из православия в униатство, его имя было удалено из этого издания.

опровержению христианских истин) и, в особенности, грамматики и философии (прежде всего в общем понимании). Позиция составителя аргументируется примерами из жизни авторитетных христианских святых (в особенности, примером великих каппадокийцев), изучавших «внешние науки»; в предисловии приводятся фрагменты и из псевдо-Дамаскинова сочинения «О восьми частях слова» и раздел о делении философии из «Диалектики», а также подборка цитат из сочинений Максима Грека, отдельный блок цитат Отцов церкви о пользе наук и извлечения из «Сказания о семи свободных искусствах»¹¹⁷. Поскольку легитимация «внешней мудрости» была необходима для защиты грамматической науки, это предисловие справедливо рассматривать как идеологическую основу для проводимой дониконовскими книжниками справы. Осуществлялась эта апологетическая программа, в т. ч., и посредством удачного подбора популярных цитат: так, в упомянутом выше предисловии науки были охарактеризованы в положительном свете церковной традиции, – как ее необходимая и полезная часть¹¹⁸.

Наконец, некоторые старообрядцы, к которым относился Аввакум, полностью отвергали авторитет этих наук, хоть ситуативно и признавали их пользу. Общим же для всех старообрядцев стало утверждение о превосходстве благочестия и веры во Христа над «внешним знанием», – тезис отстаиваемый тем более остро, что реформаторы обвиняли дореформенную церковь и ее святых в невежестве и неученности. Отвечая на эти инвективы старообрядцы вынуждены были

¹¹⁷ Грамматика 1648 г. М.: МАКС Пресс, 2007. С. 9-54. Подробный анализ и разбор источников предисловия см.: Там же. С. 496-512.

¹¹⁸ При этом справщики, конечно же, считали чистое светское знание, не включенное в церковную традицию, вредным. Прекрасным образцом представления справщиков о превосходстве аскетики и богословской науки на философию является «Похвальное слово русским преподобным» (ок. 1643 г.) Сергия Шелонина, в котором Сергей, среди прочего, рассуждает о гордости философов и смиренном наставничестве в богословских науках православных аскетов. Доказательство же превосходства аскетики по Сергию выводится из ее преимущества над медициной: последняя лечит только тело и нередко выступает губителем души – аскетика же, напротив, лечит прежде всего душу, а вместе с исцелением души приходит и здоровье тела. *Панченко О. В.* Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. I. «Похвальное слово русским преподобным» - сочинение Сергия Шелонина (вопросы атрибуции, датировка, характеристика авторских редакций). ТОДРЛ. Т. 53. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 573-574, 584.

настойчиво разводить и противопоставлять «внешнее» знание и благочестие, – коль скоро церковь утверждается вторым, а не первым¹¹⁹.

В отличие от многих своих соратников по старообрядческому лагерю, Аввакум не только имел заочные, письменные прения со своими оппонентами из церкви, но и принял непосредственное участие в спорах вокруг «внешнего знания»: во время своего пребывания в Москве 1664 г. он лично дебатировал в доме Ртищева с самим Ф. Ртищевым (который выступал его покровителем в тот период)¹²⁰, А. Матвеевым¹²¹, Епифанием Славинецким и Симеоном Полоцким. Двое последних не просто прямо отстаивали достоинства западного и греческого образования, но и обладали таковым¹²². Атмосферу и накал споров хорошо передал сам Аввакум, описывая в записке «О последних увещаниях Аввакума» один из полемических эпизодов, имевший место в избе Ртищева незадолго до очередного ареста:

И августа въ 22 день и въ 24 день Артемонъ былъ от царя с философъ с Симеономъ чернцомъ, и зѣло было стязание много: разошлись яко пьяни, не могъ и погѣсть послѣ крику. Старецъ мнѣ говорил: острота, острота тѣлеснаго ума! да лихо упрямство; а се не умѣетъ науки! И я в то время плюнулъ, глаголя: сердитъ я есмь на диявола, воющаго в васъ, понеже со

¹¹⁹ Успенский Б. А. Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI-XVII вв.) С. 10-14.

¹²⁰ Известно, что Ртищев проявлял большой интерес к греческой учености (его духовным отцом стал архимандрит Великой церкви Венедикт) и даже учился греческому языку у Епифания Славинецкого. Фонкич Б. Л. Греко-Славянские школы в Москве в XVII веке. С. 39, 44-46.

¹²¹ Боярин Артамон Матвеев хорошо известен исследователям как ценитель западной культуры и новатор, друживший с интеллектуалами и способствовавший распространению просвещения в России. Стоя во главе посольского приказа, он организовал издание рукописей с произведениями светского жанра и выступил организатором первого в России театра. (Артаксерксово действо. Первая пьеса русского театра XVII в. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1957. С. 8-9.)

¹²² Мы не располагаем достоверными сведениями об образовании Епифания и киевском периоде его жизни. Предполагается, что он мог получить либо киевское, либо иезуитское образование. В случае же с Симеоном мы хорошо знаем, что он учился в Киево-могилянском коллегиуме, а затем получил иезуитское образование. Кроме того, он был обладателем обширной латиноязычной библиотеки, наглядно представляющей его интерес к решительно повлиявшей на его сочинения схоластической философии. См., например случай обращения Симеона к Фоме Аквинату или рецепцию схоластической космологии в «Венце веры»: Корзо М. А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого С. 72-73; Chadaeva O. Kosmological Model in Russian Literary Culture of the 17th Century. P. 107-113.

дьяволомъ исповѣдуеши едину вѣру и глаголеши, яко Христосъ царствуетъ несовершенно, равно со дьяволомъ и со елины исповѣдуеши во своей вѣрѣ...¹²³

Одной из тем споров стал вопрос о дозволенности и полезности изучения свободных искусств. Позицию реформаторов церкви исчерпывающе выразил Епифаний Славинецкий в «Слове на непокорники церкви», в котором обвинил старообрядцев, среди прочего, и в необразованности. Епифаний полагал, что церковным учителем не вправе именоваться тот, кто не освоил «внешние» науки:

О, безумия! О, дерзости! О, тщеславия! Буии и неискуснии человеци, едва писмена слагати навьикшии, грамматическия же хитрости, не помяну риторския, философския и богословския, ими же все состоится Писание Божественное, ниже наченшии вкушати, дерзают Божественная Писания по своему невежеству толковати, паче же реку – развращати и благоискусныхъ славенска и греческа языка мужей не срамляются обхуждати и осуждати¹²⁴.

Корреляция между возможностью учить и наличием классического образования стала одним из ключевых аргументов оппонентов Аввакума в московских спорах. Чем же на него ответил сам Аввакум?

До нас дошло два письма Аввакума московского периода, которые прямо связаны со спорами о приемлемости философии. Первым сочинением, где Аввакум касается проблемы «внешней мудрости», является письмо Аввакума боярину Андрею Плещееву, входившего, как и Аввакум, в кружок ревнителей благочестия и изначально поддерживавшего оппонентов реформе Никона (впоследствии Плещеев изменил свою позицию). Это письмо представляет собой ответ на послание Плещеева в защиту новых обрядов и книг. Протопоп обвиняет защитников реформы в том, что они составляют обряды по своему разумению и преступают против Божественного авторитета, давшего неизменные обрядовые

¹²³ РИБ. Т. 39. Стб. 703-704.

¹²⁴ Панич Т. В. Слово «На непокорники Церкви» – памятник ранней антистарообрядческой полемики // Общественное сознание населения России по отечественным нарративным источникам XVI-XX вв. Сер. «Археография и источниковедение Сибири». Новосибирск, 2006. С. 174.

установления; Аввакум называет правку текстов и обрядов нынешних ваших философов исправление, которые всегда с похмелья мудрствуют, составляющие лукавые догматы...¹²⁵. Также мыслитель называет этих философов «пьяными мудрецами»¹²⁶, воспроизводя один из топосов русской книжности¹²⁷. Их «мудрствования» связываются Аввакумом с ересью и, вместо обращения к ним, проповедник призывает оппонентов припасть ко Христу, дабы «познать истину»: Прииде в чувство, в сих обретаешия, аще мощно ти есть познати истинну, да не погубиши себе во веки; припади к ногам Распятого истиннаго Учителя Христа Бога нашего, призови Духа Истиннаго и наставит на всяку истинну¹²⁸. Этот призыв особенно интересен нам в контексте представлений Аввакума о связи истины и Божества, разбор которых мы приведем в следующем разделе.

Второе послание – т. н. «Писанейце», написанное во время этих споров, – адресовано боярину Ртищеву и представляет собой бескомпромиссное обличение «внешней мудрости», увлечение которой должно мешать спасению. Перед нами – изложение, так сказать, своеобразной «антифилософии» Аввакума. Созданию «Писанейца» предшествовал сбор выписок и цитат из церковных книг, легших в основу авторской подборки. Поскольку архив протопопа сохранился в Барсовской рукописи, мы получили возможность проследить, как цитаты, которыми оперировал Аввакум, проходили свой путь от первоначального текста через выписки в архиве к итоговой версии «Писанейца».

¹²⁵ *Тимова Л. В.* Послания Андрея Плещеева и протопопа Аввакума. С. 121.

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ Обычно этот топос применяется для описания еретиков, «изменяющих», как считалось, догматы церкви; «опьянение» как бы считалось древнерусскими авторами отличительной характеристикой состояния ума еретиков. См. напр. у Зиновия Отенского: понеже съзратишася лукавии человекы отъ правыя вѣры въ ереси погибельныя, и въ мнозѣ пїянствѣ съетными умышленми своими заблудиша отъ истины... (Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инокa Зиновия. Казань, 1863. С. 928-929). В другом месте Зиновий прямо ставит в укор философам то, что они не ограничили в своих законах в т. ч. пьянство (Там же, 881).

¹²⁸ *Тимова Л. В.* Послания Андрея Плещеева и протопопа Аввакума. С. 121.

Письмо открывается вопросом Ртищева: *Достоит, рече, учиться риторике, диалетике и философии?*¹²⁹ В ответ Аввакум предлагает «собрание от божественных писаний», т. е., как мы уже говорили, коллекцию цитат. Подводя читателя к этой выборке по ходу повествования, протопоп прямо противопоставляет «внешнюю премудрость» евангельской чистой вере и «рыбарской простоте». Ссылаясь на Писание, он отмечает, что не книжки во сущем получили мудрость и Св. Духа и проповедывали новую веру в мире. Более того, простота христиан, считает Аввакум, представляет собой большую мудрость, чем мудрость греческих философов. Мыслитель прямо ставит действие Св. Духа выше авторитета Платона и в отношении самой «внешней мудрости»: *Внешняя же премудрость, рече, яко некая бесчестная рабыня не оставлена бысть внити внутрь церкви, ниже вникнути во Христовы тайны*¹³⁰.

Изучим приведенные Аввакумом цитаты и сопоставим их с соответствующими местами первоисточников. Задача это облегчена тем, что источники, из которых они почерпнуты, указаны как на полях самой рукописи «Писанейца», так и в архиве Аввакума.

Вначале Аввакум приводит евангельские выписки, Мф. 23:8 и Лк. 21:15, в которых говорится о том, что лишь Христос является учителем давший *неодолимые «уста и премудрость»*¹³¹.

Далее идут две выписки¹³² из «Анналов» Цезаря Барония – напрямую с польского перевода П. Скарги 1603 г., если не через неизвестный западнорусский перевод-посредник (в момент написания послания переводы памятника на русский еще не были выполнены):

Архив	«Писанейце»
-------	-------------

¹²⁹ Демкова Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы. С. 387.

¹³⁰ Там же. С. 388. та во яко рабыня. бесчестная. не оставлена. бысть. внити внутрь церкви. ниже вникнути. во Христовы тайны. (Барс., л. 248). Изречение позаимствовано из Златоуста: *Не въшнюю премудростю. та во, якоже некая рабыня бесчестована, не оставлена бысть внѣтрѣ взнити и приникнути въ вѣчнаа тайны.* (Беседы Иоанна Златоуста на 14 посланий св. ап. Павла. К., Стб. 585.)

¹³¹ Там же.

¹³² Там же.

<p>Хр̑тосъ не учѣи на̑ диалектики ни риторикѣ, ни красноречия. потомѹ что риторъ и философъ не можетъ быти хр̑тианинъ. (Барс., л. 247).¹³³</p>	<p>И еще: Христосъ убо не учил диалектики, а ни красноречию, потому что ритор и философ не можетъ быти христианин.</p>
<p>(Воронїи рокъ тѣѣ) григорїи нискии еп̑пъ, любилъ диалектикѹ и риторикѹ. а братъ его григорїи нанзианъскїи еп̑пъ поношя пишеть гл̑я поношя пишѣ к немѹ гл̑я почто в̑любилъ еси называти себя риторѹ нежели хр̑тианиномъ воспомяни, ѡкъдѹ исп̑а еси. и прочая. чти тѣ же воронѣи и тот же рокъ тѣѣ (Барс., л. 247 об.)¹³⁴</p>	<p>Григорий Нисский, епископ, любил диалектику и риторику; сего ради брат его, Григорий Нанзианский, поношя, писалъ к нему, глаголя: Почто возлюбил еси лутчи называти себе ритором, неже христианином? Воспомяни, откуда ниспал еси, и прочая.</p>

Приведя выписки из Барония, Аввакум предлагает своему адресату большую подборку изречений¹³⁵ из киевского издания «Бесед» Иоанна Златоуста на Послания апостола Павла, – в частности, из «Бесед» на послание к Эфессянам и первое послание к Коринфянам. Не все изречения в подборке являются точными цитатами: некоторые из них – парафраз исходника, обычно призванный сделать более лапидарной пространную речь Златоуста; единственное исключение – отрывок, в котором аввакумовский пересказ явно превышает объем первоисточника. Первоначальный вариант подборки сохранился в Барсовской рукописи, что позволяет нам отследить «миграцию» цитат из источника через архив к тексту «Писанейца». Сравнение текстов показывает, что, по всей видимости, осуществляя окончательное редактирование послания, Аввакум включил в него еще одну, не обнаруживаемую в архиве цитату. Ниже представлена таблица, отображающая текстологическую историю интересующих нас цитаций¹³⁶:

¹³³ Roczne dzieie kościelne od Narodzenia Pana u Boga naszego Jesusa Christusa. Kraków, 1603. S. 219.

¹³⁴ Roczne dzieie kościelne od Narodzenia Pana u Boga naszego Jesusa Christusa. S. 309.

¹³⁵ Демкова Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы. С. 388-389.

¹³⁶ В составе этого архива до нас дошел черновой список послания, включающий в себя и другие, не вошедшие в окончательную его редакцию, выписки против внешней мудрости. Как в архиве, так и в «Писанейце» Аввакум указывает точный лист «Бесед» (если точнее, столбец по киевскому изданию), откуда взята цитата, – либо в самом тексте, либо на полях. И. М. Кудрявцев, основываясь на этих данных, успешно идентифицировал процитированные отрывки, но оставил без анализа и содержание цитат, и то, как именно Аввакум перерабатывал их и встраивал в

«Беседы» на Послания ап. Павла	Архив	«Писанейце»
<p>аще бо еллини мъжѣ трепѣнажнѣи нѣцѣи и пси, философию сицевѣю възспрѣмше трепѣнажнѣю, (такова бо есть еллинская) пачѣ ниже тѣю, но има ея¹³⁷. (In Eph. 21. 161.)</p>	<p>(вѣ. лѣ. ѿаѿг) Златоустъ называѣт философовъ. трепенежными псами. а нѣвѣшнѣи мы философовъ како назовѣ ихъ развѣ песьими сынами. (Барс., л. 247 об.)</p>	<p>Златоуст же Иоанн философ нарицает трипенежными псами. Нынешних же философов мы како наречем? Песьими сынами?</p>
<p>Даде възмѣстѣ дѣцыца мѣрзъ, ниже въз сѣхъ поучишася философи, нѣ емоу повиновати сѣ възсхотѣша, ниже тѣмъ прѣйти пѣтѣ, имъ же той повелѣ. възведе инъ пѣ авленинѣишѣи перваго оувѣщавающъ, яко нѣсть члѣкъ самъ сѣбѣ единъ. тогѣ ѡво и оумышленѣа лѣ бѣ подвизати, и внѣшнаа премѣдрости оупотреблати, тварѣю рѣкѣводащѣи сѣ. нѣвѣ же аще кто не бѣдетъ бѣи, сирѣчъ, аще не всако оумышленѣе и всакѣ истоцитъ премѣдрость, и вѣрѣ сѣбе предасть, не възможетъ сѣти сѣ.¹³⁸ (In I Cor. 41. 35)</p>	<p>(Беседы. лѣ. фѣз.). аще кто ѡ хрѣтианъ. не исто ищитъ. ѡ своего помышления. всяку премѣдрость. внѣшнюю. и всякѣ память. ельѣи сѣи. философовъ. спастися не может. (Барс., л. 248)</p>	<p>И паки инъде пишет: Аще кто от хрѣтиан не истоцитъ от своего помышления всяку премѣдрость внѣшнюю и всяку память еллинскихъ философ, спастися не может.</p>
<p>сѣ оубѣ цвѣташе и преподааше въз болшеѣ. они же погивахѣ и растлѣвахѣ сѣ, и живыи ѡмерщѣвленномѣ ополчеваяюще сѣ, ничтѣ ѡ възмогѣша. тѣмъ же</p>	<p>(вѣ. лѣ. фѣз.) Премѣдрость. ельѣинъская. мати. всѣмъ лукавымъ. догматѣ. (Барс., л. 248)</p>	<p>Премѣдрость бо еллинская мати всемъ лукавымъ догматом.</p>

контекст своих рассуждений. Наша таблица призвана наглядно продемонстрировать текстологическую эволюцию материала.

¹³⁷ Беседы Иоанна Златоуста на 14 посланий св. ап. Павла. К. 1623. Стб. 1803.

¹³⁸ Там же. Стб. 557.

<p>ЕГДА рече^т МА БѸА еллинъ, ТОГДА показ^Ѹе себе съ преизлишество^Ѹ БѸА. ЕГДА а^Ѹ непц^Ѹе сый ѿ него БѸИ БѸИ, мѸдраго гавлаюса прѸрѸшый. ЕГДА МА наречетъ немоцна, ТОГДА себе немоцнѸйша показ^Ѹетъ. ¹³⁹ (In I Cor. 34. 28)</p>		
<p>Въ еже во приати проповѸдь евѸльскѸю ниже мѸдръ полз^Ѹетса что ѿ премѸдрости, ниже невѸжа поврежа^Ѹса что ѿ ненаученїа. но аще достоин^Ѹ что и чѸдное рещи, паче невѸжество, нежели премѸдрость на прїатї ключаемо естъ и оудовно. ¹⁴⁰ (In I Cor. 32-33. 26)</p>	<p>(вѸ. лї. фѸг.) чѸдно рещи. яко ко приатию. вчения хѸба. невѸжество. ключаемо. естъ. наипаче. нежели. премѸдрость. внѸшнї философовъ. (Барс., л. 248)</p>	<p>ЧѸдно рещи, яко ко приатию учения Христова невежество ключаемо естъ наипаче, нежели премѸдрость внѸшнихъ философовъ.</p>
<p>На же, рече, ѿкры БѸ дѸомъ свой. Не внѸшнею премѸдростїю. та бо, якоже нѸкаа рабына бесчестована, не оставлена бысть внѸтръ взнити и приникнѸти въ вѸчнаа тайны. ¹⁴¹ (In I Cor. 58. 54)</p>	<p>(вѸ. лї. фѸе.) ХрѸтианомъ. открываетъ бѸ. дѸомъ свѸтї. а нѸ внѸшною премѸдростїю. та бо яко рабыня. бесчестнаа. не оставлена. бысть. внити внѸтръ. црѸкви. ниже вникнѸти во хрѸтовы тайны. (Барс., л. 248-248 об.)</p>	<p>Христианомъ открываетъ Богъ Христовы тайны ДѸхомъ СвѸтымъ, а не внешнею мѸдростїю, та бо яко рабыня вещестная не оставлена бысть внити внѸтръ церкви, ниже вникнѸти во Христовы тайны.</p>
<p>Кто оубо паче ѿ насъ мѸдрѸйшїй, иже не Платоновъ имѸщихъ премѸдрость, но самого хѸа, сїе БѸ възхотѸвшѸ; ¹⁴² (In I Cor. 42. 36)</p>	<p>(вѸ. лї. фѸс.) Толико. хрѸтианъ. мѸдрѸши сѸтъ. ельлинъскї. мѸдрецовъ. елико посредство. платонѸ и дѸхѸ свѸтомѸ. (Барс., л. 248 об.)</p>	<p>Толико христиане мѸдрейши сѸтъ еллинскихъ мѸдрецовъ, елико же посредство ПлатонѸ и ДѸхѸ СвѸтому</p>

¹³⁹ Там же. Стб. 547.

¹⁴⁰ Там же. Стб. 543.

¹⁴¹ Там же. Стб. 585.

¹⁴² Там же. Стб. 558.

<p>ѡже бо въ распятаго и погребенна вѣровати, и извѣститиса, ѡко тѣи самъ вѣста, и горѣ сѣдитъ, сѣ премудрости не требуетъ, ниже оумышленій но вѣры.¹⁴³ бес 4 (<i>In I Cor. 32. 26</i>)</p>	<p>(бѣ. ли. фѣг.) ѡже бо в распятаго. вѣроватъ. сѣ премудрости. не трѣбуетъ. ниже оумышленей. но вѣры. (Барс., л. 248 об.)</p>	<p>ѡже бо в Распятого веровати, сѣ премудрости не требуетъ, ниже оумышленей, но веры.</p>
<p>нѣтъ же аще кто не будетъ бѣи, сирѣчь, аще не всяко оумышленіе и всякъ истощитъ премудрость, и вѣрѣ себе предастъ, не възможетъ спитиса.¹⁴⁴ (<i>In I Cor. 41. 35</i>)</p>	<p>(бѣ. ли. фѣз.) Нѣтъ же аще не будетъ. бѣи. сирѣчь. аще не всяко. оумышление. и всякъ премудрость. истощитъ. и вѣрѣ себя предастъ. не можетъ спастиса. (Барс., л. 249)</p>	<p>Ныне же, аще кто не будетъ буй, сиречь аще не всяко оумышление и всяку премудрость истощит и вере себя предастъ, – не возможетъ спастиса</p>
<p>Понеже бо первѣе сама себе низложи, ни въ чтоже потребна бысть прочее. егда бо достояше ей показати своя си. и дѣлы вѣдѣти вѣкъ, не хоташе. сегѡ ради, аще и хоще нѣтъ вѣвести себе, не можетъ.¹⁴⁵ (<i>In I Cor. 33. 26</i>)</p> <p>Ибо пѣтъ богоразуміа много болшій естъ оногѡ сей. сегѡ ради вѣры и простоты потреба, и сѣю всюду искати, и ѡвнѣшная премудрости. в бѣи бо, рече, бѣ, премудрость. что естъ в бѣи. бѣю показати сѣщю кѣ вѣры постиженію.¹⁴⁶ (<i>In I Cor. 33. 26</i>)</p>	<p>(бѣ. ли. фѣд.) Сего ради аще. и хощетъ. нѣтъ. ввести. в себя. мудрость. но не можетъ. ибо путь бѣго. разумія. многоболши. сѣтъ. оногѡ. сей. сего ради вѣры. и простоты. потреба. (Барс., л. 249)</p>	<p>Внешняя премудрость сама себе низложи и ни во что же бысть потребна, прочее. егда бо достояше ей показати своя си и дѣлы, ведети Владыку – не хоташе, сего ради аще и хощет ныне ввести себе – не может.</p> <p>Ибо путь богоразумія много болши естъ оногѡ; сѣи сего ради веры и простоты потреба и сѣю всюду искати и от внѣшних предпочитати премудрости; о буй бо рече Бог: Премудрость что естъ, о буй? Бую показати сущую к веры постижения.</p>

¹⁴³ Там же. Стб. 543.

¹⁴⁴ Там же. Стб. 557.

¹⁴⁵ Там же. Стб. 543.

¹⁴⁶ Там же. Стб. 543-544.

<p>Кий рци ми; оубо ли иже свинию вошз пїай.¹⁴⁷ (In I Cor. 35. 28)</p> <p>Ибо и развѣйници, и мѡжеѡбийца по сѡдѡ бывше ѡ сѡдацы лютѣшаа пострадаша.¹⁴⁸ (In I Cor. 35. 28)</p>	<p>В сократа (sic!) философа ельлинзскаго, вши съели. А платона в сыльку, сослали, и тамо злѣ, исчез. понѣже. злѣ хотѣ. ново житие. в людѣ. поставити. бѣ, лис. фн. (Барс., л. 240 об.-241)</p>	<p>Нарочитейшаго философа вселенней проповедник Златоустый Иоанн – Сократа – свинью нарече: свинью, рече, вош пияше, зане от вшей иззяден зле, живот сконча. И ругаяся, Златоуст рече: Яко же развойник от судей, сице и той от вшей трепеташе и последнее осуждашеса; мудрость же сего, яко свиню от вшей, беды смертныя не изимаше.</p>
<p>Платѡ бо иже жителство нѣкое ново поставити хотай, наипаче же часть жителства, и не закѡны Бжїа преложивз, но просто дѣанїа взвед инда взмѣстѡ инѣ, бѣдѡ прїемлаше ѡ Сикелий изверже быв ѡмрѣти. елма же сие не быст, свободы ѡпадае самыа.¹⁴⁹ (In I Cor. 36. 30)</p>	<p>См. пересказ выше.</p>	<p>Платон же, иже жительство некое ново поставити хотай, наипаче же часть жительства, и не закона Божия преложив, но просто деяние, введ иная вместо иных, и беду приемляше: от сикелий извержен быв, умрети. елма же сие не бысть, свободы отпаде самыа и зле исчезе.</p>
<p>Ибо Прѡтагорз ѡ ниѣ, понеже дерзнѡ рещи, тако не вѣ богѡвз, не тако вселеннѡю ѡвхода и проповѣдѡа, но в з единомз градѣ, ѡ послѣднихз бѣдѡ прїемлаше. и Диагорз мисїйскїй, и Дїодѡрз глѣмый безбожный, аще и дрѡгѡвз имѡахѡ, и силѡ</p>	<p>-</p>	<p>Так и Протагор философ, и Диагор Мисийский, и Феодор, глаголемый безбожный, новосечения ради. Толику беду подзаша философи и мудрии мужи, живота и отечества отпадоша.</p>

¹⁴⁷ Там же. Стб. 547. На первый взгляд, курьезный перевод слова κόνειον все же имеет объяснение: цикута на славянском также называется «свиной вошью». Издателями Златоуста к этому месту проставлена глосса: Гречески κωνιον былѣе ѡдносноє. (Там же.)

¹⁴⁸ Там же.

¹⁴⁹ Там же. Стб. 549.

<p>таже ѿ словесъ, и ѿ любомудрїи оудивлаеми башѣ, но обаче ничтоже ѿ сї о нѣмъ поможе.¹⁵⁰ (In I Cor. 36-37. 30)</p>		
<p>сегѡ ради, аще и хощѣ нѣтъ въвести себе, не можетъ. не таковыя бо сѣтъ вещи. и бо пѣтъ бгѡразумїа мно҃го болшїй естъ оно҃го сей. сегѡ ра̀ вѣры и простоты потреба...¹⁵¹ (In I Cor. 33. 26)</p>	<p>(бѣ. ли. фѣд.) Сего ради аще, и хощетъ. нѣтъ. ввести. в себя. мудрость. но не можетъ. и бо пѣтъ бгѡ. разумїа. многобольши. сѣтъ. оно҃го. сей. сего ради вѣры. и простоты. потреба. мно҃гия о҃цы. и матери. драгою цѣною. купятъ дѣтемъ. своимъ. вѣчную погибель. а живота вѣчна҃го. даромъ взять не хотятъ. глетъ мудрѣцъ. к сему прочти. сирахову. главѣ. а҃г. и познаешъ. како тя. превративъ. иноземецъ. во всѣхъ пѣтѣю. твоихъ. та же глава. ꙗко же. о҃ искры. воспалается. огонь. великъ. такѡ и лукавыи члѣкъ. воздвизаетъ мно҃гое кровопролитие. и многї. погубляетъ (Барс., л. 249- 249 об.)</p>	<p>Мно҃гия отцы и матери драгою ценою купятъ детямъ своимъ вечную погубель, живота вечна҃го даромъ взяти не хотятъ, глаголетъ мудрецъ. К сему прочти Иисуса Сирахова главу перводесятью и познаешъ, како тя превратитъ иноземецъ во всехъ путехъ твоихъ и сотворитъ тя быти посмеянна сему миру. И ꙗко же от искры воспалается огонь великъ, такъ и лукавый человекъ воздвизаетъ мно҃гое кровопролитие и многїхъ погубляетъ.</p>

Среди приведенных Аввакумом цитат мы также находим выписку из славянского «Паренесиса» Ефрема Сирина, снабженную толкованием самого протопопа:

«Паренесис»	Барсовский сборник	«Писанейце»
-------------	--------------------	-------------

¹⁵⁰ Там же. Стб. 550.

¹⁵¹ Там же. Стб. 543-544.

<p>можетъ во дѣховно слово добрѣ живущихъ, вѣрою без грамматики и риторики препрѣти.¹⁵²</p>	<p>ѡ-ѡрѣ. сири. ли. ѡи. ј кромѣ ѡ-илосо-ѡии. и кромѣ риторики. и кромѣ грамматики, мощно. есть. вѣрнѣ. сѣщѣ. препрѣти. вѣхъ. противящихся. истинне. ј по семѣ словѣ вѣры потреба. ко спѣнию. противящѣся. а не риторики. ј грамматики. и прочѣ. добродѣтели. хрѣтианскѣ. ѡ чиста сѣрца. а не ѡ-илосо-ѡскаго. кичения. (Барс., л. 248 об.)</p>	<p>Преподобный же Ефрем Сирин рече: И кроме философии и риторики, и кроме грамматики мощно есть верну сущу препрети всехъ противящихся истинне. И по сему слову веры потреба ко спасению и ко прению противящихся, а не риторики и грамматики, и христианскихъ добродетелей от чиста сердца, а не философскаго кичения.¹⁵³</p>
--	---	---

Завершает эти выписки пересказ двух сюжетов, очевидно, выполненный Аввакумом по памяти: речь идет о рассказе из «Анналов» Барония (о том, как на I Вселенском соборе Александр Александрийский Божественной силой заставил замолчать философа) и сюжете из Жития Спиридона Тримифунтского (т.е. о его споре с философами на том же соборе):

Архив	«Писанейце»
<p>ѡ-илосо-ѡѣ нѣкоему. именемъ гдѣнимъ. на пѣрвомъ. соборѣ. ѡ нѣкоего. диякона. велѣно умолкнѣть. а онъ и онѣмелъ. главу ѡ протопопъ. аввакѣмъ пропамятовѣ. а то мощно разумѣть. ѡ спиридона тримиѡинскаго. како ѣ. препрѣ. и вѣрнѣ.</p>	<p>А на первом вселенском соборе некоему философу диякон велел умолкнѣти, и философ онемел, и ничто же когда могъ глаголати. Главу я пропамятовал, протопоп. Мощно разумѣть от Спиридона епископа Тримифийскаго, како кроме философии</p>

¹⁵² Ефрем Сирин. Поучения. М., 1647. Л. 11.

¹⁵³ Демкова Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы. С. 388.

сотвори. толика. сила вѣры. нели философии. и риторики. (Барс., л. 249 об.) ¹⁵⁴	препре еретик и верных сотвори, толика сила веры и простоты, паче же, реку, боия премудрость, нежели философии и риторики з диалектиком – внешняя премудрости. ¹⁵⁵
--	---

Из всей этой подборки легко заключить, что в основе учения Аввакума об отвержении философии лежат, в первую очередь, антифилософские пассажи Иоанна Златоуста из «Бесед» на послания апостола Павла о превосходстве Христа, его учения и последователей над учениями и жизнью философов. Согласно Златоусту, хотя философы действительно могли познавать Бога при помощи рационального рассуждения и приходиться к истинному знанию о мире и его устройстве, их усилия все равно остаются тщетными и суетными; кроме того, они могут вести своих последователей к безбожию и лжи. Христова же Истина явлена в учении церкви, Писании и подобающем образе жизни христианина: она не требует обращения к внешнему знанию, уже «посрамленному» простотой новозаветных рыбаков. Вместе с тем, мы едва ли вправе усматривать в Златоусте непримиримого противника философии как таковой, – напротив, он единственно указывает на ее более низкое место и ущербность *в сравнении* с богооткровенной мудростью. Иными словами, Златоуст уверен, что христианин может обойтись без философского, но никак не евангельского учения. Аввакум же, цитируя Златоуста, значительно усиливает антифилософскую составляющую слов святителя: в изложении протопопа, в свете осуществленных им подбора и упорядочивания цитат, Златоуст превращается в абсолютного врага философии, коим он в действительности не являлся. При помощи такого приема Аввакум выражает мысль о несовместимости евангельского учения с внешним знанием. Сам он подытоживает подборку цитат следующими словами:

¹⁵⁴ Великие Минеи Четии собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 6–17. Изд. Археографической комиссии. М., 1904. Стб. 897-899; *Roczne dzieje kościelne od Narodzenia Pana u Boga naszego Jesusa Christusa*. S. 219-220.

¹⁵⁵ Демкова Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы. С. 389.

Внимати подобает гонящим философию, диалектику и риторику, каков конец ваши учителя прияша: и ни в веце сем славу приобретоша, и память бо сих оскверняет воздух. Рыбари же к богоразумию вселенную уловыше, по бозе быша бози и по господе господския, и свет миру всему показашася, и память их во веки пребывает, удивляема бо суть аггелы и человеки.¹⁵⁶

Согласно Аввакуму, философия и учение Христа несовместимы, а основатели философии, – «учителя» оппонетов Аввакума из официальной церкви, – даже в этом мире проигрывают простецам как в славе, так и в успехе.

В более поздних сочинениях протопоп обращается не к «внешней мудрости» в целом, а, в частности, к критике вычислительной астрологии и астрономии (во времена Аввакума они, преимущественно, отождествлялись). Астрология получила при дворе Алексея Михайловича чуть ли не официальное признание¹⁵⁷, что вызывало отторжение не только у старообрядцев, но и у некоторых представителей официальной церкви. Хотя в сочинениях отдельных авторов (как, например, в «Венце веры» Симеона Полоцкого) мы не находим астрологических спекуляций, – при том, что сам Симеон астрологией занимался, – представленная в них латинско-аристотелевская геоцентрическая космология все равно становится объектом нападок представителей грекофильского лагеря (в частности, Евфимия Чудовского) за содержащейся в ней конкретные числовые подробности устройства вселенной¹⁵⁸. Подобная подозрительность по отношению к

¹⁵⁶ Там же. С. 389.

¹⁵⁷ Герасимова И. А., Мильков В. В., Симонов Р. А. Сокровенные знания Древней Руси. М.: КНОРУС, 2015. С. 331-337, 342-345. Аввакум продолжает древнерусскую традицию критики астрологии, однако в значительной мере отклоняется от ее основной полемической парадигмы. Дело в том, что и Иоанн экзарх, и Максим Грек, критикуя астрологическое представление о власти звезд над судьбой человека, сосредотачиваются на защите учения о свободе человеческого выбора и моральной ответственности субъекта за собственные поступки. Оба мыслителя также настаивали на том, что небесные тела обладают низким статусом в иерархии тварного сущего. (Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 448-461; Преподобный Максим Грек. Сочинения. Том I. М.: «Индрик», 2008. С. 258-261, 263-268.) Рассуждения Аввакума построены иначе; его линию критики астрологии можно назвать одновременно этической и сотериологической, поскольку он обсуждает пользу этого знания в познании человеком Бога и в деле его, человека, спасения.

¹⁵⁸ Chadaeva O. Kosmological Model in Russian Literary Culture of the 17th Century. P. 114-120.

исследованиям небесной сферы – вполне устойчивая черта московской традиции, восходящей к «Просветителю» Иосифа Волоцкого¹⁵⁹.

Аввакум, в определенной степени, воспроизводит в своей полемике аргументы «московских» книжников. В Беседе «О внешней мудрости», открывающейся цитатой из 1 Кор. 1:19-21, противопоставляющей мудрости мира «буйство» проповеди Господа, Аввакум признает заслуги исследователей неба во внешнем познании Бога: Алманашники, и звѣздохетцы, и вси зодѣйшники познали Бога внѣшнюю хитростію¹⁶⁰. Но, отмечает протопоп, вместо того чтобы почтить Бога, они прельстились своими достижениями и стали сами себя уподоблять Господу, как это следует из истории изучения неба и земной природы Невродом, Зевсом, Ермисом и Артемидой, т. е. людьми позднее обожествленными (здесь Аввакум прямо пересказывает повествование Хронографа)¹⁶¹. Им наследовали философы Платон, Пифагор, Аристотель, Диоген, Гиппократ и Гален, – все указанные люди, согласно Аввакуму, попали в ад, чему послужила причиной их мудрость¹⁶². Но как именно связаны между собой мудрость и наказание за нее? Аввакум объясняет, что, возомнив себя богами, «мудрецы» пытались узнать судьбы людей:

вси сіи мудри быша и во адъ угодиша, достигоша съ сатаною разумомъ своимъ небесныхъ твердей, и звѣздное теченіе поразумѣвше, и оттолѣ пошествіе и и движеніе смотряхъ небеснаго круга, гадающе к людской жизни вѣка сего, – настоящей, или стчету, или гобзованіе, – и тою мудростію своею уподобляхуся Богу, мнящесе вся знати¹⁶³.

¹⁵⁹ Шпаковский М. В. Отношение Иосифа Волоцкого к космологической проблематике // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2020. № 4 (82). С. 130-140.

¹⁶⁰ РИБ. Т. 39. Стб. 288.

¹⁶¹ Там же. Стб. 288-289. Аввакум очень вольно пересказывает рассказ Хронографа о том, как Неврод основал Вавилон после Столпотворения и как греки обоготворили «скверных» людей, дав их имена звездам и стихиям. (Русский хронограф. Ч. 1: Хронограф ред. 1512 г. (Полн. собр. рус. летописей; Т. 22) СПб., 1911. С. 30, 31.) Создание самого же «звездочетства», как и других дисциплин, традиционно связывалось с именем Сифа. (Там же. С. 27-28.)

¹⁶² РИБ. Т. 39. Стб. 289.

¹⁶³ Там же.

Итак, неверное и непомерное уподобление Богу в знании и стало, согласно мыслителю, причиной «падения» древних астрологов. Аввакум прямо сравнивает такое уподобление с попыткой дьявола занять престол небес: в своем знании мудрецы возомнили, будто им нет кого-либо подобного на земле. Поэтому их отверг Бог, противопоставив такой гордости смирение и любовь¹⁶⁴. Как афористически разъясняет Аввакум, святые достигаютъ не мудрости внѣшнія, - поразумѣвати и луннаго теченія, - но на самое небо восходятъ смиреніемъ ко престолу царя славы¹⁶⁵. Он повторяет свой ранний тезис: философы умирали в презрении, бесславно (Аввакум отмечает, что Платона и Пифагора съели вши, перенося на них ошибочную интерпретацию слов Златоуста о Сократе)¹⁶⁶.

Аввакум развивает эту тему и в «Книге толкований», комментируя Книгу притчей Соломона. Он рассматривает текст Притч. 9:6: Взыщите премудрость, да поживите и исправите в ведении разум. Протопоп задается вопросом: о какой именно премудрости идет речь в библейском стихе? Поводом поставить последний вопрос послужило воспоминание о беседе с известным своей ученостью митрополитом сарским Павлом, который, ссылаясь именно на эти слова Книги Притч, утверждал, что следует изучать мудрость астрологии и альманашничества (так передавал его слова сам Аввакум)¹⁶⁷. Протопоп же отмечает, что речь идет не о «внешней мудрости», но о Божественной премудрости, т. е. о добродетелях: любви, милости, мире, долготерпении, благости, милосердии, вере, кротости и воздержании. Именно эти добродетели необходимо осуществлять в разумѣ духовнѣмъ, не «примешивая» к ним страсти¹⁶⁸. Кроме того, Аввакум пытается ответить на свой же вопрос, толкуя слова Павла в Еф. 5:22-33. Мыслитель настаивает: необходимо идти за истинными и здоровыми словами, но не «искать» философию и риторику.

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Там же. Стб. 289-290.

¹⁶⁶ Там же. Стб. 290.

¹⁶⁷ Там же. Стб. 492.

¹⁶⁸ Там же.

По его убеждению, философ и ритор не могут быть христианами, – и в этом своем мнении протопоп ссылается на авторитет слов Иоанна Златоуста и Григория Нисского, уже упомянутых им в сочинениях московского периода. Кроме того, по Аввакуму, философия и риторика суть внешняя мудрость, неизменно порождающая гордость.

Изложенное выше, впрочем, – лишь одна сторона позиции Аввакума, занятой по отношению к философии. С другой же стороны мы обнаруживаем, что его реальные взгляды на «внешнюю мудрость» куда сложнее и многограннее радикального отрицания. В другом небольшом послании, «Послании двум девам», протопоп обвиняет одного из адресатов, Евдокею, в том, что она изучает высокие науки, и тем самым впускает в себя гордаго беса¹⁶⁹. Те, кто изучают науки якобы отпадают от Бога, как листья. Чтобы усилить это сравнение Аввакум прибегает к выражению в которых читатель легко узнает параллели с началом Беседы «О внешней мудрости»:

Что успе Платону и Пифагору и Димостену со Аристотелем? Коловратное течение тварное разумеюще, от ада не избывше¹⁷⁰.

Говоря о «коловратном», круговом движении, Аввакум, скорее всего, имеет в виду круговое движение планет и звезд. Основной мотив здесь тот же, что и в «О внешней мудрости»: познание сотворенного мира не соединяет с Богом и не приносит спасения.

Однако далее в «Послании» Аввакум, с особой искусностью браня Евдокию, высказывает суждения, которые вынуждают нас сильно изменить представление об аввакумовском ригоризме по отношению к «внешней мудрости»:

Дурька, дурька, дурицо! На что тебе, вороне, высокие хоромы? Граматику и риторику Васильев и Златоустов, и Афанасьев разум обдержал. К тому же и диалектик и философию и

¹⁶⁹ Демкова Н. С. Сочинения протопopa Аввакума. С. 276.

¹⁷⁰ Там же.

что потребно, – то в церковь взяли, а что непотребно, – то под гору лопатой збросили. А ты кто, чадь немощная? И себе имени не знаешь, нежели богословия оттоле составлять. Ай, девка! Нет, полно, меня при тебе близко, я бы тебе оципал волосье–то за грамматику–ту¹⁷¹.

Итак, согласно Аввакуму, как явствует из процитированного отрывка, существуют философия «дозволенная» и философия «недозволенная». Первая – та, что взята в церковь, воспринята ее богословием, вторая – та, что была отвергнута Отцами. Точнее говоря, протопоп отмечает: из каждой дисциплины церковь заимствовала нечто ей полезное. В то же время Аввакум ругает Евдокию за то, что она решила изучать науки, не располагая соответствующей мерой духовных и умственных сил: согласно Аввакуму, исследовать науки следует людям которые духовно и интеллектуально подготовлены к их изучению; в противном случае, неудачливый исследователь легко может впасть в ереси и заблуждения, – подобно самой Евдокии, отрицавшей священство и исповедовавшей, по утверждению Аввакума, лютеранскую и кальвинскую ереси¹⁷².

Тем не менее главный мотив учения Аввакума – тезис о том, что вера и простота сильнее и выше «внешней мудрости» – и здесь сохраняет свою силу. Он приводит уже знакомую нам по «Писанейцу» и его архиву цитату из «Паренесиса» о том, что живущий верой пребывает в границах учения Отцов и может спастись без овладения риторикой и грамматикой¹⁷³.

Подытожим обзор антифилософских текстов Аввакума. В целом, протопоп употребляет слова «философ» и «философия» в сугубо негативном контексте, строго ассоциируя их с мудростью вне церковных пределов, подвергающуюся однозначному остракизму. Такой безусловный ригоризм по отношению к внецерковной мысли встречается до него только в трудах Ивана Вишенского¹⁷⁴.

¹⁷¹ Там же.

¹⁷² Там же. С. 277.

¹⁷³ Там же. С. 276-277.

¹⁷⁴ Напр. в его «Книжке»: *Вишенский Иван*. Сочинения. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1955. С. 123.

Схожего рода установку, однако более сдержанную и лояльную, мы встречаем в сочинениях представителей московской традиции. К примеру, предметом обвинения против оппонентов московских книжников могло стать смешение ими церковного и внешнего учения. Показательный случай произошел в 1531 г., когда митрополит Даниил, на соборе против Вассиана Патрикеева и Максима Грека, обвинил последнего в том, что тот ввел в правила Кормчей учения греческих мудрецов – Аристотеля, Гомера, Филиппа Македонского, Александра Македонского и Платона (именно в таком порядке)¹⁷⁵. Несколько ранее в своих посланиях против Николая Булева критически в отношении философии высказывается сам Максим Грек, преимущественно имея, однако, в виду исключительное обращение к силлогистическому методу доказательства и геометрическим примерам в богословии; в философии же Максим Грек и вовсе не находит «твердых догм» (в противовес богодарованной философии)¹⁷⁶. В ту же эпоху разворачивается дискуссия об источниках политической власти и закона: некоторые представители образованной элиты (Ф. Карпов, Я. Шишкин) решили обосновать собственный взгляд на предмет, ссылаясь на античную философию и явно пребывая под влиянием современных им ренессансных идей. Именно такого рода политическую «философию» последовательно критикует Зиновий Отенский в своем «Истины показании», строго ассоциируя ее с «внешней философией» и приписывая ей создание неудачных в практическом отношении государственных законов¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1960. С. 292.

¹⁷⁶ См., напр., в первом послании Ф. Карпову против Булева. *Преподобный Максим Грек*. Сочинения. Том I. М.: «Индрик», 2008. С. 176.

¹⁷⁷ Сам он их описывает так: яко человекѣская преданія Василіе именуєтъ градскій законъ, его же изложиша еллистіи философи – Зиновъ, Платонъ и прочии... (Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 874). Обобщить мысль Зиновия о разнице между установлениями философов и законами религии можно следующим образом: философы учредили градскій законъ, т. е. контроль над социальными преступлениями, тогда как законы богооткровенной религии призваны предотвратить совершение моральных преступлений, т. е. грехов. Причем установления философов – не что иное как человеческое измышление, а вот

Публичная позиция Аввакума, направленная прямо против официальной церкви и ее представителей, однозначна – это явная антифилософия, в которой постулируется, что внешние науки никак не способствуют спасению и даже мешают ему. Несложно объяснить причины такой позиции: Аввакум вынужден был «в корне» дезавуировать доводы и культурные ориентиры своих оппонентов, настаивавших, в свою очередь, на «невежестве» старообрядцев. Однако, когда Аввакум писал уже сугубо для старообрядцев, как мы видим это, в «Послании двум девам», он занимает уже гораздо более сдержанную позицию: часть наук, настаивает он, были ассимилированы богословием; их изучение требует особых склонностей ума и совершенного духовного состояния. В действительности же Аввакум, абстрагируясь от конкретных полемических целей, придерживался вполне привычных для восточнохристианской традиции взглядов на вопрос соотношения внешнего и богооткровенного знания.

§ 2. Истина и Божественные имена.

Из рассмотренных выше сочинений следует, что Аввакум противопоставлял дарованную Богом и восходящую к нему истину мудрости, добытой «внешним знанием». Но что это за истина? В учении Аввакума эта «Истина» ассоциируется с Богом. Впрочем, в трудах протопопа мы и в самом деле обнаруживаем концепцию истины, формировавшуюся в два этапа: первый этап относится к московскому периоду, а второй – к пустозерскому. Именно на втором этапе она приобретает свой оригинальный характер, правильно оценить который мы сможем только в том случае, если опишем первый; затем мы рассмотрим, каким именно образом полемика с реформой патриарха Никона стимулировала появление второго, обновленного варианта учения Аввакума об истине.

Из антифилософских писем Аввакума следует, что Истина, о которой свидетельствует автор, богооткровенна и может быть отождествлена с тем, Кто ее

регуляция грехов имеет своим источником Бога (Там же). В одном месте он прямо пишет о том, что закон философов и евангельский Закон противоречат друг другу (Там же. С. 888-889).

принес. Такое понимание истины соответствует тому, что в древнерусской книжности было известно под концептом «Истина-Христос» (ср. с утверждением Дамаскина в «Диалектике»: приступимъ неложному оучителю – истинѣ. Хс же ѿ съставнаа премѣростѣ и истина, в нем же вса съкровица суть разума съкровена¹⁷⁸): постижение этой истины стойко ассоциировалось с особым эпистемическим состоянием, сопровождающим познание богооткровенной истины, а также с особым мистическим знанием. Последнее мыслитель середины XVI в. Артемий Троицкий обобщил под понятием истинный разумъ¹⁷⁹, почерпнутым, прежде всего, из аскетической литературы и буквально означаящим «истинное познание», «истинное знание» или «истинное ведение». Аввакуму это понятие также было знакомо; так, в «Послании братии на всем лице земном» он следующим образом описывал молитву христианина о врагах: А нынѣ терпи, – моли Бога, о немъ, даже въ разумъ истинный ево приведетъ¹⁸⁰. Учение о призыве Истинного Духа, наставляющего и связывающего с истиной, впоследствии разовьется у Аввакума в не имеющее аналогов учение, сформулированное им в Прологе к своему «Житию», – разумеется, с опорой на некоторые мотивы *Corpus Areopagiticum*, – в котором Истина отнесена к особому классу вечных имен Бога¹⁸¹. Уже в послании к Андрею Плещееву обретается набросок концепции Истины как имени Божьего, в т. ч. вместе с учением о его противоположности – не-истине, т. е. не-сущем: Рекшему едино слово, иже не подобает нарицати в Символе Истинным. Аще истинен есть, сумнюся о его спасении: сей бо содержит истинну в неправде. По писанию, несть бо мощно Символ прочитати без Истиннаго, а к людем глаголати, яко верую во Истиннаго? Кто сему поверит: се бо есть истинна в неправде, на се открывається гнев Божий (Рим. 1:18), по Писанию¹⁸². Здесь

¹⁷⁸ Великие Минеи Четии собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. Изд. Археографической комиссии. М., 1901. Стб. 307. *Dialectica* 1. 19–22.

¹⁷⁹ Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб., 1878. Стб. 1215–1216.

¹⁸⁰ РИБ. Т. 39. Стб. 780.

¹⁸¹ Житие протопопа Аввакума: (Последняя авторская редакция). С. 35–36.

¹⁸² *Титова Л. В.* Послания Андрея Плещеева и протопопа Аввакума. С. 122.

постулируется жесткая референция между свойством «истины», принадлежащим Богу, и произносимым именем «истины» в Символе веры, – общий для образцов раннестарообрядческой полемической литературы тезис, сформулированный у Аввакума эксплицитно. Уже в те годы Аввакум начал двигаться в своих поисках именно к разработке новой концепции, о чем свидетельствует сохранившийся в архиве протопопа реферат схолии к *De Divinis Nominibus* 7. 4 Пс.-Дионисия:

Ареопагитский корпус	Архив
<p>таже в истинноу разумѣ изъяснѣе самъ бѣ слово хс іс в нем же слово. и тако разумѣ истинноу съединительнѣ е разумѣвающѣи и разумѣваемы, гл҃еть. азъ вѣмъ мое вѣце. и знаемъ есмь ѿ мой. тако знаетъ ме ѿца и азъ знаю ѿца. такоже бо разумѣ разумѣвѣ мно, еже разумѣти въсхотѣ. съединяетъ се разумѣнномуу. нектомоу соумнение имѣе в то. ни же соумнения ради расцѣпляемъ въ иние мысли и нестоющѣ. и невѣние сего ради бываемо за еже не извѣститисе тако разумѣ. сице вернѣ разумѣ съединившесѣ разумѣнномуу хоу иже е бѣ слово. и вѣроу въ нь оутвѣрдивше прѣбывателноу и неколѣблемоую разумѣннѣи вѣроу имоущѣ. тако ба разумѣше и ѿ ба разумѣшесѣ, истоупише оубо невѣниа, еже рѣхумъ раздѣлати, и расцѣплати и поколѣбати въ инаа другоици соумнения, тако не разумѣвае еже побаетъ разумѣти. сташе же извѣщениемъ, вѣроу извѣтившесѣ, тако разумѣше и съединишесѣ сего ради разумѣнномуу. иже оубо въ тмѣ невѣниа по аплѣ сыи, ѿ прѣльсти самыне колѣблемъ, вѣноситъ се всакѣи вѣтромъ лжи члвчскыне, такоже иже въ поучинѣ вбоуреваеми, и сѣа бо гл҃еть аплѣ, и непщуютъ разумичнине неистовствовати, такоже и фистъ павлоу проповѣдающоу бжтвнѣи разумѣ неистовствоуещѣ павле. разумни же и</p>	<p>гл҃а. ѡ. лѣ. рпи. Разумныи воистинноу хртанинѣ. за еже истинноу. раумѣвѣ. хрта. и тѣмъ бгоразумие. стяжавѣ. единѣствѣнныи. гл҃а. истинныи. разумѣ. единѣственно же есть, простыи. и безъсложныи. разѣ. истѣпи. вбо мира. не сыи ѡбв в мирскомъ. невѣрнѣ. ради. и прелести. себѣ же. вѣсть. трѣвѣща. и измѣнная. многопзрелестнаго невѣрия. сего ради. и на коижьдо днѣ. вмираѣ. о истинноу. не токмо же. даже до смѣти. бѣдствѣюще. всегда истинны ради. но и невѣднѣи. сконьчевающесѣ. всегда. разумомъ же. и живице. и хртанинѣ. свидѣтельствѣемыи. (Барс., л. 256 об.-257).</p>

вѣистинѡу хрѣтіань, заѣже истинѡу разѡмѣвъ хѣ, и тѣмь бѣоразѡмѣнне стежавь, єдинствѣны глѣю истинѣ разѡумь. єдинствѣно же є, прѡстїи и несложнїи разѡумь, истѡупи оубѡ мира не сѣи въ мирскомь невѣрныхь нравѣ и прѣльсти. себѣ же вѣсть трезвѣцасѣ и измѣненнаа многопрѣльстнаго невѣрїа. сего ради и на коиждѡ днѣ оумираютъ ѡ истинѣ, не тѣкмо даже до смрти бѣдѣствоюще всегда истини ради. нь и невѣдѣнїемь сканчавающе всегда. разѡмом же живѡуще, и хрѣтіанѣ сѣвѣтелствоуемїи: ¹⁸³	
--	--

Согласно этой цитате, истинный христианин есть тот, кто стяжал «богоразумие», т. е. истинное познание (истинный разум) или знание. Это знание отождествляется со Христом и Богом, простым и несложным умом (в системе Дионисия это, конечно же, аналогическое понятие). Это – та истина, за обладание которой можно пожертвовать своей земной жизнью. К сожалению, Аввакум в своих ранних сочинениях (за исключением Послания Плещееву) тему истины более не развивает. Итак, в период между возвращением из Даурской экспедиции и пустозерским заключением Аввакум воспринимает и адаптирует традиционную для русской мысли доктрину Христа-Истины, связывая его познание с особым состоянием ума (в неоплатонизированных терминах), противопоставленным, в свою очередь, внешней мудрости. Протопоп настаивает на жесткой референциальной связи между Истиной, которая атрибутируется всем лицам Троицы, и обозначающим Ее словом.

В этот период, как можно полагать, Аввакум начинает отходить от эпистемологического и мистического понимания Истины в сторону своего собственного ее, преимущественно онтологического, осмысления. Об этом

¹⁸³ CDASU. DN-S, 176v-177v.

свидетельствуют выписанные в тот же период другие обнаруженные в архиве мыслителя цитаты из корпуса Пс.-Дионисия: именно они станут для Аввакума основой его новой доктрины, изложенной в «Житии» и направленной против реформы.

Чтобы понять контекст, в котором развивалось анализируемое учение протопопа, нам необходимо подробнее рассмотреть один из аспектов реформы и книжной sprawy патриарха Никона и царя Алексея Михайловича, равно как и ее критику в раннестарообрядческом богословии. Одним из ключевых изменений в ходе церковной реформы патриарха Никона и царя Алексея Михайловича на Руси стала правка перевода Символа веры (далее – СВ), утвержденная на Московском соборе 1654 г.¹⁸⁴. Книга «Скрижаль» 1656 г.¹⁸⁵, представляющая собой сумму толкований основных символов церкви, ее молитв и текстов, и Служебник 1655 г.¹⁸⁶ содержат первые публичные издания новой редакции СВ. Собор 1655 г. подтвердил эту правку и объяснил ее причину – буквальное «несоответствие» славянского и греческого текстов СВ в отдельных местах¹⁸⁷. Особую важность в контексте споров вокруг sprawy и всей реформы вообще имело исправление в восьмом члене СВ¹⁸⁸, исключившее из него относившееся к Святому Духу прилагательное истиннаго. Это изменение легко представить в прямом сопоставлении:

Старая редакция	Новая редакция	Греч. текст.
И въ дѣхѣ ст҃аго, г҃да, <i>истиннаго и животворящаго</i>	И въ дѣхѣ ст҃аго, г҃да, животворящаго	Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζῶον...

¹⁸⁴ Деяния собора содержат в себе исправленный текст СВ. (Деяние Московскаго Собора, бывшаго в царскиз полатах в лето от создания мира 7162, от воплощения же Божия Слова 1654. Издание (второе) Братства св. Петра Митрополита, сделанное по подлинному списку соборнаго деяния. М., 1887. Л. 6 об.-7.)

¹⁸⁵ Скрижаль. М., 1656.

¹⁸⁶ Служебник. М., 1655. С. 301-304.

¹⁸⁷ Там же. С. 9-10. Деяния Собора не сохранились, однако официальное описание его хода и деяний известно из предисловия к изданию исправленного Служебника 1655 г.

¹⁸⁸ Кроме того были исправлены члены 2, 3, 7 и 11.

Дело в том, что греческое *τό κύριον* может трактоваться не только как «Господь» (если переводить буквально), но и как «истинный», что вызывает определенные смысловые проблемы при передаче этого слова на славянском или русском языках. Именно поэтому дореформенные славянские версии давали разные версии текста СВ, в т. ч. и интересующего нас места¹⁸⁹, но в конце концов именно редакция, включавшая в себя «полный перевод» (если можно так выразиться) смысла *τό κύριον*, стала к середине XVII в. общепринятой, – из-за унификации текстов, ставшей возможной благодаря как целенаправленным административным действиям русской церковной власти в XVI-XVII в., так и развитию книгопечатания¹⁹⁰.

Деяния Собора 1656 г.¹⁹¹ посвящают восьмому члену СВ целый раздел, включающий в себя выдержки как из русских сочинений (Максима Грека¹⁹² и «Истины показания» Зиновия Отенского), так и из греческих (Нила Кавасилы, актов Вселенских соборов, папы Агафона, Иоанна Дамаскина)¹⁹³. Основной аргумент собора, обоснованный этой подборкой – непреложность текста СВ: по мнению участников Собора, русский перевод СВ в восьмом члене является добавлением («прилог»). Собор прямо упоминает, что некие критики sprawy

¹⁸⁹ *Священник Константин Костромин*. История славянского текста Символа веры через призму истории раскола XVII в. // *Христианское чтение*. 2012. № 3. Специальный выпуск: История Русской Православной Церкви. С. 51-57.

¹⁹⁰ В западнорусской традиции, напротив, уже в первой четверти XVII в., утверждается вариант без прилагательного истиннаго. См., например Часослов Елисея Плетенецкого (Часослов. К., 1617. Л. 20).

¹⁹¹ Текст Деяний Собора сохранился как приложение к «Скрижали».

¹⁹² Интересно, что авторы текста Деяний пошли на прямой подлог и добавили в тексты Максима Грека отсутствовавшие в оригинале слова о том, что концепт «истинный» является интерполяцией. Сознательное искажение было отмечено Никитой Добрыниным в его Челобитной, и уже Симеон Полоцкий в «Жезле правления» предпочел цитировать Максима Грека без искажений. *Белянкин Ю. С.* Проблема исправления Символа веры в антистарообрядческих произведениях второй половины XVII в. // *Вестник Московского университета*. Серия 8: История. 2013, № 1. С. 41.

¹⁹³ Скрижаль. С. 830-846

выступили против этой интерполяции и даже собрали в пользу своего мнения многочисленные свидетельства из книг. Эти свидетельства, согласно тексту Деяний, представляют собой набор имен Божиих, а именно – Его третьей ипостаси, Св. Духа:

но шепчют, такъ подобаетъ глаголати в сѣмволѣ, и в дѣхѣ стѣаго, гдѣа, истиннаго, и животворащаго. занеже дѣхъ есть истинный, и в семъ ѿ писанїа избравше. (такъ мыши вбрызѣюще писанїа глѣютъ). црю нѣный, оутѣшителю, дше истинныи. и, послю вамъ ѿ оца дѣхъ истинный. и инаа подобнаа симъ¹⁹⁴.

Это обвинение текст Деяний парирует следующим образом. Во-первых, авторы отмечают, что Никон и его сторонники принимают именование Св. Духа истинным, но не вносят этот эпитет в текст СВ, поскольку Св. Отцы запретили «добавлять» к нему что-либо¹⁹⁵. Во-вторых, что имена Св. Духа многочисленны и делятся на два вида. Первый вид – имена природы Св. Духа, описывающие Его через силу:

Глетса, дѣхъ стѣый, дѣхъ истинный. дѣхъ бжїи. дѣхъ гдѣнь. дѣхъ оца. дѣхъ сна. дѣхъ хрѣта. дѣхъ иже ѿ бга. дѣхъ жизни. сїа имена честныа силы стѣагъ и поклоняемагъ дѣха сѣть¹⁹⁶.

Второй вид – имена, которые описывают сами силы и действия Св. Духа, но не Его природу:

сѣть же инаа имена, и не естество престоащаа, но дѣйствѣ и силѣ егъ. дѣхъ стѣиини. вѣры. вѣтованїа. премѣрости. любве. силы. кротости. вѣновленїа. ѿкровенїа. совѣта. крѣпости. разѣма. вѣденїа. блгочестїа. и страха бжїа¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Там же. С. 852

¹⁹⁵ Там же. С. 852-853.

¹⁹⁶ Там же. С. 853.

¹⁹⁷ Там же.

Далее, на основе этой ономотологической классификации и перечисления множества имен Св. Духа¹⁹⁸ формулируется следующий аргумент: если СВ «оскудевает» без добавления «истиннаго», следует перечислять в тексте СВ и все указанные выше имена. Однако в этом случае в нем сложится великое *взмѣстїе*. Поэтому необходимо следовать преданию Св. Отцов, запретивших добавление чего-либо нового к тексту СВ¹⁹⁹.

Действительно, именно это изменение текста СВ вызвало бурю возмущения в стане противников реформ и стало одним из ключевых предметов обвинения и обсуждения в старообрядческой литературе. Насколько мы можем судить, внимание старообрядцев к этой проблеме Никоновой sprawy неуклонно растет с самого начала споров с официальной церковью, – и в этом возрастании, как я постараюсь показать, взгляды Аввакума, преемственные по отношению к взглядам предшественников, являются в определенном смысле кульминационными и наиболее радикальными. Это может стать очевидным только по изучении рецепции этой темы в раннестарообрядческой литературе, – до эпохи Аввакума включительно.

Для начала следует уяснить генезис столь жесткой реакции на изменения в богослужебных и вероучительных текстах. Причины ее возникновения уместно, на наш взгляд, разделить на семиотические и богословские. Говоря о семиотических причинах неприятия sprawy следует иметь в виду, что собственно предпринятая при патриархе Никоне справа не была первой по счету. До нее, на протяжении всего XVI в. и первой половины XVII в., появлялись проекты исправлений тех или иных

¹⁹⁸ Текст Деяний на полях дает источник для различения имен и их перечисления: книга *кѡрѣі ієрѣлї* лист *тѣг* (Там же). Название источника может ввести в заблуждение, поскольку в действительности речь идет о знаменитой «Кирилловой книге». Деяния ссылаются на Слово против латинян Максима Грека, которое, если говорить точнее, представляет из себя два послания Ф. И. Карпову против латинян. Приведенные нами цитаты являются буквальными заимствованиями из второго Послания Ф. Карпову в составе «Кирилловой книги» (Кириллова книга. М., 1644. Л. 383 об.-384; *Преподобный Максим Грек*. Сочинения. Том I. М. С. 209.).

¹⁹⁹ Скрижаль. Там же. С. 854.

книг. Нередко правка ставших уже общепринятыми переводов приводила не только к серьезной богословской полемике (таких как, например, полемика вокруг т. н. «просветительного огня», вспыхнувшая по удалении Дионисием Радонежским и его сотрудниками в 1619 г. упоминания о крещении «и огнемъ» из богоявленской формулы Требника), но и к весьма печальным последствиям для участников споров: так, Максим Грек был формально осужден за правку текстов, не самый высокий уровень владения книжником славянским языком, что и повлекло за собой обвинения в ереси²⁰⁰. Для древнерусского книжника слово в догматически или обрядово важных формулировках имело особое значение: малейшее словесное искажение таких текстов – вольное или невольное – могло привести не только к смысловым ошибкам, но и, как следствие, к догматическим заблуждениям. Подобная модель связи текста и смысла свидетельствует о том, что для книжников было привычным представление о семантике с жесткими референциональными связями. Естественным образом, этот страх обнаружения ересей в книгах еще более обострился после смуты, в 1620^{ых} гг., когда в Московии развилось крайне критическое, если не предвзятое (вплоть до прямой цензуры и уничтожения книг) отношение к сочинениям Киевской митрополии, авторы которой находились в контактной зоне с католиками и протестантами. В то же время деятельность Максима Грека, проводимая им в сочинениях пропаганда критического и грамматически-выверенного отношения к текстам, стала давать свои плоды спустя полвека после его смерти. Уже упомянутый выше Дионисий Радонежский осуществил правку Требника, исходя из соображений «достоверности» и соответствия православному учению: он и его сотрудники сверяли современный им текст с древними кодексами и, если верить его собственным заявлениям, с греческими книгами, – с тем, чтобы вычистить из них вероучительно сомнительные

²⁰⁰ Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки. М., 1971. С. 121.

формулировки²⁰¹. Затем, вплоть до реформ патриарха Никона, на Московском печатном дворе развивается новый, критический подход к правке и изданию текстов. Редактирование книг сводилось не только к прояснению смысла отдельных цитат через посредство обращения к более ранним рукописям, но и обоснованной модернизации языка на основании этих штудий. Обычно тексты снабжались солидным справочным аппаратом – пояснениями, толкованиями и ссылками на источники, облегчающими читателю восприятие текста²⁰². Никон же, разогнав справщиков Печатного двора, набрал новый штат специалистов, – в основном, выходцев из Киевской митрополии, – и приступил к правке текстов без оглядки на предшествующую московскую традицию. При этом патриарх ориентировался на греческую богослужебную литературу своего времени и выдавал ее за «исконный» образец, по которому и следует править книги. Столь резкие перемены в организации книгопечатного дела, буквальное следование греческим образцам и некритичное отношение к ним, спешка и, как следствие, резко упавшее качество редакторской работы привели к появлению в книгах (в особенности – в скандально известном Служебнике 1655 г.) большого количества возмутительных для старообрядцев опечаток²⁰³. Огрехи справщиков ожидаемо спровоцировали массовое выступление против новых книг. Поскольку власти фактически навязали реформы и справу директивно, будучи не способными к

²⁰¹ Об этом предельно ясно пишет Арсений Глухой, когда рассказывает о правке конкретных текстов и роли грамматического искусства в ней в Челобитной боярину Б. С. Салтыкову. *Скворцов Д. И. Дионисий Зобниновский...* С. 426.

²⁰² *Сапожникова О. С. Русский книжник XVII в. Сергей Шелонин.* С. 230-233.

²⁰³ Хотя Никон говорил о том, что справа проводится по древним греческим рукописям, в действительности она проводилась по современным патриарху изданиям венецианской и южнославянской печати. Так, упомянутый Служебник был исправлен, отчасти, по венецианскому Евхологию 1602 г. и, вопреки всем утверждениям о переводе с греческого, по Служебнику 1604 г., изданному епископом Гидеоном Балабаном в Стратине. Также привлекались и сербские служебники, изданные в Венеции в XVI в. Божидаром Вуковичем. (*Дмитриевский А. И. Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах.* М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 26-27, 41-54.) Даже представители официальной церкви, в – в частности, Сильвестр Медведев, – отмечали вопиющее расхождение между заявлениями первых справщиков об использовании древних книг и фактическим положением дел (Там же. С. 29-30).

оперативному осмыслению критики и исправлению тиражей, возникший конфликт значительно усугубился и перерос в Раскол русской церкви.

Обратимся, однако, к богословско-философской стороне интересующего нас вопроса.

В первых старообрядческих сочинениях (письма Ивана Неронова, полемическая компиляция в тетради Сергия Шелонина²⁰⁴), составленных в 50^{ые} гг. XVII в. и относящихся, согласно классификации Ю. Н. Бубнова, к «документально-архивному периоду» развития старообрядческой литературы²⁰⁵, мы не находим хоть сколько-нибудь подробных разборов правки восьмого члена СВ, – по той простой причине, что они были написаны прежде всего как реакция на указ Никона 1653 г., вносящий изменения в поклонное правило и предписывающее креститься тремя перстами; правка СВ, в свою очередь, была утверждена Соборным приговором годом позже. Введение троеперстия стало настолько приметным для любого верующего в обыденной жизни изменением привычного порядка дел, что именно оно вызвало наиболее бурный шквал критики (см. статьи и компиляции Сергия Шелонина²⁰⁶, трактат Герасима Фирсова о «Сложении перстов»²⁰⁷). Основные претензии авторов этих сочинений носят обрядовый, канонический (указание на своевольное издание указов без созыва собора) и моральный (постулируемое несоответствие Никона требованиям, предъявляемым пастырю, попрание права и церковное беззаконие) характер²⁰⁸. В то же время, если верить

²⁰⁴ Там же. С. 414-432. Однако все же стоит отметить, что в состав этого сборника входит толкование СВ, в котором восьмой член толкуется в том смысле, что Дух Святой является Господом и Животворящим, ибо дарует всем жизнь; сам Он есть Жизнь, исходящая от единосущного Отца и не рождаемая Им. (Там же. С. 423.)

²⁰⁵ Бубнов Ю. Н. Старообрядческая книжность. С. 29.

²⁰⁶ Там же. С. 375-378, 414-432.

²⁰⁷ Никольский Н. К. Сочинения соловецкого инокa Герасима Фирсова по неизданным текстам. СПб., 1916. С. 147-196.

²⁰⁸ На этих пунктах обвинения особенно настаивал Иван Неронов. (Материалы для истории Раскола за первое время его существования, издаваемые редакции «Братского слова». Т. 1. С. 45-48, 52, 76.)

тексту Соборного деяния 1656 г., старообрядцы уже после выхода в свет новой редакции СВ обратили внимание на правку и, по-видимому, приступили к созданию первых сочинений, затрагивающих эту тему. Спустя менее 10 лет, когда Раскол не только не был преодолен, но и начал постепенно оформляться в относительно институализированную силу, претензии старообрядцев к содержанию реформ стали прямо перетекать в догматическую плоскость. Перестановка акцентов в старообрядческой критике во многом была обоснована и закреплена основоположником раннестарообрядческого богословия, архимандритом Покровского монастыря в Москве Спиридоном Потёмкиным (ум. 1664), который посвятил правке восьмого члена СВ слово «О святом душе», вошедшее в качестве второго Слова в составленный после смерти московского богослова дьяконом Феодором, его духовным сыном, сборник посланий²⁰⁹. Сочинение Спиридона, «богомудрого старца», как его величали старообрядцы, знаменует собой особый этап в развитии интересующего нас предмета: он прямо переводит вопрос о правке восьмого члена в догматическую плоскость, говоря о том, что исключение слова «истиннаго» ведет к нарушению онтологических отношений между ипостасью и природой в Троице. Вот как он об этом пишет:

кто стѣ ѡвиса правденѣ непріемѣ правды ѿ истинаго, кто ѡвиса бл҃гѣ непріемѣ бл҃гости ѿ истиннаго. един же есть истинный иже не пріятѣ ни ѿ кого же истинства. но самѣ по своемѣ естествоѣ истинненѣ есть. сего ради хр҃тоѣ истинныи бл҃гѣ нашѣ бг҃ословствѣа о равночестномѣ и сопрестолномѣ единосѣцномѣ ему дѣѣ истинномѣ... и того ради нарицаетѣ дх҃ѣ истинный, ѡко ни ѿ кого же пріятѣ величества но самѣ по своемѣ естествоѣ великѣ есть и всемѣ тваремѣ даетѣ животѣ и дыханіе и движеніе... (РГБ, Ф. 17, № 494, Л. 15)²¹⁰

²⁰⁹ Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книжность. С. 131-133.

²¹⁰ Поскольку «Книга» Слов Спиридона до сих пор не издана, мы пользовались одним из ее списков.

Согласно Спиридону, свойство «истинности» Бог, подобно другим Своим свойствам, ни от кого не принял, поскольку Сам Он, будучи нетварным и независимым в Своем бытии, ни от кого не имея начала, Сам является истинным по Своей природе. Все, что существует кроме Него, принимает правду и благо от Бога – от истинного источника бытия, – по мере своей причастности Ему. Поскольку истинность – свойство природы (т. е. оно общее, а не частное), оно, по Спиридону, сказывается о Св. Духе равно как и об Отце и Сыне.

О распространении сочинений и взглядов Спиридона свидетельствует опись книг (т. н. «Архив игумена Феоктиста»²¹¹), изъятых у бывшего игумена московского Златоустовского монастыря Феоктиста перед собором 1666-1667 гг.; среди хранившихся у священника сочинений упоминается и рассмотренное выше Слово:

Три тетрати въ полдестъ, старца Спиридонія Потемкина о истинномъ Господѣ и о святѣмъ и животворящемъ Дусѣ.²¹²

Кроме того, о все более пристальном внимании к вопросу о правке восьмого члена СВ указывает и факт упоминания о «тетратках» неизвестного содержания, посвященных специально этой проблеме:

Четыре тетрати о истинномъ Дусѣ; в началѣ написано: «Покажите намъ, христілюбивіи, на семъ утвердившея»...²¹³

Можно предположить, что эти «тетратки» составили сборник, содержащий компиляцию или подборку свидетельств в пользу древности старой редакции СВ и старого текста восьмого члена, а также выписки о том, что Св. Дух обладает именем

²¹¹ Об этом «архиве» и о содержании упомянутых в описи книг см.: Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книжность. С. 50-60.

²¹² Материалы для истории Раскола за первое время его существования, издаваемые редакцией «Братского слова». Т. 1. М., 1875. С. 325. При этом в описи зафиксирован и второй список этого сочинения. См. Там же. С. 327.

²¹³ Там же. С. 325.

«Истинный», – правда, своим, особым, определенным контекстом тринитарной онтологии образом.

Важно отметить, что тезис о святѣмъ и животворящемъ Душѣ и Господѣ истиннѣмъ становится тем пунктом обвинения, о котором игумен Феоктист приносит свое покаяние ²¹⁴, – что в очередной раз демонстрирует актуальность и даже злободневность этой темы для церковных властей того времени. Точно такое же покаяние (оказавшееся впоследствии притворным), предполагающее и отказ от обвинений в злочестивости новой редакции СВ, принесли и другие осужденные на соборе – Ефрем Потемкин, Никита Добрынин и др. На соборе принес покаяние и покровительствующий старообрядцам вятский епископ Александр. В своей покаянной речи он особо подчеркнул тот факт, что отрекается от своих укоров по поводу троеперстия и удаления слова «истиннаго» из СВ²¹⁵.

Незадолго до начала Собора 1666-1667 гг. поп Никита Добрынин, более известный как Пустосвят, на протяжении нескольких лет составлял свою монументальную челобитную, представляющую собой, по сути, сумму аргументов старообрядцев против реформ и книжных исправлений. Сама эта челобитная содержит подбор «несуразиц» никоновского издания «Скрижали» с авторскими комментариями-опровержениями каждого приведенного фрагмента книги. Принимаясь за рассмотрение восьмого члена СВ, Никита обвиняет справщиков в том, что их редакция текста представляет не православное, а латинское предание (тезис, разделяемый всеми старообрядческими полемистами) ²¹⁶. Книжник начинает изложение своей аргументации с упоминания имени истинного Духа в Ин. 14:48, 15. Со ссылкой на толкование он отмечает, что истинный Дух был полностью «раскрыт» в Новом Завете. «Истинным» Дух именуется потому, что

²¹⁴ Там же. С. 348.

²¹⁵ Материалы для истории Раскола за первое время его существования, издаваемые редакции «Братского слова». Т. М., 1876. 2. С. 40.

²¹⁶ Материалы для истории Раскола за первое издаваемые Братством св. Петра митрополита, под редакцией Н. Субботина. Т. 4. М., 1878. С. 124.

раскрывает истину (Ин. 53)²¹⁷. Затем Никита приводит предание об апостоле Андрее, в котором Дух также упоминается как истинный²¹⁸. Наконец, автор напоминает, что второй вселенский собор положил называть Св. Духа «истинным и животворящим», поскольку он един с Отцом и Сыном по бытию и сущности, разделяя с ними и одну Божественную силу²¹⁹. Никита также ссылается на Послание Фотия, соборные уложения при царях Иване Грозном и Михаиле Федоровиче²²⁰. Имя «Истинного» выводится и из общих для всех ипостасей Троицы свойств; неслучайно в СВ содержится формула «Бога истина от Бога истина», свидетельствующая о едином господстве лиц и их «сопрестолии»²²¹. Интересно, что Никита уделяет внимание и деяниям собора 1556 г.: он дезавуирует выдержки из Максима Грека и Зиновия Отенского поскольку, поскольку они указывают лишь на неизменность СВ, но не предписывают внесение в него смысловой правки. Точно также Никита толкует и другие приведенные в тексте Деяний свидетельства Отцов²²².

Примерно в то же время, что челобитная Пустосвята, появляется и знаменитая пятая Челобитная соловецких иноков, получившая особый авторитет среди старообрядцев. «Пятая Челобитная» также представляет собой сумму аргументов против изменений в книгах. Отстаивая именование Св. Духа «истинным», они приводят следующие соображения. Во-первых, соловецкие иноки обращают аргумент от незыблимости Предания против самих реформаторов:

А символ православныя веры изменили жъ, говорят: и в Духа Святаго, Господа животворящаго, а истиннаго изложили вон. И глаголати нам не повелевают...²²³

²¹⁷ Там же. С. 125.

²¹⁸ Там же. С. 125-126.

²¹⁹ Там же. С. 126.

²²⁰ Там же. С. 127-128.

²²¹ Там же. С. 128.

²²² Там же. С. 129-130.

²²³ Чумичева О. В. Соловецкое восстание 1667-1676 годов. М.: ОГИ, 2009. С. 309.

Далее они приводят сведения из книг, которые должны были обосновать их мнение:

и о сем свидетельствует печатная Кормчая книга, лист 7, к сему же и во изложении святого и равноапостольного царя Константина по преданию святейшаго Селивестра, папы римскаго, в той же Кормчей книге, от задние дцки, лист 2, во исповедании истиннаго глаголати повелевает же. Тако же и преподобный Иван Дамаскин во Многосложном своем послании, въ печатныхъ Соборникахъ в десть, лист 323, и в полдесть, лист 89, и в начале книги никонскихъ правил, и в книге Кирилла Иеросалимскаго, лист 127, и в Книге о вере, лист 43, и в книге Максима Грека в Слове ответном Николаю латыниняну, и в книге Катихисисе печатном, и в Часословахъ киевской печати, лист 19, в техъ во всехъ книгахъ во исповедании православныя веры истиннаго нигде не оставлено.²²⁴

Кроме того, иноки критикуют новый текст молитвы «Царю небесный», замечая, что прямое отъятие у Св. Духа имени и свойства «истинный» ведет к ошибочному онтологическому выводу: третья ипостась якобы понимается никонианами как истинная по причастности к Божеству, а не как единосущная, т. е. по природе.

Да они же, государь, во Псалтыряхъ следованныхъ в десть, в стихе Царю небесный, утешителю душе истинный, две буквы Наш да Иже из истиннаго отняли, и тем Духа Святаго учинили раволепно, аки причастника точию истине, а не самый истинный Святыи Духъ именуют.²²⁵

По всей видимости, обе эти выдержки содержательно достаточно близки сведениям, приводимым текстом Деяний собора 1656 г. и, весьма вероятно, рассмотренная критика во многом наследует той, что звучала уже в 50^{ые} гг. XVII в.

²²⁴ Там же. С. 309-310.

²²⁵ Там же. С. 310.

Итоговым сочинением, воспроизведшим аргументы из рассмотренных произведений²²⁶, стал «Ответ православных», написанный дьяконом Феодором в сотрудничестве с другими пустозерскими узниками, – еще до своей ссоры с Аввакумом. В разделе, посвященном СВ, пустозерцы приводят мнение официальной церкви о том, что слово «истиннаго» является добавлением, – настаивая, что это мнение не подкреплено доказательствами²²⁷, и что СВ в своем неизменном виде был сформулирован на втором вселенском соборе (тем самым союзники возводили смысл дореформенного текста СВ к греческому соборному оригиналу)²²⁸. Аргументируя собственную позицию, авторы трактата составили раздел, содержащий подтверждающие их мнение свидетельства (перечень приведенных цитат совпадает с суммами выписок из уже рассмотренных произведений): старообрядцы упоминают литургические книги, «Книгу о вере», «Кириллову книгу», киевский часослов 1660 г., напечатанный уже после начала реформы, валдайский часослов, изданный самим патриархом Никоном (рассматривая его содержание, авторы трактата иронично замечали: выходит, патриарх и так и сяк верует!), «Большой катехизис» Лаврентия Зизания, икону из Успенского собора Московского Кремля с полным текстом СВ²²⁹. Любопытно, что авторы приводят и почерпнутые из ряда рукописей варианты разночтений восьмого члена СВ, что создает для них проблемную коллизию: в рукописях встречается как полная формулировка церковного учения о Св. Духе, так и неполная (причем некоторые варианты не включают даже упоминания «Господа»). Эту проблему мыслители решили следующим образом: они полагали, что эти

²²⁶ Что было вполне естественным поскольку упомянутые в данном разделе лидеры старообрядчества (Феоктист, Феодор, Аввакум, Никита Добрынин) тесно общались и работали друг с другом перед Собором 1666-1667 гг. Можно сказать, что аргументация выработанная в этот период, является плодом их коллективной работы.

²²⁷ *Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму – литературный и полемический памятник раннего старообрядчества. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003. С. 248.

²²⁸ Там же. С. 249.

²²⁹ Там же. С. 249-251.

разночтения вызваны действиями искажающих истину «безумных людей»²³⁰. В доказательство этого они ссылаются на старую трехсотлетнюю книгу на латинския ереси, являющуюся списком с еще более древней киево-печерской книги, где приводится полная формулировка восьмого члена СВ²³¹. Также в «Ответе православных» присутствует ссылка и на «Просветитель» Иосифа Волоцкого, воспроизводящий старую редакцию СВ²³². Наконец, авторы ссылаются на старые письменные книги Троице-сергиева монастыря и толкующие СВ тексты, задаваясь следующим вопросом: как, учитывая такой объем свидетельств по истории текста СВ, слово «истиннаго» может считаться добавлением?²³³ Далее, развивая тему уже в разделе о начале книгопечатания, они ссылаются на авторитет Максима Грека, который, исправляя славянский перевод СВ, не вызвал своей правкой возмущение старообрядцев²³⁴. Авторы трактата знают и то, что греческое *τό κύριον* передается в переводе и как «Господь», и как «истинный», – рассматривая данные сведения, однако, как неправое мнение оппонентов. Выступая против буквалистского перевода греческого слова одной русской лексемой, они пытаются указать на то, что и в русском и в греческом языке «истинный» и «господь» – разные слова (со ссылкой на русский «Алфавит», обычно включаемый в «Азбуковники»). Также мыслители замечают, что более старые сербские книги согласуются со старой редакцией СВ:

А еже глаголют новыя бусловы, яко есть в греческом языке зовется «Господь и истинный», и сего для в Символе овии «Господа» писаша, а инии «истиннаго», кто что любя. Мы же глаголем: не едино есть звание «Господу» и «истинному», но велие разньство между сими имени в греческом языке и словенском. По-гречески «Кирион», а по-русски «Господа», по-гречески

²³⁰ Там же. С. 251.

²³¹ Там же. С. 252.

²³² Там же. С. 252-253.

²³³ Там же. С. 253.

²³⁴ Там же. С. 254.

«алифинон», а по-русски «истиннаго», чти Алфавит, и буди по их ложному баснословию зде, яко «истиннаго» в русских книгах приложиша, аще и не указуют кто, но мы зде им заградим духоборная уста старее наших русских книг сербскими печатными книгами, не единою и двема, но безчисленными.²³⁵

Этот аргумент, интересный своими внутренней логикой и содержанием, безусловно, слаб, поскольку старообрядческих полемистов подводит поверхностная языковая подготовка. Тем не менее, они «подкрепляют» свой аргумент цитатами из перечисленных печатных книг и прибавляют к ним выдержки из книг острожской печати²³⁶. Заключительной частью их критики становится демонстрация коллекции свидетельств из следующих церковных сочинений: Иоанн Дамаскин, повесть о царевице Иоасафе, Иоанн Златоуст, Константин Великий, предание об апостоле Андрее, первое послание Иоанна Богослова и, наконец, Ин. 14:16-17 и 16:13²³⁷. Ссылаясь на второй вселенский собор, авторы трактата полагают, что фраза Бога истинна [Сына] от Бога истинна [Отца] должно пониматься вкупе со вторым разделом СВ, а именно – с восьмым его членом: ведь если истинен Отец, истинен и Сын со Св. Духом – единосущные лица Троицы. Имена же «Бог» и «Господь», прилагаемые к лицам, не являются разными и неодинаковыми: поскольку «Бог» – это единое имя сущности, имя «Господь» также считается таковым. В данном случае полемисты дают ссылку на «Против аномеев» Иоанна Златоуста²³⁸.

Таким образом, согласно общей для старообрядцев логике, малейшие неправильно мотивированные текстуальные изменения в литургических и богословских произведениях ведут к изменениям в догматических воззрениях и, в конечном счете, к ереси. Подобный подход связан с особыми представлениями о

²³⁵ Там же. С. 254.

²³⁶ Там же. С. 254-255.

²³⁷ Там же. С. 257-259.

²³⁸ Там же. С. 258.

книжном славянском языке, который единственный в своей норме (и своем богооткровенном происхождении, данный Кириллу Философу как *revelatio*) рассматривался как подходящий для изложения православного богословия и его истин. Подобного рода подход древнерусских книжников постулирует жесткую семиотическую связь, в которой слово и его грамматическая форма рассматриваются как единственные выразители, «проводники» смысла и истины. Отсюда проистекают как настороженное отношение к грамматике, которая, при неправильном ее использовании, способна внести еретическое искажение в любую анализируемую формулу, так и призывы старообрядцев умирать за «единый азъ»²³⁹. Все упомянутые критические тенденции легко проследить на примере рассмотренной выше критики новой редакции СВ, выполненной пустозерцами и их предшественниками. Вместе с тем, однако, стоит помнить и о том, что старообрядцы также наследовали и практике исправления церковных текстов, сложившейся еще в дониконовское время. В самой критике «ревнителей» справедливо выделять две линии, связанные с означенным выше семиотическим пониманием: первая из них, текстологическая, заключается в том, что книжник, прямо сравнивающий старые и новые редакции «исправления», отмечает их несоответствие норме старых текстов, в которых православная вера выражается правильным, «аутентичным» образом; вторая же, богословская и смысловая, прямо следует из первой. О прямом понимании последней критической линии свидетельствует тот факт, что и в Слове Спиридона Потемкина, и в «Ответе православных» «исправления» характеризуются именно как нововведенные догматы²⁴⁰. У разных авторов мы находим акцент на разных сторонах критики sprawy: первая явно превалирует в сочинениях соловецких иноков и находит свое наиболее полное воплощение в «Ответе православных», а вторая – в сочинениях Спиридона Потемкина, который сосредоточен на догматических путаницах,

²³⁹ Успенский Б. А. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси. / Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I. М.: «Гнозис», 1994. С. 35-38.

²⁴⁰ Ответ православных. С. 246.

возникающих в новых редакциях текстов. Челобитная Никиты Добрынина представляет в этом ряду синтетический случай, поскольку включает в себя не только аргументы от сравнения текстов, но и рассуждения о возникающих «ересях». В ответ на эти обвинения официальные полемисты (Симеон Полоцкий и Паисий Лигарид) обвиняли своих оппонентов, по сути, в богословской безграмотности и излишней придирчивости; в ряде случаев апологеты официальной церкви буквально советовали старообрядцам изучать грамматику²⁴¹. Еще один вариант ответа на критику оппонентов, предложенный полемистами официальной церкви (в частности, Симеоном Полоцким), состоит в том, чтобы адаптировать новые для Руси семиотические и языковые подходы, – в частности, языковые и стилистические аллегории, – с целью разрушить достаточно негибкие представления московских книжников о языковой форме и семантике. Особо показательным в этом плане нам представляется опровержение Симеоном Полоцким в «Жезле правления» 19 пункта челобитной Никиты Добрынина, в котором Симеон на конкретном примере учит о метафорических средствах выражения и полисемантическойности слов:

Обличение Никитино 19.

А в тех же, государь, новыхъ книгахъ в крещенной молитве напечатаны: *«Звезды Богу собеседницы»*.

Возобличение.

Речение греческое *σι εἰτουχασι* многосказательно есть. Тем же убо идеже прежде быше преведено – «Тебе молятся звезды», ныне напечатана «Тебе собеседуютъ звезды». Повемъ истинну, яко унше быше написати «Тебе присутствуютъ звезды». Обаче же, несть безместие рещи и тако, еже собеседуютъ, несть бо слово zde о собеседовании устномъ или умномъ, ибо

²⁴¹ Успенский Б. А. Раскол и культурный конфликт XVII века. / Успенский Б. А. Избранные труды, том 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.,: «Гнозис», 1994. С. 347.

звезды ни устѣ, ниже имеютѣ, суть бо вещь неодушевленная. Но о такомѣмъ собеседованнѣ, каково есть небесѣ славы Божия проповеданнѣ, по псалмопевцу: «Небеса поведаютъ славу Божию». Тако собеседуютѣ звезды Богу, како всяко дыханнѣ хвалитѣ Господа, или како огонь, градѣ, снегѣ, голотѣ, духѣ бурен и прочая бездушная. Ещѣ и тако собеседуютѣ, якоже и благословятѣ, и поютѣ, и превозношаютѣ Господа, по оной трехѣ отроковѣ песни: «Благословите, солнце и месяцѣ, звезды небесныя, Господа, пойте и превозносите Его вовеки». Или, напоследокѣ, тако, якоже написанъ в тойже молитвѣ: «Тебѣ поетѣ солнце, Тебѣ славитѣ луна». Или и самое бывшее «молятся», убо яко здѣ метафорически [на поляхъ толкованнѣ: преноснѣ] полагается, «поетѣ», «славитѣ», «благословите», и темѣ подобная, таки и еже «собеседуютѣ». Вся же сия места не суть безместна, но лепо уметвующимѣ лепа же и блага. Самому безумному Никите со единомысленники его соблазнѣ и претыканнѣ²⁴².

Поскольку старообрядцы обыкновенно апеллировали к московскому изводу церковнославянского языка и книжности как к неизменному образцу, полемистам официальной церкви необходимо было противопоставить их языковой традиции другой образец, за который они взяли греческий язык. В связи с этим, обращаясь к защите нового варианта перевода восьмого члена СВ, Симеон кладет в основу своей аргументации представление о соотношении между греческим и церковнославянским языком как отношении, соответственно, между прототипом и образом, в котором последний должен буквально отражать первый. Как следствие, Симеон обосновывает тезис о приложной природе прилагательного «истиннаго», которого нет в греческом оригинале СВ:

Образѣ той прототипу своему, или первообразному, благоуподобляется, иже на всехѣ частехѣ праведнѣ ему ответуетѣ. Сказатель же, или переводитель страннаго языка сей есть верный, иже и разумѣ и реченнѣ преводитѣ неложно, ничесоже оставляя. Греческая святая писаннѣ

²⁴² Симеон Полоцкий. Жезл правления. Минск: Издательство Национальной библиотеки Беларуси, 2013. С. 185-186.

суть намъ, славяномъ, прототипомъ, еже есть первообразное, от ихъ же вся книги наша преводимъ, ничесоже прилагающе или отъземлюще, да совершенне имъ уподобимся. Темъ же аще, что въ древнихъ преводехъ или непризрениемъ, или недомыслиемъ, или нерадениемъ оставися, добре ныне исправляется приложениемъ²⁴³.

Кроме того, заявленная позиция позволяет обосновать Симеону аргумент о том, что чтение СВ в славянской версии, не содержащее слова «истиннаго» и представленное в некоторых ранних рукописях, аутентично и является предпочтительным²⁴⁴. Последнее утверждение, по сути, дезавуирует старообрядческий аргумент о предпочтительности полной версии перевода, контекстуально и исторически обосновывает передачу греческого слова *тὸ κύριον* концептом «Господь»²⁴⁵.

Любопытно, что «грекофилы» в своем восприятии греческого языка шли еще дальше, полагая, будто лишь греческий язык может служить наиболее адекватному выражению богословских истин и рассуждений о Боге. Такое отношение представляет собой, по сути, инверсию отношения старых московских книжников и старообрядцев в церковнославянском языку, что свидетельствует об общности и устойчивости языковых представлений в восточнославянском регионе XVII в. Эталонный пример предоставляет нам Евфимий Чудовский, доказывающий в своем «Рассуждении», что греческий язык, единственно пригодный для правильного богословствования, своим устройством превосходит латинский язык (последний он даже называет губительным и вредным). В частности, он рассуждает о таком преимуществе греческого языка, как наличие артикля (греч. ἄρθρον / слав. различие; член), позволяющего различать сущностные имена Бога, имена по действию и имена, прямо о Боге не сказывающиеся. Отсутствие артикля, как и

²⁴³ Там же. С. 217.

²⁴⁴ Там же. С. 226-228.

²⁴⁵ Симеон объясняет это тем, что рассматриваемый член СВ направлен против Македония, считавшего св. Дух не творцом, Богом, – а следовательно, и Господом. (Там же. С. 229-230.)

субст. причастия $\acute{o} \acute{\omega}v$, в латинском языке уже само по себе вносит в вероучение, по мнению Евмифия, существенные искажения²⁴⁶.

Теперь мы можем обратиться и к «Житию» Аввакума. Мне представляется, что после Собора 1666-1667 гг., уже пребывая в заключении, протопоп стал интуитивно понимать, что аргументы сторонников реформы как языкового, так и исторического свойства имеют определенную силу. Справедливо сформулировать здесь следующие проблематизирующие вопросы: почему мы получаем право говорить о том, что определенное Божественное именование и свойство (в данном случае – «истинный») имеет настолько жесткую референциальную связь с Божеством? Почему именно оно, *именование*, настолько важно учитывать при исповедании веры? Ответив на эти вопросы, мы поймем, почему Аввакум все же решился сделать достаточно радикальный шаг в критике новой версии восьмого члена СВ. В Прологе «Жития» мыслитель кладет в основу своей аргументации новую теорию Божественных имен, которую строит на собственной интерпретации текстов Пс.-Дионисия Ареопагита. Цитаты, легшие в фундамент этой теории, были собраны им в «Архиве» еще до Собора 1666-1667 гг., – а значит, у нас появляется возможность установить, помимо прочего, и творческую историю теории протопопа.

Итак, начиная излагать свою теорию, Аввакум сразу же апеллирует к авторитету Дионисия, как бы говоря его словами: И нынѣ, Владыко, благослови, да, вздохнувь от сердца, языком возглаголю Дионисия Ареопагита о Божественных именах²⁴⁷. Далее он вводит два класса имен, которые применяются к Богу:

1) присносущные

2) виновные.

²⁴⁶ Фонкич Б. Л. Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. С. 247-249.

²⁴⁷ Житие протопопа Аввакума: (последняя авторская редакция). С. 35.

Первый класс ограничивается всего четырьмя именами: Сый, Свѣтъ, Истинна, Животъ²⁴⁸. Второй класс неограничен: А виновных много, сия суть: Господь, Вседержитель, Непостижим, Неприступен, Трисянен, Трипостасен, Царь Славы, Непостоянен огонь, Духъ, Богъ и прочая²⁴⁹.

В чем состоит существенное различие между этими двумя классами имен? Его можно проследить на примере названий каждого класса и данных им Аввакумом характеристик. Первый тип суть вечные имена, о чем свидетельствует прямое значение обозначающего их прилагательного. Эти имена Аввакум называет «истинными» и определяет как близостные и «свойственные»; также он характеризует их как сущие²⁵⁰. Последнее указывает на то, что все эти свойства, описывающие класс имен, связаны друг с другом: если приведенные имена – вечные, они являются и природными, обозначая определенные свойства природы Бога²⁵¹. «Близкими» они называются, на мой взгляд, потому что Аввакум не отождествляет эти имена с самой природой Бога, полагая их скорее подлинными и вечными именами, которые раскрывают нечто реальное о свойствах Бога и имеют с Ним особую, естественную и жесткую референциальную связь. Второй тип назван по прилагательному, образованному от сущ. вина, т. е. причина. Хотя это слово некоторые исследователи переводят на мой взгляд некорректно²⁵², его значение очевидно: оно указывает на имена, создаваемые людьми для Бога как для причины творения и бытия всех вещей; будучи Первопричиной, Господь достоин

²⁴⁸ Там же. С. 35-36.

²⁴⁹ Там же. С. 36.

²⁵⁰ Там же.

²⁵¹ Однако стоит помнить, что слово сущие во фразе Аввакуме, равно как и то, что после него следует перечисление четырех имен, может иметь более обыденное значение. В таком случае оно просто указывает на то, что будет конкретно перечисляться далее.

²⁵² Это слово ошибочно переводят как «приличествующие», «надлежащие» или «косвенные» имена. (Житие протопопа Аввакума им самим написанное. С. 352; Житие протопопа Аввакума: (последняя авторская редакция). с. 155-156.)

хвалы, – поэтому Аввакум также называет имена, разработанные в ритуально-богословских целях, «похвальными»²⁵³.

Почему вечных имен всего четыре? Дело в том, что их перечень генетически восходит к цитате из «Божественных имен», выписанную Аввакумом в собственный «Архив»:

<i>Corpus Areopagiticum</i>	Архив	«Житие»
<p>МНОГОИМЕННО ЖЕ, ІАКОЖЕ ІЕ҃҃А ПАКЫ ТО ВЪВОДЕТЬ ГЛ҃ЮЩЕІЕ, АЗЪ ІЕСМЬ СЫИ, ЖИВОТЬ, СВѢТЪ. БѢ, ИСТИНА. И ІЕ҃҃А Т҃ІИ ІЖЕ ВСѢХЪ ВИНОВНАГО БГОМОУДРЬНЫИ, МНОГОИМЕННѢ Ѡ ВСѢХЪ ВИНОВѢСТВНЫХЪ ВСПѢВАЮТЬ. ІАКО БЛ҃ГА. ІАКО ДОБРА. ІАКО ПРѢМОУДРА. ІАКО ВЪЗЛЮБЛЕНЬНА. ІАКО Б҃А, БОГѠВВЬ. ІАКО Г҃А ГОСПОД҃ІИ. ІАКО С҃ТГО С҃ТІИХЪ. ІАКО ВѢЧНАА. ІАКО СОУША. ІАКО ВѢКѠМЬ ВИНОВНАА. ІАКО ЖИВОТОУ ПОДАТЕЛ҃А. ІАКО ПРѢМОУДРОСТЬ. ІАКО ОУМЬ. ІАКО СЛОВО. ІАКО ВѢДИТЕЛ҃А. ІАКО ПРѢМОУЩА ВСАКА СКРОВИЩА ВСАКОГО РАЗОУМА. ІАКО СИЛОУ. ІАКО ВЛАСТЕЛИНА. ІАКО ЦР҃А ЦР҃ТВОУЮЩІИ. ІАКО ВЕТХАГО ДН҃ЬМИ. ІАКО НЕСТАРА И НЕПРѢМЕННАА. ІАКО СП҃СЕНИЕ. ІАКО ПРАВЬДОУ. ІАКО ОСЦ҃ЕНІЕ. ІАКО ИЗБАВЛЕНІЕ. ІАКО ВЪ ВЕЛИЧЕСТВѢ ВСѢХЪ ПРѢВЪСХОДЕЩАГО. И ІАКО В ДЫХАНИ Т҃НЦѢ ²⁵⁴. (<i>De</i></p>	<p>Ѡ БЖѢТВЕННЫ. ИМЕНѢХЪ. ГЛ҃А. А. ЛИ. ПГ. АЗЪ ЕСТЬМЪ. СЫИ ЖИВОТЬ. ЖИВОТЬ (ТАК В РУКОПИСИ). СВѢТЪ. БГЪ. ИСТИНА. (Барс., л. 256 об.)</p>	<p>Сии суть сущіе: Сый, СВѢТЪ, ИСТИННА, ЖИВОТЬ. ТОЛЬКО СВОЙСТВЕННЫХЪ ЧЕТЫРѢ. А ВИНОВНЫХЪ МНОГО, СІЯ СУТЬ: Господь, Вседержитель, Непостижим, Неприступен, Трисианен, Трипостасен, Царь Славы, Непостоянен огнь, Духъ, Богъ и прочая.</p>

²⁵³ Там же. С. 36.

²⁵⁴ CDASU. DN-T, 80v-81v.

<i>Divinis Nominibus</i> 118. 11-16; 119. 1-9)		
---	--	--

Как мы убедились выше, сличающий тексты Аввакум, хоть и имел перед глазами выписку анализируемых строк, все-таки держал в памяти более полную выдержку, – в частности, ту ее часть, которая соотносится с мыслью о «виновных» именах. В тексте пс.-Дионисия также прослеживается группирование имен на две кластера, однако разница между ними не представляется нам существенной в контексте теории именования и символизации пс.-Ареопагита; следует, впрочем, отметить и тот факт, что второй кластер отмечен как имена, указывающие на Бога как на причину бытия сущего. Аввакум мог на свой манер понять разницу между группами имен в тексте пс.-Дионисия из-за того, что в первой группе цитируется обращение Бога в Исх. 3.14, в котором Он в разговоре с Моисеем именуется Самым Себя сущим; последнее стало поводом для отнесения Аввакумом всей этой группы к категории вечных, свойственных Богу имен²⁵⁵. Любопытно, что протопоп удалил имя «Бог» из первой ономотологической группы и перенес во вторую; список же имен, вошедших во вторую группу, протопоп составил, преимущественно, на основе привычной для него самой терминологии.

²⁵⁵ Несомненно, Аввакум был знаком и с «Большим катехизисом» Лаврентия Зизания, и соответственно, с приведенным в нем разделом об именах Божиих (заимствованным, в свою очередь, из сохранившегося в составе т. н. «рукописи Голубева» курса полемического богословия (*Корзо М. А.* Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М.: Канон+, 2007. С. 336-340)). В этом разделе Лаврентий упоминает пять классов имен, особо выделяя первый класс описывающих сущность Бога первоначальных имен; любопытно, в этот ономотологический класс вошли имена «сущий» и «истинный»: *перваа. єдина сѣть имена бжїа, и первоначалнаа еже естество, и сѣщество бжтвеное. проображають, еже єсть єврейски єзерзгее. по гречески єми ѡ онъ. по словенскѣ єсмь сын. по рѣски же сей єсмь, еже єсть. описѣть же тамо гь бгъ в библии, в той же главѣ третїей. вь, єї, строкѣ, глѣ. еже сїе има мое превѣчно. паки дрѣгое има єгованъ, сирѣчь истинныи. и естественныи, и сїа же имена воображають естество и сѣщество бжїе, сирѣчь єдиногѡ бга. прежде всѣхъ вѣкъ. и всегда о себѣ сын, всей же твари естество и сѣщество давыи. Катехизис большой. М., 1627. Л. 206-206 об.*

Отнеся «Истину» к категории вечных имен, Аввакум объясняет, в чем состоит ее особое значение, обоснованное, опять-таки, прямой цитатой из включенной в Архив восьмой главы Пс.-Дионисия:

<i>Corpus Areopagiticum</i>	Архив	«Житие»
себе бо ѿвръжение, испадение истины ꙗко истина же, соуща естъ. и истины испадение, соущаго испадение ꙗко аще оубо истина соуща естъ, ѿвръжение же истины соущаго испадение, ѿ соущаго испасти бѣ, не можетъ. и еже не быти, нѣсть ²⁵⁶ . (De Divinis Nominibus 203. 12-16)	(книга. Дионисия. дреопагита. гла. ѿ. ли. рѣа.) Глѣтъ великии. Дионисии. дреопагитъ. себѣ бо ѿвѣжение. испадение истинны. естъ. истинна. сѣще естъ.) истинны. испадение. свцаго. испадение. естъ. аще оубо. истинна сѣщее. естъ ѿверженіе истинны. свцаго. испадение. ѿ свцаго испасти. бѣтъ не можѣ. и еже не быти. нѣсть (Барс., л. 256).	По сему разумѣвай того же Дионисия о истиннѣ: «Себе бо отвержение – истинны испадение; истина бо сущее естъ; аще бо истинна сущее естъ, истинны испадение свцаго отвержение естъ. От свцаго же Богъ испасти не можетъ, и еже не быти – нѣсть» ²⁵⁷ .

Цитируя Ареопагитики, протопоп немного модернизирует язык цитаты, меняет порядок слов и частично заменяет их, делая пассаж более понятным для современного ему читателя. Однако, сравнивая цитату Аввакума с исходным текстом Ареопагита, мы лучше определим собственно философский контекст этих слов²⁵⁸. Согласно цитате, сущее и истинное суть синонимические понятия (здесь автор Ареопагитик воспроизводит восходящее к Аристотелю классическое

²⁵⁶ CDASU. DN-T, 181-181v.

²⁵⁷ Житие протопопа Аввакума (последняя авторская редакция). С. 36.

²⁵⁸ Его хорошо поясняет схолия к этому месту: глѣтъ бо, ꙗко бѣ истина ꙗко истина же, соуща ꙗко лъжа бо ꙗко несѣтавна, ни же соуща ꙗко аще оубо ѿметнетсе себе бѣ, истина сьльгавши, вываесть не соуща. и како се можетъ слоучитисе. еже оубо не моци при вѣтъ въчинаемо, неизгланныи силы ꙗко знаменіе. ꙗко бо ꙗко рѣци, ꙗко можетъ бѣ сьтѣрити себе ни же быти бѣ, нѣ вѣтити въ небытинѣ. еже сь немощнымъ и хоулнои имать. како оубо речетсе, иже сын, боудеть не сын. не можетъ оубо бѣ, сирѣчь невѣвѣстимо ꙗко не быти тѣ. прочѣ и еже не моци бѣ, сирѣчь еже несила быти бѣ, не моцно быти. CDASU. DN-S, 181, 14-36.

представление об истине)²⁵⁹. Если нечто отрицается как истинное, оно отрицается и как существующее. Бог не может быть несуществующим, а значит, не может быть не-истинным – это невозможно, поскольку в принципе не может быть. В контексте Аввакумовых рассуждений речь идет о вечных именах: мы не можем отрицать того, что Бог истинен, иначе тогда он окажется и несуществующим. Но это, как следует из пс.-Дионисия, невозможно.

Все предыдущие рассуждения у Аввакума стали своеобразной подготовкой к нападению на реформаторов церкви; наконец, протопоп обрушивает последний пассаж из Дионисия против исправления восьмого члена СВ. Аввакум уверенно полагает, что, поскольку «новолюбцы» отпали от истинного Св. Духа, они отпали и от причастности Богу, т. е. буквально от Того, что имеет существование в подлинном смысле, ибо по Дионисию, коли ужъ истинны испали, тутъ и Суцаго отверглись. Богъ же от существа своего испасти не может, и еже не быти – нѣсть того в нем, присносущен истинный Богъ наш²⁶⁰. Более того, рассуждает Аввакум, если не признавать и не исповедывать вечные имена, становятся бессмысленны и имена «виновные»: Лучше бы им в Символѣ вѣры не глаголати «Господа», виновнаго имени, а нежели «истиннаго» отсѣкати, в немже существо Божие содержится²⁶¹. Последние слова в приведенной цитате явно указывают на то, что, согласно Аввакуму, отвергающий одно из вечных имен отрицается и от всех остальных имен. Мне представляется, что эта фраза допускает два толкования: 1) что «отсечение» одного вечного имени «отсекает» и другие вечные имена, или, иначе говоря, вечные имена взаимосвязаны и взаимовлекаемы; 2) что исповедание вечных имен действительно каким-то образом делает верующего причастным Божеству и Его природе (что бы это ни значило), а значит,

²⁵⁹ В доступном для древнерусского читателя виде оно было зафиксировано в Азбуковниках в качестве определения «истинного»: истое, правѣное, или сущъ, рекше подлиненъ, истое бо и сущее, и пѣлинное – сие все единъ разумъ имѣ. (Ковтун Л. С. Азбуковники XVI-XVII вв.: старшая разновидность. Л.: «Наука». Ленинградское отделение, 1989. С. 195.)

²⁶⁰ Житие протопопа Аввакума (Последняя авторская редакция). С. 36.

²⁶¹ Там же.

отрицая вечное имя, верующий теряет осуществляемое через это имя связь с Богом. Я не исключаю, что обе эти трактовки могут быть одновременно верны, но, к сожалению, Аввакум никак не раскрывает смысл своей фразы, завершая свою рассуждение следующей сентенцией: «правоверные» (т. е. старообрядцы) признают оба имени Св. Духа («Господь» и «Истинный»), за которого и страдают²⁶².

Представления Аввакума об Истине и его оноματοлогия оставляют больше вопросов, чем ответов. Мы вправе уверенно говорить лишь о том, что в своем учении об Истине Аввакум прошел путь от эпистемологической концепции «истинного знания/познания» к оригинальной концепции Истины как особого божьего имени. Последняя концепция основана на необычно интерпретированных извлечениях из Дионисиева корпуса, и, следует сказать, ей очень сложно подобрать какие-либо типологически сходные учения²⁶³. В то же время, она сохраняет черты, несомненно, восходящие к *Corpus Areopagiticum* – с одной стороны, неоплатоническому источнику, и христианскому источнику – с другой. Аввакум, выделяя два класса имен, строит схему, согласно которой вечные имена, дарованные самим Богом, иерархически располагаются выше имен «виновных». Подобного рода отношение между двумя оноματοлогическими классами, примененное к догматическим и литургическим текстам (в данном случае к СВ), неизбежно приводит к возникновению теургического, по своей сути, богословского «механизма». Этот «механизм» можно описать следующим образом: покуда признаются и исповедуются вечные имена, остаются действенными имена «виновные» (справедливо и обратное: вторые теряют свою «теургическую» силу без первых). «Теургическим» я называю этот механизм не просто так. Данная схема – разумеется, в том случае, если мы верно ее реконструировали – описывает то,

²⁶² Там же.

²⁶³ За исключением учения сирийской и афинской школ неоплатонизма о «сюнтемах» (см.: Петров В. В. Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Кругъ, 2013. С. 210-213).

каким именно образом, *формально* происходит причащение Богу через литургические действия и исповедание веры. Именно поэтому Аввакум подобрал такой фрагмент Ареопагитик, в котором пс.-Дионисий свидетельствует о взаимном отрицании (равно как и утверждении) истины и существующего. Поскольку Бог в одинаковой мере является и Истинным, и Сущим, отрицание одного из этих имен ведет к утрате связи с Ним; в данном случае вера в Него исповедуется неправильно. Отдельной проблемой остается для Аввакума статус вечных имен: Аввакум не отмечает, представляют ли они собой особым образом раскрытые и названные людям вечные атрибуты, свойства или действия Бога (хотя, скорее всего, статус вечных атрибутов явствует из метафизики самого пс.-Дионисия). Протопоп однозначно заключает лишь о том, что они *свойственны* Богу и *близки* Ему, т. е. не тождественны Ему. Поскольку вечные имена реально свойственны Богу, они сохраняют жесткую референциальную связь с ним как денотатом, – и именно поэтому Аввакум заявляет о том, что слово «Истинный» буквально «содержит» сущность Бога.

В завершение этого раздела мне следует указать на ряд примечательных фактов. Во-первых, рассмотренное учение позволило Аввакуму объяснить еще и то, как именно реформаторы церкви отпадают, по мнению протопопа, от истинной религии: это происходит вследствие того, что последние перестают исповедывать вечные имена, являющиеся гарантом причастности Богу через веру и ее догматические выражения. Подобное объяснение стало возможным потому, что Аввакум отошел от чисто языковых и смысловых аргументов, перейдя к доводам теургического характера, в которых подчеркивается реальная онтологическая связь между именем и Богом. Во-вторых, учение Аввакума, по всей видимости, оказалось настолько уникальным для своего времени и древнерусского религиозно-философского контекста, что осталось не понятым и было проигнорировано как старообрядцами, так и их оппонентами из официальной церкви.

§ 3. Богопознание: естественное знание Бога и знание мистическое.

Последняя тема, которую я хотел бы рассмотреть в этой главе – представления Аввакума о познании Бога. Он развивал эту тему как в контексте полемики с дьяконом Феодором, обсуждая природу Бога (мы рассмотрим эту тему отдельно), так и независимо от какой-либо дискуссии, в дидактических целях наставляя своих духовных чад в поиске спасения в христианской религии. Мы можем эксплицировать из его трудов два главных и неравноценных способа познания Бога – познание естественное и познание духовное, мистическое.

Аввакум достаточно редко обращается к теме естественной теологии, хотя в Древней Руси эта тема была затронута в переводных сочинениях Отцов церкви и гомилетических трактатах. В XVI в. она была подробно разработана в «Истины показании» Зиновием Отенским, приведшим и обосновавшим пять связанных друг с другом доказательств в пользу бытия Бога²⁶⁴. Если говорить об эпистемологической стороне вопроса, мы должны выделить два базовых типа познания Бога и религиозных истин, которые были осмыслены и восприняты древнерусскими книжниками в XVI-XVII вв. Во-первых, это т. н. естественный разум, который можно передать на современном русском как «естественное познание» или «естественное знание», поскольку термин разум аналогичен греч. *γνώσις* и, являясь его переводным эквивалентом, сохраняет за собой тот же спектр значений. Именно с этим видом познания Зиновий связывал свои доказательства бытия Бога²⁶⁵. Однако, с т. з. русских книжников, такой вид знания уступает другому, который мы могли бы назвать «мистическим знанием», это уже упомянутый нами истинный разум. Такое знание берет свое начало из истин религии и связано с опытом духовной жизни, верой – духовным состоянием и

²⁶⁴ В следующем порядке: 1) от неизменности видов; 2) от неизменности всего сущего; 3) от врожденного чувства Божественного; 4) от движения и изменения; 5) от движения и гармонии четырех стихий. (Истины показание. С. 52-69.)

²⁶⁵ Тѣм же и воспріяхомъ сказати вамъ, яко воистину єсть Богъ, приводящи отъ естественнаго разума и отъ обычая и отъ святыхъ бытійскія книги... (Там же. С. 112.)

взаимодействием с Божеством. Связь и отношение двух видов знания в наиболее парадигматическом виде иллюстрируются пассажем из главы о евхаристии «Кирилловой книги», в которой эти два вида знания приложены к познанию таинства: человек не в силах обычным способом понять, почему происходит преложение Даров, ибо естественныи нашъ разѹмъ, и слово, и смыслъ, того не можетъ разѹмѣти токму єдина вѣра, а болши тогѹ, какѹ єсть, не испытоуй, точію вѣдай вѣрѹ²⁶⁶.

Согласно же классификации Лаврентия Зизания есть три вида познания Бога:

вопросъ: А еже разѹмѣти и знати б҃га, ѿкъдѹ се имамы. ѿвѣтъ. ѿ трехъ вещей познаваемъ, первое, ѿ естественнаго бж҃іа намъ вдхновеніа. Второе, ѿ созданіа твари, и ѿ совершеніа дѣлъ бж҃иихъ, сирѣчь еже сей єсть создавыи с҃а вса. и по воли своей всѣми обладаетъ. Третіе, познаваемъ г҃а б҃га ѿ ст҃ыхъ писаніи, вѣрою і соблюденіемъ заповѣдей єго²⁶⁷.

Как явствует из процитированного отрывка, вера также представляется автору одним из источников знания о Боге, – однако мы не можем заключить, что она стоит заметно выше естественного знания (если, разумеется, вера не понимается как особого рода дар и благодать Божия)²⁶⁸.

Когда Аввакум обращается к естественному познанию Бога, его суждения о нем кажутся не вполне оригинальными, «дежурными», коль скоро они обнаруживаются в разных его сочинениях в виде замечаний или разъяснений. Однако это дежурность связана с тем, что Аввакуму этот тип богопознания представляется значительно менее важным, чем другие виды познания Бога и, кроме того, исторически устаревшим и более принадлежащим Ветхому завету, чем Новому. Аввакум эксплицитно формулирует эту идею в «Житии», описывая ту ситуацию и обстановку, что сложилась вокруг библейского праведника Иова, – что, впрочем, не помешало тому, пребывающему вне Закона, обрести спасение:

²⁶⁶ Кириллова книга. Л. 200 об.

²⁶⁷ Катехизис большой. Л. 211-211об.

²⁶⁸ Там же. Л. 12 об.

Да иезъ хотя бы и грѣшенъ ино нельзя на него подивить, вѣтъ закона живый, писания не разумѣлъ, в варъваръской землѣ живяю аще и того же рода авраамля, но поганова колѣна.²⁶⁹

Протопоп отмечает: Иов познал Бога через наблюдение за творением, хотя его предки и оставались идолопоклонниками:

... всѣ прадеды идолопоклонники и блудники были. Но от твари Богаа уразумѣвъ, живый праведный непорочно и, въ язвѣ лежа, изнесе глаголъ от недоразумѣния и простоты сердца: «Изведый мя ис чрева матере моея, кто дастъ судию между мною и тобою, яко тако наказуеши мя; ни аз презрѣхъ сироты и вдовицы, от встрига швецъ моихъ плещи нищихъ одѣвахуся»²⁷⁰.

То, что произошло с Иовом далее, Аввакум излагает предельно кратко: И сниде богъ к нему, и прочая²⁷¹. За этим простым «и сниде» сокрыта, как мне представляется, мысль о схождении Божества, получившая некоторое развитие в других работах Аввакума.

Так, еще в «Книге толкований» протопоп все еще обращается к теме естественной теологии: древние пророки, рассуждает он, познали Бога через творение, но т. к. этого не смогли сделать все без исключения обитатели земли, Бог даровал людям универсальный Закон – Моисея и Евангелия²⁷². В толкованиях на книгу пророка Исаяю (Ис. 35:1-2) Аввакум замечает, что тонце от твари вразумляхуся (т. е. «особым образом узнали о [существовании Бога] через творение») Авель, Сиф, Енох, Енос, Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Мельхиседек, Иов, Моисей, Аарон,

²⁶⁹ Житие протопопа Аввакума (Последняя авторская редакция). С. 53.

²⁷⁰ Там же. С. 53.

²⁷¹ Там же. С. 53.

²⁷² РИБ. Т. 39. Стб. 495. Это объяснение в чем-то сходно с рассуждением Зиновия Отенского в «Истины показаний», – в главе, где содержится доказательство бытия Бога от врожденного чувства Божественного у людей, как и от того факта, что все люди (в т. ч. и язычники) верят в Бога и ищут того, кто бы их спас. Зиновий придерживается того мнения, что Бог дал людям писания дабы они не забыли его по причине смены поколений: Но понеже человекъ естество претерпѣваетъ смерть, якоже во роженну бывшу, сице нужа и мертву быти; нужа же младымъ, отъ родителей оставшимъ, наипаче единосельнымъ не вѣдати Бога: отнюду же, мно, положи Богъ человекомъ отъ писанія помощь во еже разумѣти его, яко есть (Истины показание. С. 62.) Это рассуждение также сходно с отрывком из «Большого катехизиса» Зизания, в котором утверждается, что писания – источник знания о Боге.

Самуил и остальные пророки. Их способ познания Бога отличается от способа, которым пользовались апостолы, получившие свое знание от вселения Св. Духа²⁷³. Кроме того, как отмечает Аввакум в своем комментарии к Ис. 55:5, познание Бога происходит и через Христа. Толкуя Ис. 55:6-7, протопоп, по сути, возводит искание и взыскание Бога в ранг добродетели, – ведь Христос стал тем, кто восстановил первое блаженство человеческого рода²⁷⁴.

В отличие от естественного познания, гораздо более важным для христианина Аввакум считал особое, собственно мистическое познание Бога, связанное с непосредственным воздействием на человека самого Творца. Наиболее раннее описание этой темы мы находим в Сборнике Заволоко во фрагменте, предваряющем «Житие» и представляющем собой толкование цитаты Дорофея Газского из шестого поучения и приложенного к нему рисунка. В интересующей нас цитате Дорофей поучает о круге (для него типично обращаться к геометрическим образам). Визуальная иллюстрация призвана описать следующую идею: насколько люди любят друг друга, настолько они приближаются друг к другу и к Богу; отображая это движение в пределах круга, автор отмечает, что любящие будут приближаться к центру фигуры (*Inst. 6. 77-78.*)²⁷⁵. Отход от центра понимается Дорофеем как противоположное по направленности движение, коль скоро удаление от Бога и друг от друга ведет к удалению от центра²⁷⁶. Это движение

²⁷³ РИБ. Т. 39. Стб. 509-510.

²⁷⁴ Там же. Стб. 518-519.

²⁷⁵ Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л.: Издательство «Наука» Ленинградское отделения, 1975. Л. 1-1 об., с. 9-10. Аввакум составил рисунок на основе схемы, которой обычно снабжали славянские переписчики и печатники шестое поучение Дорофея. К примеру, в киевском издании схема представляет собой круг с обилием движущихся от края к центру друг за другом линий (Почтения аввы Дорофея. К., 1628. С. 161). Аввакум в своем рисунке вместо линий поместил движущихся святых, а центр обозначил словом «Бог». За пределы круга Аввакум помещает Никона и греческих иерархов, осудивших его на Соборе 1666-1667 гг.

²⁷⁶ Существует параллельное учение о «мысленном круге» праведников, представленное в сочинениях пс.-Дионисия. Оно оказало влияние на Игнатия Соловецкого, учившего об отпадении грешников (т. е. реформаторов) от пресловутого круга и гибели в аду: И попусти самовластным быти, мысленным кругом, изходящим из погибели ада, еретичества злаго умноженным яко мшицам, от ключа

к центру интерпретируется богословом как соединение с Богом²⁷⁷. Аввакум же толкует это учение Дорофея так:

БГЪ ЛЮВЫ ЕСТЬ. ꙗ преbываѣи в любви в БЪТЪ преbываетъ. ꙗ БГЪ в немъ преbываетъ. аптль рече. сообщаяся БГЪ прилѣжитъ ꙗ о братѣ. ненавиdяи брата чюждъ БГА. ꙗ жилище БГСОМЪ. БГЪ вселяется в любовнова члѣвѣка чювьствомъ нбнѣимъ. ꙗ таковое тѣло домъ БЖИИ Бываетъ. по стомъ е-фремъ. а идѣже гдѣ БГЪ. тѣ ꙗ чини стѣхъ англь слѣждѣ влѣтъ. живѣ братѣя угодно БГЪ. да со англы хртсъ БГЪ в насъ обитаетъ²⁷⁸.

Аввакум рассматривает это соединение Бога с человеком как некое «вселение», становящееся возможным благодаря тому, что Бог поселяется в человеке особым «небесным чувством» (последнее понятие у Аввакума не конкретизировано). При возникновении пресловутого чувства наступает единение человека не только с ангелами, но и со Христом, – и эта идея отсылает нас к более ранним размышлениям протопопа на эту тему.

В то же время тема «вселения» Божества, пускай и в несколько ином русле, развивается Аввакумом в «Снискании и собрании» (наряду с «Житием» – части пустозерских сборников), где Аввакум отталкивается уже от непостижимости Божества, которое сравнивает с огнем:

... слѣшай мы с павломъ ѿвѣщаеми ти, БГЪ на ѿгнь поядаяи етъ, ꙗже во свѣте живыи не пригѣпнѣ. ꙗдѣже хощетъ просвѣщатѣ. а идѣже хощѣ поपालетъ. ꙗ дѣдъ глѣ. ѿдѣяи свѣтѣмъ яко ризою. ꙗ цркъвь поетъ, ꙗже вѣдѣ сый ꙗ вся ꙗспѣня, не пригѣпно бжтѣво ꙗ непѣттижно. ꙗ непѣтоянѣ БГЪ во единѣмъ мѣтѣ. бжтѣво всеѿбзятно. сирѣчь вся тѣла в БЪТЪ, лица БГЪ не имѣ по непѣттижению. но вѣдѣ сѣтѣ на нѣси ꙗ на зѣли ꙗ подѣ зѣлею ...²⁷⁹

студенца бездны надхненнаго от самого сатаны со всемъ соборомъ еретическимъ и бесовскимъ. Памятники старообрядческой письменности. С. 76, 115.

²⁷⁷ Пустозерский сборник. Л. 1-1 об. с. 9-10.

²⁷⁸ Там же. Л. 2 об. С. 10.

²⁷⁹ Там же. Л. 132., С. 93.

Перед нами – мистические апофатика и катафатика, выраженные несколько необычно и даже поэтично: Бог, согласно Аввакуму, просвещает и сжигает по Своему желанию; Он необъятен, непостижим, его нельзя «охватить» местом. В то же время Он «охватывает» и «вмещает» все сущее, все творение пребывает в Нем (в креационном, конечно же, смысле). Определенной загадкой в интерпретации этого пассажа остается словосочетание «лицо Божества»; в нем, по всей видимости, речь идет о том, что человек не способен самостоятельно познать Бога полностью и сущностно. Такой Бог, конечно же, желает и способен просветить кого угодно. Далее Аввакум, объясняя познание непостижимого Бога, вновь прибегает к теме схождения Божества, которое мы уже встречали в виде наброска в «Житии» при истолковании истории Иова. На сей раз схождение объявляется мыслителем главным объяснительным фактором богопознания. В качестве ключевых иллюстраций к своей концепции он приводит истории теофаний, наблюдаемых патриархом Авраамом и пророком Моисеем²⁸⁰.

Повествуя об Аврааме, Аввакум вспоминает о мамврийской теофании. В данном случае выбор сюжета является следствием приверженности протопопа древнерусской традиции, в которой встреча патриарха с тремя мужами рассматривалась и как высший вид теофании, и как доказательство того, что Бог имеет три ипостаси²⁸¹. Здесь протопоп мог обратиться к «Просветителю» Иосифа Волоцкого или «Истины показанию» Зиновия Отенского. Оба автора не только объясняли то, каким образом Авраам «видел» Бога, но и пытались объяснить, как это было возможно в принципе. Иосиф, к примеру, полагал, что Бог, будучи непостижимым и невидимым, – а значит и недоступным для человеческого

²⁸⁰ Там же. Л. 132-133. С. 93. Вхождение Моисея во мрак – основной сюжет, рассматривавшийся в рамках обоснования концепции *unio mystica* – т. е. мистико-экстатического единения с Богом в восточно-христианской философии – у таких авторов, как Филон Александрийский, Григорий Нисский и псевдо-Дионисий. Скорее всего, последний повлиял на Аввакума в части выбора сюжетов для сочинений. (*Де Андия II. Unio Mystica. Единение с Богом по Дионисию Аропагиту.* М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. С. 7-86.)

²⁸¹ См.: *Kriza Á., A középkori orosz képvédő irodalom I: Bizánci források / Древнерусские тексты в защиту икон, часть 1: Византийское наследие.* Budapest, 2011. P. 215-222.

познания и восприятия через чувства, – использовал либо материальные предметы, через которые являл свои действие, силу и славу, либо могущих принимать чувственно воспринимаемые формы ангелов. В «Кирилловой книге», составленной и изданной при жизни Аввакума, древнерусская традиция была суммирована в виде отдельной главы под названием Толкованіе како ѡвиса бгъ авраамъ въ трѣцѣ. Она прямо развивает мысли Иосифа Волоцкого (что, в целом, не удивительно, коль скоро этот отрывок заимствован из соответствующей главы Хронографа, присутствовавшей уже в редакции 1512 г.²⁸², т. е. речь идет о толковании, составленном Досифеем Топорковым, учеником и племянником Иосифа Волоцкого). Глава трактует механизм теофании следующим образом: Сіа же рече, понеже агглы не сществомъ ѡвляются, но во образѣхъ челоѡческихъ. и сегѡ ради нарече агглы, како во образѣхъ аггльскихъ ѡвиса стѡа трѣца.²⁸³ Бог, замечает автор, облачается в видимые ангельские образы, чтобы осуществить «схождение»: Сегѡ ради въ трѣхъ лицѣхъ ѡвиса единъ бгъ сходителнѣ аггльскими зраки²⁸⁴. В остальном глава удачно обобщает и проясняет толкование Иосифа Волоцкого во всех указанных им аспектах, оттеняя тринитарный, символический и христологический подтексты²⁸⁵.

Сам Аввакум объясняет видение Авраама так: ꙗвился древле авраамъ ... в трѣхъ лицѣ ꙗ сие сотвори. по сщоденію. а по непостиженію²⁸⁶. Иными словами, поскольку Бог непостижим, он был вынужден как бы «сойти» и явить Себя в трех лицах²⁸⁷. Любопытно, что ранняя версия текста «Снискания» в сборнике Дружинина

²⁸² Полное собрание русских летописей. Т. 22. Русский хронограф. Часть первая. Хронограф редакции 1512 года. СПб., 1911. С. 36-38.

²⁸³ Кириллова книга. Л. 94 об.-95.

²⁸⁴ Там же. Л. 95 об.

²⁸⁵ Там же. Л. 94 об. – 97.

²⁸⁶ Пустозерский сборник. Л. 132, 132 об., С. 93; РИБ. Т. 39. Стб. 653. (Там же. Стб. 340).

²⁸⁷ В «Снискании» Аввакум не дает триадологических экспликаций из мамрийских теофаний. В то же время таковые обретаются в восьмой беседе «Об Аврааме» из «Книги бесед», в которой Аввакум выводит доказательство явления Троицы из того факта, что Бог посетил патриарха, – и с этого сюжета начинается изложение своих тринитарных представлений. Однако в тексте беседы он не описывает способ познания Авраамом Бога и никак не объясняет сам механизм теофании. (Там же. Стб. 338-339.)

содержит более ясное чтение этого места (а не по постижению²⁸⁸), в то время как текст в сборнике Заволоко читается иначе и менее очевидно (убедительного объяснения последнего факта мне так и не удалось найти). Судя по всему, именно поздняя версия фразы стала предметом нападков на протопопа со стороны дьякона Феодора, как об этом сообщает в «Беседе об Аврааме» сам Аввакум: Да тѣже несогласныя уста гадятъ: то пишется по схожденію, а я де глаголю по непостиженію²⁸⁹. Аввакум отвечает на этот пассаж оппонента упреком: Феодору ищет любого повода для нападков на протопопа; кроме того, дьякон безумен как богослов²⁹⁰. Здесь следует признать скорее правоту Аввакума, чем Феодора, поскольку из слов протопопа прямо следует, что Бог непостижим, и потому мы в силах познать Его только через Его же собственное схождение к нам. Развивая собственную мысль в «Книге бесед», Аввакум обращается к теме непостижимости Бога. Простая, лишенная сложностей и границ природа, полагает протопоп, неизобразима и непостижима²⁹¹.

Но вернемся к анализу «Снискания». Так, в нем Аввакум отмечает: никто не знает, чем на самом деле является Бог и где расположено его жилище²⁹². Писание же, согласно протопопу, учит, что Бог в вѣрныѣ сѣдцѣ почивает²⁹³. «Схождение» Божества происходило и в те моменты, когда Моисей видел неопалимую купину или восходил на гору Синай²⁹⁴, вызывавшую у пророка священный страх и

²⁸⁸ Там же. Стб. 653.

²⁸⁹ Там же. Стб. 340.

²⁹⁰ Там же.

²⁹¹ Там же. Стб. 340-341.

²⁹² Пустозерский сборник. Л. 132 об., С. 93.

²⁹³ Там же.

²⁹⁴ Ключевая разница в мистических акцентах, расставленных в толкованиях этого сюжета псевдо-Дионисием и Аввакумом, состоит в следующем. В то время как, согласно Дионисию, степень погруженности Моисея в божественный мрак прямо коррелирует со степенью очищения и простоты ума Моисея (и, как следствие, праведника), а Аввакум объясняет видения Моисея в контексте теории «схождения». См. текст «Мистического богословия»: и бо не простѣ бжтвныи мѡуѡси, вчиститисе прѣвѣе самѣ повелѣваемѣ ѿ. и пакы, не таковыихъ ѡлоучитисе. и по всакомъ вчистеніи, слышитъ многогласныхъ труувъ. и зрѣтъ свѣты многы, чистине вблистающе и многоизлитныи луоче. таже многы ѡлоучаетсе, и съ изецнѣими сѣенникъ, на крайнство бжтвныѣ вьсхоженіи достигать. и въ сихъ, самой оубо не совѣсѣдочетъ боу. зрѣтъ же не самоѣ незрим бо ѿ, нь мѣсто идѣже стоаше (CDASU. MT-T, S. 606-607.) Это «место Бога» интерпретируется Дионисием как превышающее мышление

трепет²⁹⁵. Два этих видения отличаются друг от друга: Бог был благосклонен и добр с Авраамом, придя к нему на трапезу, но, общаясь с Моисеем, Вседержитель был страшен. Последнее объясняется особым таинством, связанным с сущностью Божества: Моисей просил Господа явить Себя, но узрел лишь «задняя» Бога. Как бы то ни было, оба этих видения объединены единым механизмом – Бог «сходит» к патриарху и пророку, и это «схождение» объясняется Аввакумом так: елико мощно члвкъ вмѣстити. его же ꙗ нбса не вмѣстят²⁹⁶. Тезис протопопа – краткое обобщение, суммирующие представления древнерусских авторов о «механизме» особенно важных теофаний, в которых, как считается, в мир приходил сам Бог. Учитывая тот факт, что мы не встречаем в толкованиях христологического и прообразовательного элемента, мы заключаем, что комментарии Аввакум к мамврийской теофании близки экзегетическим выкладкам Иосифу Волоцкому (а не Зиновию Отенскому), – и, в конечном счете, примыкают к традиции *misteria trinitatis*, учащей о мистическом явлении Бога Аврааму у мамврийского дуба²⁹⁷. Обычно эта концепция интерпретируется специалистами как своеобразное «опосредование» Бога материальными символами и объектами; однако сам Аввакум концептуально не заявляет об участии символов в процессе богопознания. Исключен из экзегезы мыслителя и ангелологический компонент. Напротив, предложенное протопопом объяснение теофаний сформулировано иначе, и здесь я намереваюсь предложить следующее, основанное на изучении разных текстов Аввакума, его обобщение и систематизацию. Чтобы человек знал Бога, рассуждает Аввакум, первый должен соблюсти ряд причинно связанных друг с другом

присутствие Бога, умная вершина; от нее мистик в силах отрешиться и, отрекшись от чувственного и умного мышления, взойти в Божественный мрак (Ibid. S. 607-608.) Насколько нам известно из «Архиву», Аввакум был знаком с Дионисиевым представлением о простоте как об условном духовном и истинном ведении, хотя его экспозиция и ограничена в наследии протопопа рамками всего лишь одной выписки.

²⁹⁵ Пустозерский сборник. Л. 132 об.-133, С. 93.

²⁹⁶ Там же. Л. 133, С. 93.

²⁹⁷ *Bucur B. G., The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism // Journal of Early Christian Studies, 23:2, 2015. P. 253-259.*

условий: во-первых, человек обязан любить других людей и Бога, – только в этом случае Бог вселится в мистика; во-вторых, вселяясь в человека, Бог прибегает к помощи особенного «небесного чувства»; в-третьих, наблюдая соблюдение человеком добродетелей, Бог не покинет его – Свое новообретенное «жилище»; в-четвертых, богоявление становится возможным лишь по мере возрастания способности человека воспринять Бога и быть готовым к этому событию. Таковой тип богопознания, согласно протопопу, является высшим и наиболее сокровенным; он был дан еще ветхозаветным праведникам. После событий Нового завета в естественной теологии и богопознании больше нет нужды, поскольку верующим доступны священные писания и мистическое богопознание, совершаемое через добродетели и акты мистического «схождения». Более того, естественная теология характеризуется Аввакумом как, скорее, опасный, а не полезный инструмент богопознания, зачастую приводящий людей к гордости и обретению неверного знания о Творце.

Глава 3. Онтологические категории и гилеморфизм.

Прежде чем приступить к основной, наиболее концептуально важной части нашего исследования, – полемике Аввакума с Феодором, – необходимо подробно остановиться на зафиксированных в КО онтологических и метафизических представлениях протопопы. Эти представления прямо связаны с историей рецепции на Руси переводных текстов, трактующих ключевые онтологические категории и объединивших в себе хрестоматийные сведения по метафизике, теории понятий, теории сущего и существующего. Перечислю эти сочинения²⁹⁸:

- 1) «Диалектика» Иоанна Дамаскина в переводе XIV в.;

²⁹⁸ Мы не включаем в этот список западнорусские переводы середины XV в. «Логических терминов» Маймонида, и двух частей «Намерений философов» аль-Газали («Теологии» и «Логики»), поскольку обе «Логики» посвящены рассмотрению, прежде всего, силлогистической теории, тогда как «Теология» и вовсе представляет собой полноценный метафизический философский текст, чуждый византийской традиции (*Taube M. The Logika of Judaizers. A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2016. P. 150-255, 262-424, 430-564.*)

2) «Диалектика» Дамаскина в переводе Андрея Курбского и М. Оболенского²⁹⁹;

3) Тексты Максима Исповедника и Феодора Раифского из «Изборника 1073 г.»³⁰⁰;

4) *Institutio Elementaris* Дамаскина в переводе Курбского и Оболенского³⁰¹;

5) *De duabus in Christo voluntatibus* Дамаскина их же перевода³⁰²;

6) Древнерусский трактат начала XVII в., «О сосуждении» (т. е. «О соединении»)³⁰³.

Стоит особо указать на то, что именно «Диалектика» в переводе XIV в. стала базовым, наиболее на Руси популярным философским сочинением и получила широкое распространение в XVI-XVII вв.; дело дошло до создания особой, вопросоответной редакции памятника, служившей педагогическим целям³⁰⁴ и основой для подготовки несостоявшегося издания³⁰⁵.

Как правило, исследователи рассматривают эти сочинения в контексте истории русской логики, сосредотачиваясь, разве что, на изложенных в них – пускай и в весьма урезанной, справочно-энциклопедической форме – теории

²⁹⁹ Оpubл.: Пам'ятки братських шкіл на Україні (кін. XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження. К.: Наукова думка, 1988. С. 74-129.

³⁰⁰ Наиболее доступная публикация: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. XI-XII века. СПб.: «Наука», 1999. С. 140-166.

³⁰¹ См. рукопись РГБ, Ф. 256, № 193, л. 178-185.

³⁰² Сочинение содержит обстоятельное обсуждение онтологических понятий и категорий патристики. (Там же. Л. 185 об.-218.)

³⁰³ По-видимому, трактат изначально создавался в качестве разъясняющего приложения к «Диалектике». Издатель памятника Н. К. Гаврюшин ошибочно переводил название трактата как «О суппозициях». В действительности же, трактат повествует о разных возникающих между вещами типах соединения и сопричастия. Гаврюшин Н. К. «Диалектика» на Руси в XI-XVII вв. // Памятники науки и техники. 1987-1988. М.: Наука, 1989. С. 230-232.

³⁰⁴ Гаврюшин Н. К. Премудрая святая диалектика. «Философские главы» преподобного Иоанна Дамаскина на Руси. Нижний Новгород: РИ «Бегемот», 2003. С. 70-81.

³⁰⁵ Сергей Шелонин предполагал издать памятник вместе с «Богословием» Дамаскина. Возможно, именно с его версией текста «Диалектики» (как с остальным корпусом) был знаком Авакум. (Сапожникова О. С. Русский книжник XVII в. Сергей Шелонин. С. 178-249.)

аргументации и учении о силлогизме³⁰⁶. Основное же их содержание, собственно теория категорий и связанная с ней метафизика, почти не обращает на себя внимание историков философии³⁰⁷. Поскольку содержание этих текстов сосредоточено на проблеме, которую мы могли бы на современном языке сформулировать в виде вопроса «Что существует?»³⁰⁸, проблеме, могущей быть разрешенной лишь при помощи логики (в византийском понимании), разграничивающей вещи при посредстве обозначающих слов (Вѣсти же подобаетъ, яко словесныя части философіа начинаемъ, еже съзоуѣ паче е философіа, нѣ часть. То бо и къ всакомоу оуказуѣ требѣтсѣ. Повесѣдѣемъ оубо ѡ простыхъ гл҃совѣхъ ꙗна, простыѣ мысли простыя ꙗвляющѣи вещи...³⁰⁹), – словом, поскольку содержание интересующих нас трактатов соответствующим образом проблематизировано, мы вправе рассуждать о средневековой русской онтологии (хотя древние философы, разумеется, последнего слова не использовали). Что касается самой метафизики, то мы обращаем внимание читателя на многообразие определений, данных этой дисциплине в византийской философии: это наука и о четырех причинах, и о сущем как таковом, и о том, что превышает природу и причину³¹⁰. В последнем случае метафизика пересекается с

³⁰⁶ См., например: Попов П. С., Симонов Р. А., Стяжкин Н. И. О характере логического знания в России XVII в. // Естественные науки в Древней Руси. М.: Издательство «Наука», 1980. С. 156-170. В указанном исследовании авторы некритически смешивают теорию категорий и силлогистику, игнорируя упомянутые нами выше сочинения. Древнерусский читатель XVI-XVII вв. мог почерпнуть сведения о силлогистике и примеры ее применения из переводов сочинений «Против Иоанна Векка» Григория Паламы, «О силлогизме» И. Спангенберга, «Логики» Маймонида и «Логики» Авиасафа (аль-Газали).

³⁰⁷ Счастливым исключением следует считать работу В. П. Зубова о рецепции онтологии математики. См. Зубов В. П. К вопросу о характере древнерусской математики // Логика Авиасафа. Труды по истории религиозно-философской мысли и науки Древней Руси. М.: Усадьба Зубовых, 2019. С. 355-374.

³⁰⁸ Философию в александрийской традиции было принято определять через вопросы, которые мы бы могли обобщить в один: «Что есть сущее, сколько его видов и каковы они?». (Давид Анахт. Сочинения. М.: Издательство «Мысль», 1975. С. 31-33.) В своей «Диалектике» Дамаскин сохраняет это определение проблемного поля философии.

³⁰⁹ ВМЧ. Дек. 1-5. Стб. Стб. 312. (Dialectica 3, 59-64)

³¹⁰ Такое понимание предмета дисциплины, в частности, предлагается в хорошем обобщающем комментарии Георгия Пахимера на «Метафизику». (Georgios Pachymeres. Philosophia: Buch 10, Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles. Athens: The Academy of Athens, 2002. 1, 19-27.)

определением богословия (в частности, у Дамаскина) как теоретической науки и науки о бестелесных объектах³¹¹. В «Зерцалле богословия» Кирилл Транквиллион прямо называет науку о бестелесных сущностях метафизикой³¹².

Кроме того, важные сведения по метафизике и применению теории категорий мы находим и в других примечательных произведениях византийской философии, переведенных на славянский язык, – в частности, в «Шестодневе» Иоанна экзарха, «Богословии» Дамаскина (слав. название для *De Orthodoxa Fidei*), «О Боге, материи и свободе воли» и «О воскресении» Мефодия Олимпского, Словах Григория Богослова (с толкованиями Никиты Ираклийского), «Диоптре» Филиппа Монотропа и *Corpus Areopagiticum*. В восточнославянском православном мире философско-богословские категории осмысливались как в московских сочинениях (в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и полемических Словах Максима Грека против Николая Булева), так и в западнорусских систематических и катехических трудах («Зерцалле богословия» Кирилла Транквиллиона и «Большом катехизисе» Зизания). Отдельно стоит выделить «Азбуковники» – лексикографические своды, содержащие дефиниции философских терминов³¹³.

Аввакум, скорее всего, был знаком с большинством упомянутых выше памятников, коль скоро к XVI-XVII в. они получили широкое хождение в списках (а некоторые из них даже были напечатаны). В бóльшей же степени, как показывает анализ текста КО, протопоп воспринял философские влияния из компилятивных вопроосответных сочинений и «Шестоднева» Иоанна экзарха, – прямо или косвенно.

В этой главе я обращаюсь к двум темам. Во-первых, я исследую словарь философско-богословских терминов, приведенный во второй части КО – ответе

³¹¹ ВМЧ. Дек. 1-5. Стб. 310-311. (*Dialectica* 3, 31-34)

³¹² Пам'ятки братських шкіл на Україні. С. 236.

³¹³ Как правило, авторы «Азбуковников» приводят краткие, собственно словарные справки по философским лексикам (*Ковтун Л. С. Азбуковники XVI-XVII вв. С. 191, 212, 228, 232, 254, 259, 261, 267.*)

Аввакума на не дошедшее до нас критическое письмо Игнатия Соловецкого. Последнее, по всей видимости, возникло в качестве реакции на сообщения о полемике в Пустозерске, побудившей автора просить протопопа внести некоторую ясность в его рассуждения. Составленный Аввакумом словарь рельефно обозначает философский «скелет» его богословия. Однако, во-вторых, я рассмотрю рецепцию гилеморфизма (учения о форме и материи) в древнерусской книжности – тему, практически не изученную в своем историко-философском развитии, – и сыгранную в ней роль протопопа Аввакума.

§ 1. Словарь философско-догматических терминов

Обратимся к словарю философских категорий, приведенному во второй части КО, – материалу, наглядно опровергающему утверждения Смирнова и Бороздина о том, что Аввакум не имел представлений о понятийной точности. В этом словаре мы вправе выделить три условные части: так, первые два его определения интерпретируют понятия «Троица» и «Бог»; за ними затем следуют три других определения, представляющих читателю абстрактные философские категории. Наконец, последние три определения мыслителя показывают нам, как именно данные категории прилагаются к Богу. Аввакум дает определения следующим девяти дефинициям, которые мы, соответственно, разделяем на три группы:

- 1) Троица и существо Божіе;
- 2) вкупѣ естество, естество, составъ, составно;
- 3) существо, ипостась и Богъ.

Отметим также, что текст, помещенный после словаря, будет проанализирован мной в данной главе постольку, поскольку он логически развивает интересующую нас «лексикографическую» тему и демонстрирует применение Аввакумом упомянутых выше категорий и категориальных отношений к разным видам сущих.

Хотя в рассматриваемой нами части КО Аввакум и отвечает на вопросы Игнатия, он все же продолжает – разумеется, в «фоновом» формате – вести свой триадологический спор с Феодором, применяя в нем особый полемический

нарратив. напрямую (и, по сути, издевательски) обращается к дьякону: если Феодор, заключает он, не слушается своего духовного отца (т. е. самого Аввакума), то ему следует повиноваться «бабе-поселянке»³¹⁴. Как мне представляется, эту фразу Аввакума можно интерпретировать только в том смысле, что даже самый необразованный, но верный христианин, в отличие от Феодора, знает правильные ответы на обсуждаемые мыслителями вопросы. Поэтому сам словарь КО структурирован как вопросоответный диалог между дьяконом и «бабой-поселянкой».

Словарь отмечен влиянием философской и катехической литературы, однако главным его источником стало малоизвестное для исследователей сочинение – т. н. «Поучение церковное о вере» (далее – «Поучение»). Этот переводной текст (скорее всего, переработанный представителями русской традиции) входит в группу катехических статей XIV в., включающую в себя важные философско-богословские компиляции русского происхождения (т. н. «Богословие о Троице» и поучение «Попам и всему священническому чину»); последние вошли в состав чудовской редакции Кормчей книги и, по всей видимости, были объединены в один комплекс текстов специально для включения в данную редакцию памятника³¹⁵. Собственно говоря, «Поучение» представляет собой образчик жанра вопросоответов и, по сравнению с другими статьями подборки, обладает большей философской сложностью. Трактат содержит различные определения философско-богословских категорий, применяемых для описания Божества и Его атрибутов. Коль скоро изучаемого нами комплекса статей нет в печатной Кормчей 1650 и 1653

³¹⁴ РИБ. Т. 39. Стб. 630.

³¹⁵ *Корогодина М. В.* Древнерусское богословие и катехизические тексты XIV в. // *Древняя Русь. Вопросы Мединистики.* № 4 (58). 2014. С. 5, 7-9. Греческий текст (приписывающийся Григорию Богослову) частично издан у Г. Хейнрици в его обзоре греческих вопросоответных сочинений. (*Heinrici G. Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften.* Leipzig, 1911. S. 39-40.) Поскольку текст оказал значительное влияние на древнерусскую богословскую традицию, мы полагаем, что полное критическое издание памятника должно включать в себя как греческую, так и славянскую его версии; это позволило бы реконструировать единый, выверенный текст «Поучения».

гг. издания, Аввакум, вероятнее всего, заимствовал определения «Поучения» либо из некой рукописной Кормчей, либо из какого-либо другого рукописного сборника³¹⁶. Отмечу, что текст Аввакума воспроизводит близкую Кормчей книге редакцию текста, а не иные, зафиксированные традицией чтения «Поучения»³¹⁷. Анализируя словарь Аввакума, мы приведем в сравнительных таблицах заимствования из «Поучения», обнаруженные не только в КО, но и в катехизисе Зизания; это позволит нам наглядно продемонстрировать влияние этого памятника на книжность Московии и Киевской митрополии, их общую идейную основу.

Открывается словарь Аввакума объемным определением Троицы, которое и задает своеобразную семантическую рамку для остальных понятий. Троица – это несказанная сущность, три ипостаси которой выражаются в трех именах, лицах, святостях, вечностях, едином на три ипостаси действии и трех престолах. Ее единство в троичности выражается прилагательным *триединственная*. Далее протопоп раскрывает привычное для нас описание соотношения сущности и ипостасей как единой сущности и природы в *составѣхъ*³¹⁸. За этим отрывком следует достаточно сложный для корректной интерпретации пассаж: поскольку сразу после него протопоп помещает суждения об общем единстве в Троице, мне представляется, что в этом месте Аввакум раскрывает суть отношений между лицами Троицы, следующими способами описываемую автором «Поучения» (у Аввакума они даны кратко, поэтому ниже они изложены мной с объяснениями):

- 1) лицо в Троице не имеет природных отличий от другого лица (*Не ино-ино*);
- 2) лицо в Троице не обладает каким-либо преимуществом в сравнении с другим лицом (*ни ино паче иного*);

³¹⁶ Текст «Поучения» приводится по рукописи Кормчей чудовской редакции РГБ, Ф. 98, № 253 (далее – Егор.), датируемой нач. XVII в.

³¹⁷ О редакциях славянского текста «Поучения» см. *Корогодина М. В.* Кормчие книги XIV – первой половины XVII века: В 2 т. Т. 1.: Исследование. СПб.: Альянс-Архео, 2017. С. 164-165.

³¹⁸ Там же.

3) лицо в Троице не имеет отличия (не является чем-то неодинаковым) по отношению к другому (не инѣмъ ино);

4) лицо в Троице не смешивается с другим лицом и не входит в его состав (ни и ино во иномъ);

5) лицо в Троице не берет чего-либо от другого лица, чтобы быть от него неотличимым (ни отъ иного ино);

6) лицо в Троице тождественно само себе и в себе пребывает (но тоже въ себѣ и у себе собою).

Одновременно с тем, располагая единой природой, лица Троицы имеют единое и несмешиваемое соединение и равенство; это единство является неотделимым свойством общей для ипостасей сущности³¹⁹.

Цитируемый ниже пассаж почти дословно взят из «Поучений» и соответствует одному из пунктов «Большого катехизиса» Зизания³²⁰:

«Поучение»	«Большой катехизис»	КО
впрѣ. Что есть троица. ѿвѣѣ. трѣца есть неизреченнаго сѣщества. тремя имены. три лица. трисѣтаа. трипрѣносѣцнаа. трисодѣтелнаа. триединственнаа. трипрѣлнѣ. едино сѣщество во трехъ составехъ и троица составми, единоестественнаа. единствѣ трѣца. не инѣ ино. ни ино паче иного. нѣ инѣмъ ино. ни ино. во инѣ. ни ѣ иного, ино ³²¹ . но тожде в себѣ. и ѿ себѣ. і оу себе собою. тожде и единство и троицѣ. неразмѣсно имѣцѣ совокѣпления, и разнство	Вопрѣ. Како ми речеши о подобіи сѣтыа трѣца; ѿвѣѣ. Трѣца есть неизреченнаго сѣщества тремя имены. три лица. три сѣтаа. три прѣносѣцнаа. три содѣтелнаа. три единственнаа. три престолнаа. едино единопрестолнаа. едино сѣщество, в трехъ составѣхъ. и трѣца составми, единоестественна. единствѣ трѣца. не инѣ оно, нѣ ино паче иного. но тожде в себѣ и о себѣ, и оу себе собою. тожде і единство. и трѣцѣ неразмѣсно	Троица есть неизреченнаго сѣщества, тремя имены, три лица, три святая, три присносѣцная, три содѣтелная, три единственнаа, три престолнаа. Едино сѣщество во трехъ составѣхъ. И Троица составми единоестественна: единствѣ Троица. Не ино–ино, ни ино паче иного, ни инѣмъ ино, ни и ино во иномъ, ни отъ иного ино, но тоже въ себѣ и у себе собою, тоже и единство, и

³¹⁹ Там же. Стб. 631.

³²⁰ В «Катехизисе» на полях указан источник: из цѣрковныхъ вопросѣ и кормчѣи. (Катехизис большой. Л. 34 об.)

³²¹ Пропуск в Егор. восстановлен по рук. РГБ, Ф. 173.1, № 175, л. 179 об.

неразлѣчно неѡлѣчено единство есть по словесе сѣществѣ троица же речетса. занеже едино трое, и трое едино. ³²²	имущу совокупленіе, и разньство неразлѣчно. неѡлѣченное единство есть по словесе сѣществѣ. трѣца же речетса, занеже едино трое, и трое едино ³²³ .	Троицу, неразлѣчно имущу совокупленіе и равенство неразлѣчно. Неотлѣчно единство есть по словеси сѣществу, Троица же речетса, занеже едино тріе и трое едино.
--	--	---

«Удовлетворившись» ответом «поселянки», протопоп предлагает перейти к рассмотрению уже других определений³²⁴. Новая дефиниция так же, как и предыдущая, носит обобщающий характер и описывает сущность Бога. Его сущность, рассуждает Аввакум, проста, – а значит, не имеет сложности. Она не располагает акцидентальными характеристиками «пребывания в покое» или «восседания» (не сѣдитъ, ни стоитъ). Как следствие, Божественная сущность располагает свойством вечного движения³²⁵. Но каким образом аристотелевское определение Бога как вечного двигателя попало в поле внимания Аввакума? Как и в предыдущем случае, источником данной дефиниции выступило «Поучение»; аналогичный отрывок мы находим и в «Катехизисе» Зизания:

«Поучение»	«Большой катехизис»	КО
впрѣ. Что есть сѣщество бжїе. ѡвѣтъ. Сѣщество бжїе просто не сложно. ни сѣдитъ ни стоитъ. прѣно движимо ³²⁶ .	вопросъ. Что есть сѣщество бжїе. ѡвѣтъ. Сѣщество бжїе. просто и не сложно, ни стоитъ ни сѣдитъ. но присно движимо есть ³²⁷ .	Вопроси еще ея же: что есть сѣщество Божїе? И она тебѣ отвѣщаетъ: сѣщество Божїе просто, несложно, ни сѣдитъ, ни стоитъ, присно движимо

Приведенное определение Бога как простой и не имеющей никакой сложности сущности целиком и полностью укладывается в контекст философской

³²² Егор. Л. 463 об.

³²³ Катехизис большой. Л. 34 об.

³²⁴ РИБ. Т. 39. Стб. 631.

³²⁵ Там же.

³²⁶ Егор. 463 об.

³²⁷ Катехизис большой. Л. 216 об. У Зизания дефиниция дополнена рассуждениями (со ссылками на пс.-Дионисия и Златоуста) о непостижимости Божества.

традиции³²⁸. Учение о вечном движении Бога, напротив, следует рассматривать как опциональное в силу наличия альтернативных способов дескрипции: в патристической философии также встречаются описания Бога и как самодвижной, и как неподвижной самости³²⁹. Мы не встретим последнего определения у Аввакума, хотя в трудах древнерусских авторов оно встречается спорадически³³⁰.

Следующее понятие, Вкупѣ естество, вызывает определенные сложности при попытке его истолкования. Сама дефиниция, опять же, заимствована из «Поучения»:

«Поучение»	КО
взспрѣ. Что естъ вкупѣ естество ³³¹ ; ѿвѣтѣ. Вкупѣ естество естъ еже не трѣбуетъ ³³² ничтоже дрѹгъ ѿ дрѹга ³³³ .	Еще вопросъ: что естъ вкупѣ естество? Отвѣтъ: вкупѣ естество естъ, еже не требуетъ ничтоже дрѹгъ отъ дрѹга ³³⁴ .

Выражение вкупѣ естество мы вправе интерпретировать двояко. Первый вариант перевода – словосочетание «природа совокупно» или «совокупная природа», т. е., как мне представляется, термин, указывающий на общую природу или сущность вообще (но не на частное, ипостась). Второй вариант перевода – «сущность вообще» или «сущность в общем смысле». О том, что второй вариант перевода предпочтительнее, свидетельствует соотнесенное в «Поучении» с вкупѣ естество определение сущности, следующее за процитированной выше дефиницией:

³²⁸ Парадигматические примеры см. у Григория Богослова (Бруни А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. Т. I. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2010. С. 225 (Or. 40 Col. 364B)) и в «Богословии» Дамаскина. (ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 146-147. (*De orthodoxa fidei* 4).)

³²⁹ См. у Дамаскина: Там же. Стб. 146 (*De orthodoxa fidei* 4, 14-17). В работе пс.-Дионисия представлены оба варианта дефиниции (Бог называется и «движением», и «покоем»). CDASU. DN–T: 191v-192v.

³³⁰ Пример утверждения о неподвижности Бога см. у Зиновия Отенского. (Истины показание. С. 776.)

³³¹ Так в рукописи.

³³² Так в рукописи.

³³³ Егор. Л. 463 об.-464.

³³⁴ РИБ. Т. 39. Стб. 631.

впрѣ. Что есть существо, и чѣмъ соущество, клици речетса существо; ѿвѣтъ. Существо такоже при истинѣ глѣса. еже есть сущѣ не требующе, и ни требующе ѿ иного ничтоже на сущѣ существо речетса. тако сущѣ колици же существо агглѣско. существо бжїе существо агглѣско. существо члѣско речет же са существо имѣние³³⁵.

Учитывая второе определение, не представленное в словаре Аввакума, я могу предложить следующее понимание его дефиниции: «природа в общем смысле есть то, в чем одна [сущность] совершенно не нуждается в чем-то ином от другой [сущности]». «Не нуждается» – поскольку одна сущность по своему бытию является независимой от другой сущности. Это означает, что еще греческий составитель «Поучения» имел в виду классическое определение сущности в позднеантичной и патристической философии. Древнерусский читатель мог легко соотнести такое определение вкупѣ естество с двумя дефинициями сущности у Дамаскина:

- 1) Соущество бо убо есть еже истѣишее, тако в себѣ, а не въ инѣ имѣа бытїе³³⁶. (*Dialectica* 5, 6-10);
- 2) ... существо ѣ вещь самобытна и не требующи иного к бытїю.³³⁷ (*Dialectica* 5, 61-64)

Позднее это определение появляется и в «Малом катехизисе» Петра Могилы: вопросъ. что есть существо; ѿвѣтъ. существо есть вещь самобытна, не требѣа иного къ своему составленїю³³⁸.

Идентичное определение сущности было представлено и во вступительных статьях к московскому изданию «Катехизиса» Могилы и Псалтирях³³⁹.

³³⁵ Егор. Л. 464.

³³⁶ Там же. Стб. 312.

³³⁷ Там же. Стб. 313.

³³⁸ Собрание краткия науки об артикулах веры. М., 1649. Л. 5.

³³⁹ Т. н. «Изложение о вере» Максима Исповедника, «Краткое изложение о вере» Анастасия Антиохийского и «Вопросы и ответы» Кирилла Александрийского с 1647 г. стали печататься в качестве приложения к Псалтири, были добавлены как открывающие статьи к «Собранию краткой науки об артикулах веры» («Малый катехизис» Петра Могилы) и выходили отдельными

Мне трудно установить источник дефиниции в греческом оригинале «Поучения», но, вместе с тем, замечу, что в целом оно соответствует традиционному для византийской мысли пониманию сущности как объекта, обладающего независимым бытием.

Древнерусского читателя, однако, выражение *вкупѣ естество* могло сбить с толку, поскольку оно встречается в «Диалектике» Дамаскина, – в главе, повествующей о взятых в категории отношения предметах; этим понятием автор указывает на предметы, чье существование взаимосвязано:

Взкупѣ же ѣству есть, еже съвносити и съвноситиса, и съѡемати и съѡематиса³⁴⁰.
(*Dialectica* 51, 26-27)

В этом отрывке речь идет об предметах, включенных во взаимозависимые отношения. Сам Дамаскин разъяснял его так: два предмета, А и В, существуют таким образом и в такой связи друг с другом, что при исчезновении А исчезает В, – и *vice versa* (*Dialectica* 51, 27-34)³⁴¹. Мне представляется, что последнее рассуждение Дамаскина никак не соотносится с текстом Аввакума, и поэтому этот вариант интерпретации фразы протопопа необходимо отбросить.

Впрочем, рассматриваемая дефиниция важна для интерпретации изложенной в КО триадологии; ее следует соотнести со следующим тринитарным пассажем КО:

Но не триє Бози, да не будетъ, но Богъ единъ, понеже едино Божество, ибо совокупленъ, но естествомъ и существомъ, раздѣляемо же лица и свойства, и прежде раздѣленія совокупяемо³⁴².

Сущность, взятая здесь как особая реальность, объявляется Аввакумом условием соединения лиц воедино, и потому не должна иметь в себе связанного с другой природой различия. Само же различие переносится мыслителем на частный уровень, поскольку обуславливается существованием лиц и их свойства.

изданиями. (Вознесенский А. В. К истории славянской печатной Псалтири. Московская традиция XVI-XVII веков. Простая Псалтырь. М., СПб.: «Альянс-Архео», 2010. С. 73 (Прим. 348).)

³⁴⁰ ВМЧ. Дек. 1-5. Стб. 164.

³⁴¹ Там же.

³⁴² РИБ. Т. 39. Стб. 634.

Рассмотренное выше определение не исчерпывает тему общего. Ниже Аввакум излагает значение иного термина – естество, т. е. «природа». Дефиниция, опять же, заимствована протопопом из «Поучения»:

«Поучение»	КО
впрѣ. Что есть ество ³⁴³ , и почемѹ речетса естество. Ѡвѣѣ. естество ѡкоже по истиннѣ глѣса еже есть Ѡ него же естествование приемлетъ состави. сирѣчь составление и сотворение твари всеа. естество и сѹщество. и ѡбрѣ ^а тоже есть ³⁴⁴ .	Вопросъ: что естество и почему речетса естество? Отвѣтъ: естество ѡкоже по истиннѣ глаголетса, еже есть отъ него естествование приемлютъ составы, сирѣчь составленія и сотвореніе твари всея; естество, и сѹщество, и образъ тоже есть ³⁴⁵ .

Природа определяется как некая особая реальность, от которой зависят индивидуальные сущности (составы); через последние происходит процесс, именуемый книжниками естествование³⁴⁶. В ходе этого процесса индивидуальные объекты получают бытие от причастности общим сущностям. Согласно Аввакуму (де-факто воспроизводящему повествование «Поучения»), «естествование» есть не что иное, как сотворение, созидание всех тварей; иными словами, акт творения равнозначен для ипостасей акту начала «естествования» или реализации природы. Далее в интересующей нас дефиниции семантически уравниваются термины, обозначающие универсалии: по мнению автора, «природа», «сущность» и «форма» (образъ) являются синонимами³⁴⁷. Перед нами – вполне привычный для

³⁴³ Так в рукописи.

³⁴⁴ Егор. Л. 464.

³⁴⁵ РИБ. Т. 39. Стб. 631.

³⁴⁶ «Естествование» – чрезвычайно редкое слово: кроме «Поучения» и КО мне известно всего два текста, в которых оно приводится. Первый из них – славянский перевод «Слов на ариан» Афанасия Александрийского. В этом памятник термин представлен в двух вариантах: естествование (греч. ὄνταξις) и естование (греч. εἶναι). (Lytvynenko V. Thematic Index of Selected Greek and Old Slavonic Ontological Terms: Orations against the Arians, Epistle to the Bishops of Egypt and Libya, and Didactic Gospel // IN HONOREM 5. Юбилеен сборник в чест на 75-годишнината на проф. Пиринка Пенкова-Люейер. Научен център “Преславска книжовна школа”, 2019. Р. 119, 125, 130, 133, 137, 139.) Второй текст, в котором я нашел анализируемое понятие – «Жезл правления» Симеона Полоцкого, в котором автор употребляет по отношению к Богу выражение естество естествующее. (Симеон Полоцкий. Жезл правления. С. 107.)

³⁴⁷ Там же.

древнерусского читателя (известный, в том числе, по «Диалектике») образчик реалистической теории универсалий, в которой акцент сделан на метафизической первичности природ по отношению к частным сущностям.

Вместе с тем, упомянутая дефиниция не конкретизирует иерархические отношения внутри родовидового древа подобно соответствующим определениям, приведенным в «Диалектике», – памятнике, с которым Аввакум наверняка был знаком. Так, согласно Дамаскину, форма (зракъ) обладает большой степенью индивидуации и конкретизации, она – «оформленная и принявшая собственные свойства вида сущность, т. е. низший вид»³⁴⁸. Также в дефиниции никак не характеризуются отношения общности/конкретизации универсалий (сущность > природа > форма); лишь констатируется, что все упомянутые понятия суть универсалии.

Блок определений частных сущностей открывается в «Поучении» дефиницией понятия «состав». В древнерусской книжности «состав» – привычное слово, привлекаемое для обозначения абстрактного, тождественного ипостаси, индивида. В полном согласии с «Поучением» Аввакум дает термину следующее определение:

«Поучение»	КО
<p>воспрѣ. Что есть составъ; ѿвѣтъ. составъ есть, имже состоитъ всака вещь явлѣаа свойственными образы, и всакои вещи ненаписѣема. естества состави сѣтъ ѿдѣлаеми образы. сирѣчь совокупления приключшагося составы образъ, и лица тоже есть³⁴⁹.</p>	<p>Вопросъ: что есть составъ? Отвѣтъ: составъ есть, имже состоится вся вещь, являя свойственными образы и всякой вещи ненаписѣема; естества состави суть отдѣлаеми образы³⁵⁰, сирѣчь совокупленія приключшагося; составы, и образъ, и лице тоже есть³⁵¹.</p>

³⁴⁸ Зракъ ѣ ѿ сущьственнѣ различїи такоже вззрачившиа и видотворившиа сущьство, иже назнаменуецъ виднѣши видъ. (ВМЧ. Дек. 1-5. Стб. 354. (*Dialectica* 42, 1-2).)

³⁴⁹ Егор. Л. 464.

³⁵⁰ Испр. неверная разбивка издателя: отдѣлаеми и образы.

³⁵¹ РИБ. Т. 39. Стб. 631.

Итак, составъ, учит протопоп, есть то, как или *посредством чего* существует любое сущее (имже состоится вся вещь), – отмеченная характеристиками (свойственными образы), не могущими быть ассоциированными с другими сущими (всякой вещи ненаписема), вещь³⁵². Индивиды одной природы (естества состави) различаются между собой (Ѡдѣлаеми вбразы), поскольку располагают разными акциденциями (совокупленія приключцагося). Как и упомянутые выше универсалии, следующие термины отождествляются: согласно автору, составъ, «лицо» и образъ – одно и то же.

Приведенное в «Поучении» определение термина «состав» имеет параллели и в двух других источниках – «Диалектике», в которой индивид (несѣкомое) идентифицируется с суммой собственных и привходящих свойств (*Dialectica* 5, 136-137)³⁵³, и «Большом катехизисе»³⁵⁴:

1) Лице ѿ еже оубо своими дѣйствы же и свойства вбывавленно и оуставленно Ѡ възкупѣественыхъ его подѣ намъ изъявленіе³⁵⁵. (*Dialectica* 44, 2-4);

2) Лице есть, еже оубо своими дѣйствы же и свойства оуставлаемо, и обывлаемо, Ѡ вкупоеественыхъ его³⁵⁶.

Важной особенностью приведенных в «Поучении» и КО дефиниций является двойственность термина вбразъ: вбразъ в словаре Аввакума дан и в значении «частного» (*collectio* свойств индивидуальной вещи), и в значении «общего» (форма), что согласуется с важным наблюдением П. Паскаля о амбивалентном значении этого слова у протопопы³⁵⁷.

³⁵² РИБ. Т. 39. Стб. 631.

³⁵³ Там же. Стб. 319.

³⁵⁴ Более точно проследить связь между патристической литературой и «Поучением» на данный момент представляется невозможным, – в первую очередь, из-за того, что исследователь до сих пор не располагает изданием греческого текста компиляции.

³⁵⁵ ВМЧ. Дек. 1-5. Стб. 356.

³⁵⁶ Катехизис большой. Л. 220.

³⁵⁷ Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало Раскола. С. 517.

От «частного» Аввакум идет к тому, «что является частным», т. е. «составным». Составно, согласно ему, есть то, что «созерцается реально (или “в действительности”) и в материи» (по истиннѣ и вещию):

«Поучение»	КО
воспрѣ. Чѣ ѣ составно. ѿвѣѣ. еже по по истиннѣ и вѣю видимо ³⁵⁸ .	Вопросъ: что есть составно? Отвѣтъ: еже по по истиннѣ и вещию видимо ³⁵⁹ .

На этом приведенное в КО изложение дефиниций абстрактных понятий, восходящих к «Поучению», прерывается; далее Аввакум переходит к описанию тех же самых категорий, – но уже в приложении к Божеству.

Итак, термин «состав», приложенный к Троице, означает, что любое Ее лицо по единосущности является образом природы Отца. Как отмечает Аввакум, рассуждая о лицах Бога, мы называем их «бесплотными» и «непредставимыми». За исключением одной детали текст этого фрагмента КО полностью заимствован из псевдоэпиграфического «Краткого изложения о вере» Анастасия Антиохийского:

«Краткое изложение о вере» Анастасия Антиохийского»	КО
вопросъ: что есть составъ; ѿвѣѣ. силѣ единосущнѣ въобразуетъ, естества отчаго. лица же глаголемъ ѡ бзѣ бесплотна, и не воображена ³⁶⁰ .	Вопросъ: что есть составъ? Отвѣтъ: лице единосущно образуетъ, естества Отчаго; лица глаголемъ о Бозѣ безплотна и не воображена.

Цитируя текст псевдоэпиграфа, Аввакум меняет «силу» на «лицо», – с тем, чтобы придать определению иной смысл. В оригинальной дефиниции речь идет о том, что «состав» являет Сына как единосущную Силу Отца; Аввакум же, заменяя

³⁵⁸ В Егор. этот вопросоответ пропущен. Приводим по РГБ, Ф. 173.1, № 175, л. 180 об.

³⁵⁹ РИБ. Т. 39. Стб. 631.

³⁶⁰ Собрание краткия науки об артикулах веры. Л. 5.

один концепт другим, указывает на то единосушие лиц, а не силы, – и, сверх того, отождествляет тем самым понятия «лицо» и «состав».

Дополняет определение термина «состав» отдельная статья о понятии «ипостась». Ипостасью, по Аввакуму, именуются одновременно и неотделимые свойства (непрестѣкомое начертаніе), и нечто свое, собственное. Установить точный источник этой дефиниции мне пока не удалось³⁶¹.

Применяя понятие природы к Божеству, Аввакум скромно ограничивается следующим заключением: в троичном «универсуме» сущность, природа и форма суть одно и то же³⁶². В этом определении Аввакум вновь следует традиции, образчиком которой традиционно считается, например, *Institutio elementaris* Дамаскина (цитирую в переводе Курбского)³⁶³:

есть Ѹбо сщество і естество і вбрѣ ꙗче всѣ на светлѣше, тоє бжтво ꙗ ѿнѣтїса не можетъ (РГБ Ф. 256, № 193, Л. 178 об.) (*Institutio elementaris* 1, 9-10).

Суммой рассмотренных у Аввакума определений служит последняя статья. Отведенная под анализ понятия Бога, она представляет собой своеобразное «соединение» трех рассмотренных выше дефиниций «Поучения». То же определение – пускай и несколько раньше – оказало влияние и на текст «Большого катехизиса»:

«Поучение»	«Большой катехизис»	КО
вопросъ. кто естъ бгъ и почемѸ бгъ. и колици речетса бгъ. ѿвѣтъ; бгъ естъ прѣносущее сщество. неразмѣнѸемо ³⁶⁴ . свѣдѣтелно сщцаго всего	вопросъ. вѣдаеши ли ты что естъ бгъ. ѿвѣтъ: рѣхъ ти вѣмъ. ꙗко бгъ естъ свѣтъ непристѸпенъ. неизречененъ,	Вопросъ: что естъ Богъ, и почему Богъ и колижды речетса Богъ? Отвѣтъ. Богъ естъ присносущенъ, естество неразмѣснѸемо, свидѣтелно

³⁶¹ РИБ. Т. 39. Стб. 632. Возможно, упоминание «начертания» объяснимо влиянием на памятник Диалектики, в которой Дамаскин рассматривает начертательнаа свойства. ВМЧ. Дек. 1-5. Стб. 340. (*Dialectica* 31, 33).

³⁶² РИБ. Т. 39. Стб. 632.

³⁶³ Известно, что справщики, готовившие к изданию корпус сочинений Дамаскина, использовали в своей работе перевод Курбского. Именно через них Аввакум мог ознакомиться с этим сочинением. (Сапожникова О. С. Русский книжник XVII в. Сергей Шелонин. С. 182, 216-217.

³⁶⁴ Так в рукописи.

<p>БЛАГОУЧИНОЮ МЫСЛИЮ ПОКЛАНАНІЕ ПРИЕМЛЮЩЕ. ТРОИЦЫ ВО ЕДИНСТВО. І ЕДИСТВО³⁶⁵ ВЪ ТРОИЦЫ. БГЪ ЕСТЬ СВѢТЪ ВЕРХОВНЫИ НЕПРЕСТУПЕНЪ. НИ ОУМОМЪ ПОСТИЖЕНЪ НИ СЛОВОМЪ ИЗРЕЧЕНЪ БГЪ ЖЕ НАРЕЧЕТСА. ЗАНЕЖЕ ВСЕ ВИДИТЪ КОЛИКО РЕЦИ РЕЧЕТСА БГЪ. БГЪ ѠЦЪ. БГЪ СНЪ. БГЪ. СЪИИ ДХЪ. И ПАКИ РЕЧЕТСА. БГЪ МО³⁶⁶ ЗАНЕЖЕ ВСЕ МОЖЕТЪ. РЕЧЕТЪ ЖЕ СА ПАКИ БГЪ ЗАНЕЖЕ В СЕБЕ ЕСТЬ. ІАКО НЕ МОЖЕТЪ НИКТОЖЕ ВИДѢТИ БГА ВСѢМЪ СЪЩЕСТВОМЪ ПО РЕЧЕННОМУ К МОИСЕЮ Ѡ БГА. И НИКТОЖЕ БГА ВИДѢВЪ ЖИВЪ БУДЕТЬ. ВОПРОСЪ. КАКО СЪТЬ СВОИСТВА СГДА. ЕСТЕСТВА СГДА ТРЦЫ. ѠВѢ. НЕСОЗДАНЫСТВО БЕЗНАЧАЛНО ПНОСУЩЕ. РАВНОЕСТЕСТВО. НО НЕВИДИМОЕ НЕОУСТАВНОЕ ВѢМРТНОЕ. БЕСПЛОТНОЕ. И НЕРОЖДЕННОЕ НЕПОСТИЖАЕМОЕ И НЕИЗМЕНАЕМОЕ³⁶⁷.</p>	<p>БЕЗНАЧАЛЕНЪ ВѢКОНЕЧЕНЪ. ПНОСУЩЕНЪ НЕ ОПИСАНЪ НЕПОСТИЖИМЪ. ВСА СОДЕРЖАИ НЕОДЕРЖИМИИ. БГЪ РЕЧЕТСА, ЗАНЕЖЕ ВСА ВѢДАИ³⁶⁸.</p>	<p>СУЩАГО ВСЕГО; БЛАГОУЧИНОЮ МЫСЛИЮ ПОКЛАНАНІЕ ПРИЕМЛЮЩЕ, ТРОИЦА ВО ЕДИНСТВѢ И ЕДИНСТВО ВЪ ТРОИЦЫ; БОГЪ ЕСТЬ СВѢТЪ ВЕРХОВНЫИ, И НЕПРИСТУПЕНЪ, НИ УМОМЪ ПОСТИЖЕНЪ, НИ СЛОВОМЪ ИЗРЕЧЕНЪ; БОГЪ ЖЕ НАРЕЧЕТСА, ЗАНЕЖЕ ВСЕ ВИДИТЪ, И ПАКИ РЕЧЕТСА БОГЪ МОИ, ЗАНЕЖЕ ВСЕ МОЖЕТЪ; СВОЙСТВА СВЯТЫЯ ТРОИЦЫ: ЕСТЕСТВА НЕСОЗДАНЫСТВО, БЕЗНАЧАЛНО ПРИСНОСУЩІЕ, РАВНОЕСТЕСТВО НЕВИДИМОЕ, НЕУСТАВНОЕ, БЕЗСМРТНОЕ, БЕСПЛОТНОЕ, И НЕРОЖДЕННОЕ, НЕПОСТИЖАЕМОЕ, И НЕОПИСАННОЕ, И НЕИЗМѢНЯЕМОЕ: ТАКО ДА РАЗУМѢТЕСА СВЯТАЯ ТРОИЦА³⁶⁹.</p>
--	---	--

Итак, согласно Аввакуму, Бог есть вечное, всеведущее (свидѣтельно сущаго всего) сущее, чья природа не может быть ни с чем смешана (естество неразмѣснучемо). Бог – наивысший свет, непредставимое, непостижимое, всемогущее и невыразимое существо; Его троичность в единстве – объект поклонения. Общие свойства Творца, учит протопоп, сказываются и о Его ипостасях: это – нетварная, безначальная, вечная, невидимая, «равноприродная», неограниченная (неустановное),

³⁶⁵ Исправлено по РГБ, Ф. 173.1, № 175, л. 179.

³⁶⁶ Исправлено по РГБ, Ф. 173.1, № 175, л. 179.

³⁶⁷ Егор. Л. 463-463 об.

³⁶⁸ Катехизис большой. Л. 1 об.

³⁶⁹ РИБ. Т. 39. Стб. 632.

бессмертная, бестелесная, нерожденная, непостижимая, неопишная и неизменная природа.

Один из выводов, венчающих словарь, мы можем сформулировать так: термин образъ, используемый в отношении ипостасей в старых богослужебных книгах наравне с лицами, применяется правильно, – а значит, поучать о едином «образе» Троицы неверно³⁷⁰. Отрицая наличие у ипостасей «образа», мы, считает Аввакум, заключаем и об отсутствии у лиц «собств», т. е. ипостасных идиом, и тем самым уничтожаем частное в Боге³⁷¹. Действительно, словарь составлен таким образом, что в нем, под одним и тем же термином, вводятся в нормативное словоупотребление значения «форма» («общая сущность»), и «нечто, собирающее свойства и акциденции в индивидуальную сущность». Современному читателю такая двойственность терминологии может показаться противоречивой, однако в действительности Аввакум следует в определенной степени несистематизированной славянской и древнерусской философской терминологии, – точнее говоря, одному из ее узусов. Попытки навести в ней порядок предпринимались всякий раз, когда в *Slavia Orthodoxa* осуществлялись масштабные переводческие проекты (в IX-X, XIV и конце XVI-XVII вв.). Всякий раз переводческое движение вызывало к жизни ряд терминологических новаций³⁷², равно как и весьма экзотические попытки создать специфическую терминологию для разных порядков сущего³⁷³. Поскольку в Древней Руси были восприняты

³⁷⁰ Там же. Стб. 632-633.

³⁷¹ Там же.

³⁷² По сути, в IX-XI вв. был создан «скелет» философской терминологии, который сохранялся в рецепции «Шестоднева» Иоанна экзарха и «Богословия» (позднее к последнему добавились Слова Григория Богослова с толкованиями). В XIV в., в связи с переводом памятников, посвященных абстрактной философской и богословской проблематике, книжникам пришлось вносить изменения в старую лексику и даже изобретать новую. В конце XVI – нач. XVII вв. новые переводы делаются в Западной Руси: в это время, параллельно с усвоением схоластической учености, и происходит значительная латинизация философского вокабуляра.

³⁷³ Напр., переводя «Слова на ариан» Афанасия Александрийского, Константин Преславский попытался передать средствами славянского языка греческую онтологическую терминологию, по-разному указующую на нетварное и тварное сущее. *Lytvynenko V. Thematic Index of Selected*

переводы разных периодов, содержащие неунифицированную терминологию, и несмотря на постепенный отбор устойчивых философских терминов, – несмотря на все это, в отдельных текстах сохранялась значительная терминологическая путаница.

Последнее касается и термина *образъ*. Для пустозерских сидельцев этот термин послужил одной из причин спора: так, книги, изданные при патриархе Иосифе, содержали два заявленных в первом ирмосе канона Троице варианта обозначения испостаси, – «лице» и «образ», – причем справщиками второй термин был заменен первым³⁷⁴. Аввакум утверждал, что упомянутое исправление было неверным, и что именование лица «образом» зафиксировано Священным Преданием. Хотя Феодор, критикуя протопопа, и утверждал, будто исправление было верным, а термин *образъ* – сказывается только о природе, другие авторитетные древнерусские авторы утверждали обратное. Например, Иосиф Волоцкий прямо пишет о частных «образах»: и три и съставы, рекше лица, таже и въразы наричу и събства³⁷⁵. Он также определяет «состав» через «образ»: съставъ же наричу ѿтво съ въразными събствы³⁷⁶. Однако, если в трудах Иосифа Волоцкого терминология в достаточной мере выверена, то Лаврентий Зизаний заявляет довольно противоречивое понимание «образа». По его мнению, «образ», во-первых, представляет собой икону единой сущности, – и поэтому «образ» один:

О образъ бжїи вопросъ. Колика сѣть въ бжїи образы, сирѣчь иконы; ѿвѣтъ. Единъ есть образъ. понеже едино есть сѣщество. и едино естество, всѣхъ трехъ лицъ³⁷⁷.

Greek and Old Slavonic Ontological Terms: Orations against the Arians, Epistle to the Bishops of Egypt and Libya, and Didactic Gospel. P. 113-115.

³⁷⁴ Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало Раскола. С. 517.

³⁷⁵ Просветитель. С. 57.

³⁷⁶ Там же.

³⁷⁷ Катехизис большой. Л. 216 об.-217.

Во-вторых, термин «образ» применяется Зизанием при характеристике отношений ипостасей друг к другу (Отец – первообраз, Сын и Дух – Его образы)³⁷⁸; характеристика эта, впрочем, содержит и весьма определенные эстетические коннотации:

Ўѡѡъ єсть первообразныи образъ, сирѣчь греческимъ языкомъ прототипосъ. сѣъ же и дѣъ сѣъи ѡ него сѣть. сей же воображенный образъ являющіи непремѣнное подобіе онаго чии сѣть образъ. раздѣлаема же сѣть начертаніи такоже бысть на притчѣ напечатати вырезанныи обрѣ. на листѣ же тою печатію изнаменованнаа два образа. не сѣть же ѡни меншіи. но толика же и такова же и во всемъ равна, и подобна себѣ образа сѣть. тако сѣъ и дѣъ сѣъи имѣюще в себѣ ѡ ѡѡѡа, сѣвершенное воображенное всеѣщество и бѣтво ѡѣское. во всемъ сѣть равны и подѣсны ѡѡѡъ, такоже своемъ воображномъ бѣдѣщіи сиимъ, той же и єдинъ бѣъ. еже сѣъи аѡлъ павелъ о сѣъ написа, еже єсть образъ невидимаго бѣа. токмо сама начертаніа, сирѣчь знамена знаменита, а триа разна имѣюще. ѡѡѡъ прототипосъ первообразное, сѣъ же и дѣъ сѣъи образъ єсть³⁷⁹.

Возможно, в неотредактированном варианте «Катехизиса» лица прямо отождествлялись с образами. Об этом позволяет думать замечание, высказанное Зизанию справщиками:

Да мыж молвили Лаврентию, что надобно въ божественныхъ титлах писания тонкостію ума разсматривати, чтобы вмѣсто лица не написат образа і вмѣсто образа лица, потому что лица в Троицѣ три, а образ єдин и сего ради имя лице свойство во Троицѣ являет, а образ существо єдино в Троицѣ³⁸⁰.

³⁷⁸ Возможно, это одно из тех утверждений, что позволили игумену Илье обвинить Зизания в субординационизме. (Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Илиєю и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Катихизиса // Летописи Тихонравова. Т. 2. М., 1859. С. 89.)

³⁷⁹ Катехизис большой. Л. 217-217 об.

³⁸⁰ Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания. С. 87.

Мы не встречаем в использованном Аввакумом значении «образа» (приложенном как к общему, так и к частному) эстетических коннотаций, столь ярко выраженных у Зизания, – за тем исключением, что протопоп удерживает интерпретацию ипостаси-образа как *начертания*. С другой стороны, Аввакум, следуя «Поучению», прямо пишет, что частный «образ» есть собрание свойств и акциденций. Уяснив онтологическую семантику «образа»-общего, формы, зададимся следующим вопросом: каково точное значение «образа»-ипостаси? Отчасти, мы сможем ответить на этот вопрос, обратившись к славянскому переводу «Богословия» Дамаскина. Из числа эстетических терминов, использованных Иоанном, упомянем слова *χαράκτηρ* и *εἰκὼν* (*De orthodoxa fidei* 8. 40, 41, 110); последнее употребляется Дамаскиным для обозначения и отношения Сына к Отцу (первого как образа второго), и Христа как образа Бога. Оба греческих слова переводились русскими книжниками как *вбразъ*³⁸¹. Онтологическое же значение образа, обозначающего тождественный «собству» (идиоме) состав-лицо, выражается таким понятием, как «способ существования» (*τρόπος ὑπάρξεως*); традиционная интерпретация последнего была сформулирована каппадокийцами и Максимом Исповедником³⁸². Если «ипостась» служит ответом на вопрос «что?», то «способ существования» отвечает на вопрос «как?». В «Богословии» Иоанн Экзарх перевел *τρόπος ὑπάρξεως* (*De orthodoxa fidei* 8. 252) как *вбразъ бытия* и *вбразъ соущія*³⁸³; у Дамаскина *τρόπος ὑπάρξεως* есть реализация ипостасных идиом – *свъръшенію* и *оупостаси*. Способ существования прямо связан с тем способом, каким объект обретает свое бытие, что можно понять на примерах Дамаскина: Адам

³⁸¹ ВМЧ. Дек. 1-5. Стб. 154, 156-157.

³⁸² Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007. С. 24-28.

³⁸³ ВМЧ. Дек. 1-5. Стб. 157, 162. Этот термин переводится таким жетак же образом переводится и в «Изложении о правой вере» псевдо-Иустина Философа в «Изборнике 1073 г.». (Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. С греческим и латинским текстами // ЧОИДР. 1882. Кн. 4. С. 25-26.) У Максима Грека используется другое славянское выражение, – *чинъ бытіа*, – которое он определяетопределяемое вслед за Дамаскиным по чину бытия, *сирѣчь* происхождения. (Максим Грек. Сочинения. Т. I. С. 190.)

создан Богом, Сиф рожден, а Ева произошла из ребра (*De orthodoxa fidei* 8. 117-123)³⁸⁴. Если Аввакум, подобно автору известного ему источника, под «образом» понимал именно способ бытия, мы сможем объяснить его определение «образа» как сочетания свойств и акциденций, т. е. как некоего *частного*, объединяющего природные и привходящие свойства. Весьма любопытно, что в то же время в «Богословии» Иоанн экзарх использует слово *вбразъ* для передачи *характеристикόν* (произв. от субст. суц. среднего рода *харакτήρ*), т. е. такого свойства, что позволяет выделять саму ипостась: ... не сѣщїем, но вбразѣ своа оупостаси неѡлоучими ѡлѣчаеми (*De orthodoxa fidei* 8, 202-203)³⁸⁵. Последнее значение «образа» также не противоречит приведенной выше дефиниции Аввакума.

Очевидно, Аввакумовская онтология не содержит номиналистских экспликаций. Напротив, протопоп рассматривает существование природы как необходимое условие бытия ипостасей. Последние зависят от природы и получают от нее не только свойства и качества, но и само бытие. Сверх того, дабы упредить превратное понимание собственных слов, Аввакум отграничивает *различие по ипостаси* от *различия по природе*. Причем различие по природе (А еже друго (частное) и друго, – естества и существа), согласно мыслителю, обнаруживаемо единственно в тварных существах³⁸⁶. На ипостасном уровне это правило выражается в сочетании нумерических отличий, акциденций, в особенностях конкретных и изменчивых свойств ипостаси (ино азъ, и ино ты, и ино омица, понеже разстоимся и числомъ, и многообразными свойствы, и разумомъ, и хотѣніемъ, и старостію, и младостію)³⁸⁷. Различия по природе, по мнению протопопа, связаны с отличиями по собственным признакам вида, в пример чего автор КО приводит отличия между

³⁸⁴ ВМЧ. Дек. 1-5. Стб. 157.

³⁸⁵ Там же. Стб. 160.

³⁸⁶ РИБ. Т. 39. Стб. 634-635.

³⁸⁷ Там же.

видами человека и коня³⁸⁸, – вероятно, позаимствованные из «Диалектики» (буквальные совпадения выделяем подчеркиванием):

«Диалектика»	КО
<p>Ино бо по естеству глѣмь члѣка, и ино коня, не иного и иного. Глет же са и о видѣ «се» ти «то», и «оно», и сицеваа, еже оубо бы еже «что есть» показается. Разньство же инаковое творить, – <u>инаково бо животно</u> словесное, и инаково бесловесное, и сицево, и <u>инаково</u>, <u>инаково</u>³⁸⁹. (<i>Dialectica</i> 5. 83-88)</p>	<p>... но и ино человекъ и ино конь; зане <u>ино</u> естество человекъ, <u>ино</u> естество конь: ово <u>убо</u> животно есть <u>словесно</u> и мертвенно, <u>ово</u> же животно <u>бесловесно</u>.</p>

В противовес тварным природам и ипостасям лица Троицы, учит Аввакум, различаются только идиоматически, но не акцидентально, согласно своим свойствам материи или в силу изменения. Ипостаси также не различаются им по природе, поскольку их видовые свойства идентичны³⁹⁰.

§ 2. Форма и материя

Отдельный раздел я хочу посвятить гилморфическим взглядам Аввакума, отраженным в рассмотренном словаре лишь в малой своей части. Гилморфизм – аристотелевская концепция формы (τὸ τί ἦν εἶναι (*Metaphysica* 983^a 27-28)) и материи (ὕλη / ὑποκειμενον (*Metaphysica* 983^a 29-30)) – двух из четырех первых причин, указанных в «Метафизике», а также подробно разработанных в «Физике». Оба понятия вошли в «плоть и кровь» философии и богословия, и, бытуя в обоих дискурсах вплоть до XVIII в., приводились в т. ч. и в древнерусских переводных сочинениях. Переводные трактаты Аристотеля, равно как и труды других языческих философов, не были известны на Руси вплоть до второй половины XVII

³⁸⁸ Там же. 635.

³⁸⁹ ВМЧ. Дек. 1-5. Стб. 316.

³⁹⁰ РИБ. Т. 39. Стб. 635.

в³⁹¹., однако его гилеморфическая доктрина была известна в восточнославянском мире через посредство греческих, византийских памятников³⁹².

Чтобы разобраться в особенностях гилеморфических представлений Аввакума следует рассмотреть, как и из каких именно сочинений гилеморфизм был воспринят древнерусским читателем; уяснив последнее, мы сможем понять место концепции Аввакума в мозаичной картине древнерусской онтологии. Сразу оговорюсь, что русский гилеморфизм был представлен в трех версиях, так или иначе связанных с разными «волнами» переводческой и богословской активности (IX-XI, XIV и кон. XVI-нач. XVII вв.); по этой причине к XVII в. на Руси, несмотря на усилия переводчиков, так и не сформировался единый гилеморфический дискурс. Во всех трех формах гилеморфизм представлен в популярных, если не сказать, базовых для древнерусской богословской книжности памятниках византийской философии.

В каждой из «трех» волн гилеморфический язык имел характерные особенности, которые мы условно назовем «изводами». Именно их я и предполагаю последовательно рассмотреть далее.

Самый первый «извод» IX-XI вв. закрепляет для обозначения материи термин *вещь*. Вплоть до XVII в. использование этого слова в данном контексте остается практически неоспариваемым. Для обозначения формы используются термины *вбразъ* и *видъ*, каждый из которых характерен для разных памятников.

В случае с этим изводом мы, разумеется, в первую очередь должны обратить внимание на «Шестоднев» Иоанна экзарха (сочинение представляет собой

³⁹¹ Именно этим временем датируется перевод первой книги «Физики» (Зубов В. П. Логика Авиасафа. Труды по истории религиозно-философской мысли и науки Древней Руси. М.: Усадьба Зубовых, 2019. С. 376-389.)

³⁹² Стоит отдельно отметить, что в 1645-1646 гг. в Киево-могилянском коллегиуме было прочитано схоластическое «Сочинение о всей философии» И. Гизеля, в котором подробно обсуждалась концепция формы и материи, как предмета философской физики. (Стратий Я. М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. К.: «Наукова думка», 1981. С. 145, 147-161.)

компендиум, состоящий из собственных рассуждений автора и объемных фрагментов «Шестоднегов» Василия Великого и Севериана Гавальского), как на базовую и наиболее содержательную славянскую космологическую сумму.

У Севериана Гавальского Иоанн заимствует общее учение о творении материи всех вещей и форм:

Въ пер'выи бо днь сѣтвори бѣ вещи всего сего сѣзаніа. а въ дрѹгїа дни вбразы оутвори зданіа. (In mundi creationem. 433) ... вещь в пер'выи днь сѣтвори, нѣ вбаче рещи ми иматъ нѣкто. писано естъ. како сѣтвори бѣ нѣбо и землю, но о водѣ и вгнѣ, і воздусѣ не писано. рекоу же, елма же, пер'вое рече нѣбо и земля бѣ, то тѣмь вбдер'жащимь. сказа и вбдер'жимое. какоже бо е҃а рѣ. створи бѣ члѣка, перстьж ѿ земля, повѣдаа тварь телеснѹж. но не начитаа. оуды. рѣ, створи бѣ. очи, оуши, носъ. но гдѣ рече. члѣка сѣтвори. тоу же и вса лужы вбиатъ. вси бо сѣтъ в телеси (In mundi creationem. 433-434)³⁹³.

Вся существующая материя, учит автор трактата, создана в первый день творения, тогда как формы, т.е. видовые отличия, придавались ей в последующие дни. Соответственно, Писание не сообщает о сотворении Богом частей, но указывает на части именем целого – всего творимого объекта, его сущности; особенно рельефно проступает это правило в повествовании о сотворении человека.

Поскольку проблема существования первоматерии и соотношения с ней форм особенно волновала христианских натурфилософов, Иоанн экзарх приводит разработанное Василием Великим опровержение учения о первоматерии как отдельном от Бога метафизическом начале. В своем труде Василий рассматривает знакомую любому философу аналогию с ремеслом³⁹⁴. Основой ремесла вообще выступает материя (вещь): к примеру, плотник использует дерево, а кузнец – железо. Из процесса создания предмета наблюдатель может эксплицировать две его составляющие: первая – та основа, из которой создается предмет (то же въ томь вво

³⁹³ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб.: «Алетейя», 2001. С. 315-316.

³⁹⁴ Там же. С. 336-337.

есть имъ же творити), т. е. материя, а вторая – то, что мы изготавливаем из основы (ино же еже имъ створити), т. е. форма³⁹⁵. Мастерство (хытрость), обрабатывая материю, может придать ему любую форму (образъ), – а значит, форма представляет собой совокупность мастерства и материи. Если же предположить, будто бытие материи независимо от того, кто ее обрабатывает, то, следуя аналогии, мы сможем допустить, что материя существует независимо от Бога. Из этого следует такой вывод: материя существует как самостоятельное начало, а Бог лишь использует ее в качестве материала для создания форм. В таком случае Бог не является Творцом всего, коль скоро материя не была Им создана³⁹⁶. Василий, конечно же, резонно возражает своим оппонентам: сравнение с ремеслами не стоит считать абсолютным, поскольку сами ремесла возникли после создания материи³⁹⁷. Материя же – творение Бога, и лишь после ее создания Он распорядился о придании ей форм³⁹⁸.

В своих собственных рассуждениях Иоанн экзарх применяет изложенные им теории к проблеме сотворения света. Проблема состоит в несогласованности библейских утверждений о сотворении света в первый день с рассказом о создании вместилищ света, солнца и луны, на четвертый. Согласно Экзарху, изначально свет пребывал вне кругов (кръга), сосудов (капи) и тел³⁹⁹, и только на четвертый день творения был «вложен» в материальные сосуды (капи телеснѣ)⁴⁰⁰. Легко обнаружить, что сам Иоанн ставит знак равенства между формой и телом. Так, из другого его рассуждения следует, что познание телесных характеристик небесных тел равнозначно познанию их формы (да того дѣла ѣственными слѣженіи хотати изобрѣсти соущіе. и образъ и обношеніе нѣбноє)⁴⁰¹. Но вернемся к проблеме света, который, согласно

³⁹⁵ Там же. С. 337.

³⁹⁶ Там же.

³⁹⁷ Там же. С. 337-338.

³⁹⁸ Там же. С. 338.

³⁹⁹ Там же. С. 331.

⁴⁰⁰ Там же. С. 332.

⁴⁰¹ Там же. С. 368.

Иоанну, был «вложен» в круглые тела небесных светил⁴⁰². Он полагает, что светила с их телами представляют собой разные виды сущностей – лунную и солнечную (слѣчнаго, и лууннаго сѣціа)⁴⁰³. В этой характеристике нам видится подтверждение того факта, что, по мнению богослова, форма отвечает и за телесные характеристики, – а значит, в определенных контекстах может отождествляться с телом. Свет для Иоанна – бестелесная сущность, принципиально не познаваемая в виде трехмерного объекта⁴⁰⁴. Парадокс же состоит в том, что качества не могут существовать вне тела, а значит, и свет не может не обладать телом: не можно есть, и свету о собѣ имети свой сѣставъ. Поэтому Иоанн, полемизируя с Северианом, полагает, что представление о последовательном творении материи и формы друг за другом ошибочно; в противном случае мы бы заключили, что свет есть тело, – и непременно бы ошиблись, противореча естественному порядку вещей (якоже по естественному чиноу): невозможно, чтобы одно тело находилось в другом теле (нѣсть бо азѣ быти, тѣлѣ в тѣлеси). Как следствие, заключает Иоанн, следует верить, что свет сотворен бестелесным и был вложен в материальные сферы (вблыа телесныа кроуги)⁴⁰⁵.

Иоанн экзарх также стал автором сокращенного перевода *De orthodoxa fidei* Дамаскина. В числе отобранных глав он перевел и главу «О человеке», в которой вновь использовал понятия вещь и образъ:

Дѣша оубо есть соущество живо, проста и бесплѣтна, и плѣть невидима очима по своемуу естествоу невидима, безъмьрѣтна, словесна и разумьна, безъ образа, оудѣ имуци плѣть и сеи растенью и чутью и рожьству подавьници не иного имуци въ себе оума, нѣ часть сеи чистииншиа. якоже бо вко въ плѣти, тако и въ дѣши оумѣ самовластьнѣ. хотяции же и

⁴⁰² Там же. С. 438.

⁴⁰³ Там же.

⁴⁰⁴ Там же.

⁴⁰⁵ Там же. С. 439-440.

дѣтельствѣна, извратѣна, еже хотовратѣна, не бонѣ и творѣна. все се по естъствоу ѿ сътворѣшааго ю благодатѣемъ прияла, отъ негоже и бытѣе и яже естъствомъ тако быти прия (*De Orthodoxa Fidei* 26. 44-52);

бесплѣтна же и невидими безъ образѣна нѣ дѣвое разумѣваемъ: ово соущѣствомъ, а другое благодатѣемъ, да ова естъствѣмъ соуща, а другая противоу вещьноуоумоу дѣбелѣствоу. при возѣ же оубо естъствѣмъ и аѣгѣлѣхъ и бѣсѣхъ и дѣшѣхъ блѣгодатѣю, ти акоже противоу вещьноуоумоу дѣбелѣствоу глѣтъ са (*De Orthodoxa Fidei* 26. 53-57)⁴⁰⁶.

Поскольку душа бестелесна, она не имеет формы (в данном контексте – телесных качеств). Однако Дамаскин оговаривает, что бестелесность – относительное понятие: по природе подлинно бестелесен лишь Бог, тогда как другие объекты могут называться бестелесными лишь по благодати или в сравнении с прочими объектами. Следовательно, душа бестелесна и лишена формы лишь в сравнении с телом; в противоположность же душе, тело существует в трех измерениях и составлено из четырех стихий⁴⁰⁷.

Примерно в эту же эпоху начинает складываться и славянская версия корпуса Слов Григория Богослова. К XIV-XV вв. формируется собрание из 16 Слов, снабженных переведенными в XII-XIII вв. комментариями Никиты Ираклийского (XI в.). Корпус Слов со схолиями стал одной из наиболее читаемых книг на Руси (существует две связанные версии перевода Слов – *Slav. 1* (X-XI вв.) и *Slav. 2* (XIII-XIV вв.)⁴⁰⁸.

В качестве материала для исследования я выбрал 44 Слово в версии *Slav. 2*, – «На Неделю новую (Фомину)», – в котором Григорий более подробно, чем в иных Словах (к примеру, в 42 или 38 Словах), излагает свои суждения о космологии. В версии *Slav. 2* за материей сохраняется термин вещь, но понятие «формы», наряду

⁴⁰⁶ ВМЧ. Дек. Дни 1-5. Стб. 199.

⁴⁰⁷ Там же.

⁴⁰⁸ О переводах Слов Григория Богослова см. *Бруни А. М. Θεολόγος: Древнеслав. кодексы Слов Григория Назианзина и их визант. прототипы*. М.; СПб.: Издательство «Нестор-история» СПб ИИ РАН, 2004.

со старым термином *вбразъ*, передает новое слово – *видъ*.

В 44 Слове Григорий особенно пространно (как и впоследствии Иоанн экзарх) рассуждает о свете. Согласно богослову, свет был сотворен первым для того, чтобы разрушить тьму и не допустить беспорядка. Этот свет, конечно же, имел бестелесную природу⁴⁰⁹. Поразительным образом, заключает Григорий, свет был сотворен без материи: он представляет собой бестелесную форму, тогда как другие объекты были сотворены из соединения тварных же материи (*понеже во инѣмъ вещь прѣпоставивъ*/Επειδὴ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὴν ὕλην προὔλοστήσας) и присоединенной к ней формы (*образъ сътвори послѣжде/εἰδοποίησεν ὕστερον*). Как выражается сам Григорий, *здѣ же видъ вещи прѣпостави* (ἐνταῦθα τὸ εἶδος τῆς ὕλης προὔλεστήσατο). Обретая форму, материя получает устройство, очертания и размеры, – что, однако, не касается света, представляющего собой *форму до материи*. Григорий раскрывает свою мысль на примере солнца, в котором формой и видом является свет, а материей – само тело в которое свет оказывается «вмещен»: *вѣ бо сѣнцѣ свѣтъ. по сем же вещь приводит* (εἶδος γὰρ ἡλίου τὸ φῶς· μετὰ δὲ τοῦτο τὴν ὕλην ἐπάγει)⁴¹⁰.

Понять мысль и логику рассуждений Григория довольно сложно. Никита Ираклийский предпринял собственную попытку прояснить рассуждения Григория, и потому подробно раскрыл философские основы рассуждения Богослова. Для начала, Никита дает определение материи: материя – это подлежащее для сущности-формы (вид), а именно – четыре стихии (*вещь же есть подлежащее в сѣщество коемѣждо; рекше, четыре составы*)⁴¹¹. Далее Никита объясняет, как именно свет стал формой до создания материи. Во-первых, размышляет Ираклит, существует не имеющий формы (*не вбразенъ*) чувственный свет⁴¹². Во-вторых, обладание формой равнозначно обладанию телом (*ѣакъ вбразнѣ, что и тѣло*), поскольку форма налагает

⁴⁰⁹ Книга глаголемая Соборник. М., 1647. Л. 744.

⁴¹⁰ Там же.

⁴¹¹ Там же. Л. 746.

⁴¹² Там же. Л. 745 об.

ограничения и собирает материю, как бы запирая свет в сосуд (ωπισουε̅μ̅η и собирае̅μ̅η ακω в сосѹдѹ). В-третьих, сосудами свету служат небесные светила и тела, хоть сам свет в начале творения и был создан бестелесным, вне телесного сосуда⁴¹³. В-четвертых, сами эти сосуды не обладают световой природой, но лишь принимают в себя свет⁴¹⁴. Из всех этих посылок следует, что солнце – это материя, в то время как свет – форма, а значит, солнце служит для света материей (солнце же вещь есть свѣта). Из изложенного аргумента мы вычитываем как бы «перевернутый» порядок творения в исключительном случае сотворения света⁴¹⁵, – однако мне представляется что объяснения Ираклийца еще больше запутывают слова Григория, но никак их не объясняют.

Позднее, уже в XIV в. (а именно – в 1371 г.), инок Исая Серрский завершил собственный перевод текста *Corpus Areopagiticum* и схолий к нему. Книжник не ограничился простым переводом памятника, но несколько дополнил уже переведенные схолии. Я бегло рассмотрю несколько важных для изучения истории русского гилеморфизма отрывков. Так, в одной из схолий Иоанна Скифопольского мы читаем:

и положеніе оубо бытіе глѣеть. ꙗко ѿ того положеніа всѣхъ соуцоу бытію. глѣют же и любопрѣмудрѣцы положеніе иже налагае̅μ̅ыи̅е̅ виды вещьем̅: ѿи̅етіе̅ же, ꙗ̅гд̅а̅ кач̅ств̅ина̅ ѿ̅им̅оут̅се̅ ѿ̅ вид̅ь: рек̅ше, земли, тег̅ость. воды мокрот̅но̅е̅. б̅ь̅ оубо иже и с̅иа̅ пр̅ѣт̅вар̅іе̅, вс̅ѣ̅ положеніе и ѿи̅етіе̅ ꙗ̅⁴¹⁶.

Автор отмечает: Бог есть источник бытия (т. е. причина существования), и поэтому именуется «Утверждением», т. е. Тем, кто утвердил бытие сущих. Это «утверждение» – не что иное, как придание видов, представляющих собой «собрания» свойств, материи. Отрицание же – напротив, отъем свойств у материи.

⁴¹³ Там же. Л. 745 об.-746.

⁴¹⁴ Там же. Л. 746.

⁴¹⁵ Там же.

⁴¹⁶ CDASU. DN-S. 89,33-38.

Исайя кратко комментирует: творить Ѹ вещи Ѹ дрѣвѣ рекше. ѡдрь ѿ столь. дрѣво вещь видь столь и ѡдрь:⁴¹⁷ Здесь мы находим показательный пример того, как не имеющему философской подготовки славянскому читателю объясняют концепцию формы и материи, – на примере дерева и стола.

Все эти качества и виды (εἶδος/видъ), сами по себе бестелесные, утверждены в Боге как «образцы» (παράδειγμα/приказнь) и начало всякого сущего. Они же объявляются авторами мыслями Бога:

приказничско виновно, рекше начело ѿ кь кѡмоуже бывають бываемо. сие же ѿ видь кѡже ксть разоумѣние самосьвршенно присносоущно присносоущнаго ба. или приказнь вѣчна стоюща въ кѣствіе, кь кѡмоуже бывають бываемаа. бестелесны бо виды и приказни⁴¹⁸.

Исайя же в своем собственном комментарии объясняет, что образцы-парадигмы суть «предопределения» существующего в «уме» Бога: въ бѣѣ, приказни и види. прѣвпрѣвляениа и прѣвѣниа о соущіихъ соуть⁴¹⁹.

Теперь перейдем к схолии к *De Divinis Nominibus* 4.17, в которой, на основании учения о материи, раскрывается значение термина «не-сущее»:

нь понѣже соущаа, соущства соуть и виды, кѡже не соуще, невидовно оубо боудеть и несоущьствно, словомъ ѣдинимъ зримо. кѡже оубо не соуще се и невидовно, вещь нарекоша ветсїи, кѡже и послѣднюю неѣпотоу именууютъ. глїет же се не соуще вещь, не ѣако свѣсма ничтоже ѿ, нь ѣако не ксть⁴²⁰.

Рассуждая здесь диалектически, Иоанн Скифопольский выделяет *сущее*, т. е. виды, и *не-сущее*, т. е. то, что не имеет сущности и вида. Последнее называется мыслителем «материей», поскольку, взятая сама по себе, материя не может существовать. Но почему материя не существует сама по себе?

⁴¹⁷ Там же. 89: 1-8.

⁴¹⁸ Там же. 121v, 1-17.

⁴¹⁹ Там же. 121v, 3-12.

⁴²⁰ Там же. 130, 40-45.

Ответ на этот вопрос приводится ниже:

николиже оубо явитисе имать вещь кромѣ видѣ и качествѣвъ, иже соуть имьства. кога бо въ огнь кромѣ топлотьства, или свѣта. или вода кромѣ стоудености, или мокроти, или чрьнеченесе масти, земля и въздохъ пѣвнѣ. сего ради и слово зрительную рѣхъ вещь, невидовную и некачественую и безъобразную. ѿнелиже бо вѣмага и невѣмага быше, ѿ не соуціихъ явѣ бгомъ привѣнна быше, не прѣвѣе вещи безъобразнѣ пѣлежецион, таже оукрашенной, накоже зчить мвуси бжтвны⁴²¹.

Исайя, правильно поняв мысль Иоанна, кратко реферирует ее в своем собственном комментарии:

въ сѣ тлъковани явлѣаетъ. нако вещь не прѣвнаста. потѣ же ѿ не бѣ створи виды. нь въкѣпѣ вещь и виды. тѣчию прѣмѣдрын слѣмь единѣмь вещь прѣзреть видѣ⁴²².

Как явствует из процитированных отрывков, материя и универсалии, согласно Иоанну и Исайи, существуют вместе, – а значит, если мы высказываемся о первой, то сразу подразумеваем и вторых. Из этого следует, что материя не предсуществует видам; напротив, именно материю нельзя представить без качеств⁴²³, тогда как качества, в свою очередь, представляют собой универсалии.

На интерес переводчика Ареопагитик к теме материи уже указывали В. В. Мильков и Н. Г. Николаева⁴²⁴. Однако следует отметить, что интерполяции в текст схолий раскрывают перед нами образ не только Исайи-переводчика, но и Исайи-читателя, – причем читателя философски образованного. Его комментарии к классическому тексту свидетельствуют о том, что он, скорее всего, был знаком с теорией Иоанна Филопона о материи⁴²⁵. Материя творения, рассуждает

⁴²¹ Там же. 130v, 6-15.

⁴²² Там же. 130v, 5-17.

⁴²³ В другом своем комментарии Исайя прямо пишет: не соуце вещь глѣтсе, заеже сама по себѣ не зритсе, нь въ видѣ. Там же. 131v, 8-12.

⁴²⁴ Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах (из 4-й главы) // История философии. 2014. № 19. С. 39-41.

⁴²⁵ Немецкие исследователи, участвовавшие в подготовке издания славянского перевода «Ареопагитик», – Дитер и Сабине Фали, – с высокой долей вероятности допускают, что Исайя

александрийский философ, не может существовать без количественных качеств (свойств трех измерений), – а значит, невозможно, чтобы она каким-либо образом была отделена от формы (если только не путем логического абстрагирования). Из этого следует, что материя, сотворена и существует вместе с формой, а т. н. первоматерия представляет собой тело⁴²⁶. Рассуждения Иоанна Скифопольского отмечены влиянием эпохи переосмысления аристотелевских концепций в Александрии VI в.; Исая же компетентно соотнес содержание схолий с тем, что было известно ему из греческих философских сочинений. Быть может, со временем нам удастся установить греческие тексты, к которым обращался Исая-комментатор.

Любопытно, что и Иоанн экзарх, по всей видимости, разделяет близкие Филопону взгляды на соотнесенность материи с формами: в переведенных им космологических выдержках излагается гипотеза пошагового творения материи и формы, в то время как сам он считает, что они были созданы одновременно.

Именно гилеморфизм в той терминологии, что была изложена в этих сочинениях, оказал наибольшее влияние на древнерусский философский тезаурус XVI в. Во-первых, сама концепция придания форм и видов творению или материи излагается при посредстве языка первого извода. Так, в восьмом Слове «Просветителя» Иосифа Волоцкого мы находим парадигматическое описание сотворения мира на основе *Or 41. 2* в переводе *Slav 2*. Григория Богослова:

вЪ шесть бо днѣи състави въ же и вообрази въ и украси въ всакими виды мира сего, сътвори въ, и в сѣмьи днѣ ѿ дѣла въ почиваѣ, сирѣчь в сѣтѣ⁴²⁷.

использовал при подготовке схолий текст комментариев к Аристотелю Филопона (*Fahl D., Fahl S. Der Starec Isaija als Leser: Scholien und Scholienfragmente unbekannter Herkunft in der ersten vollständigen kirchenslavischen Übersetzung des Corpus areopagiticum // ТОДРЛ. Т. 58. СПб.: Наука, 2008. С. 90-96.*)

⁴²⁶ *Sorabji R. Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel. L.: Duckworth, 1988. P. 23-30.*

⁴²⁷ Просветитель. С. 340. У Григория Назианзина читаем: в шести днѣ бгъ вещь состави же и вообрази въ, и украси въ всакими виды и ссѣжденными (ἐν ἕξ ἡμέραις ὁ Θεὸς τὴν ὕλην ὑποστήσας τε καὶ μορφώσας, καὶ διακοσμήσας παντοίοις εἶδεσι καὶ συκρίμασι). (Соборник. Л. 817.)

Для описания акта сотворения видов Григорий использует глагол *вообразити*, буквально калькурующий греч. *μορφόω*, означающий «придать форму». Этот глагол мы встречаем в ряде других текстов – как переводных так и оригинальных – в том же самом значении⁴²⁸.

Во-вторых (и отчасти – вследствие распространения этих сочинений), получила широкое хождение критика принципа *ex nihilo nihil fit*, т. е. представления о том, что Бог нуждался в материи для сотворения мира. Приводя этот принцип в предисловии к своему переводу «Богословия» Дамаскина, Андрей Курбский облакает его в «ошибку» философов: ижь ѡт бѣга сотвореніе ѡт небытіа в бытіе приведено (гѣют во ѡни) с ничего ничесоже⁴²⁹? Развернутая критика этого принципа, выраженного в уже рассмотренной выше «ремесленной» аналогии, содержится в творчестве Максима Грека (1470–1556) и Зиновия Отенского. Максим в сочинении *Послание к некоему мужу поучительно на обѣты нѣкоего латынина мудреца* в принципе отвергает концепцию материи как несостоятельную. Он отождествляет илинз (ἰλν) и хаосъ (χάος) и называет их «мусором» эллинов, т. е. язычников. Он рассказывает читателю, что греч. слово илинз тождественно слав. слову вещь, «материя»; именно материя, если следовать языческим доктринам, была сотворена Богом прежде всего сущего и выступила основой творения. Отвергая это учение, Максим полагает, что всемогущее желание (мановеніе) Бога творит вещи мгновенно. Если же мы в любом виде допускаем существование материи в качестве необходимого субстрата для дальнейшего творения, мы вводим в наше допущение и временное измерение между созданием основы креационного акта и вещи, сотворенной из самой основы

⁴²⁸ См., например, содержащий упоминание Александра Афродисийского фрагмент из «Тайной тайных», переведенной с еврейского языка и связываемой с ересью «жидовствующих»: Александръ ведай. иже преже сего всего сотвори Богъ самовласть (непр. вм. самость) дѣловную. и наполнейшюю и напѣбнейшюю. и вообразовѣ в ню, все ѣство, и нарѣ ея оу. (Сперанский М. Н. Из истории отреченных книг. IV. Аристотелевы врата или Тайная тайных. СПб, 1908. С. 154.)

⁴²⁹ Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528-1583) (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 35)/ Juliane Besters-Dilger, Hrsg. Freiburg i. Br.: Weiher, 1995. S. LVIII.

(последнее приложимо и к работе ремесленника (дѣлаетъ вещь и продолженіемъ времени)). Это, конечно же, неприменимо к Богу⁴³⁰.

Схожего типа рассуждение мы находим в «Истины показании» Зиновия Отенского. Однако его версия аргумента строится на изначально заданном противопоставлении способностей Бога к творению акторным возможностям человека. Человек нуждается в вещи, в инструментах, позволяющих манипулировать материей, в помощниках и времени. Если эти условия не соблюдены, человек, отмечает Зиновий, ничего не в силах сделать, ибо он по своей природе (по бытію) не располагает божественной созидательной силой. Бог же, напротив, всемогущ и не знает усталости, Ему не нужны ни материя, ни инструменты, ни помощники⁴³¹.

Второй извод гилеморфического языка возникает одновременно с некоторыми переводами XIV в., проникающими на Русь несколько позднее в продолжение т. н. «второго южнославянского влияния». В этом изводе преимущественное значение для нас обретают сербские переводы «Диалектики» Иоанна Дамаскина и «Диоптры» Филиппа Монотропа, – памятники, получившие на Руси широкую известность. В этих переводах вместо термина *ωβραζъ* переводчики, передавая концепт «форма», использовали термин *зракъ*.

Среди прочих элементов теории категорий, «Диалектика» знакомила славянских книжников с выверенным и, в целом, общепринятым учением об иерархии универсалий (в т. ч. и о форме как наиболее конкретном типе универсалии).

В главе *Ο σ̑ществъ, и ѣствъ, и зрацъ* (μορφῆς), *нес̑комѣмъ же, и лицъ, и съставъ* Дамаскин приводит общую схему деления сущего по степени общности бытия. Сама сущность есть просто *бытїе* (*Dialectica* 31, 4), в то время как *ѣство же* – *с̑щество*

⁴³⁰ Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Часть 3. Казань, 1862. С. 229.

⁴³¹ Истины показание. С. 777.

видотворившесе (εἰδοποιηθεῖσαν) ὡς сщественныхъ разньствѣихъ, т.е. то, что объединяет «качественное бытие» (τὸ τοῖσδε εἶναι (*Dialectica* 31, 6) / таковоже бытїе) с простым бытием⁴³². Качества трактуются автором как непреложное и непреставительное начало, и винѸ и силѸ (*Dialectica* 31, 7-8), которые Бог придал коемѸжо видѸ кз движенїю (*Dialectica* 31, 9). Иначе говоря, такого рода свойства составляют бытие объекта и не могут без него ни существовать, ни мыслиться. Из этого следует такой вывод: природа представляет «самые низшие виды» (τὰ εἰδικώτατα εἶδη (*Dialectica* 31, 16)/ свойственнейшаа виды), или если переводить со славянского буквально, «виды, в наибольшей степени обладающие свойствами»⁴³³.

Изложенное выше – мнения внешних философов, процитированные автором «Диалектики». Дамаскин подчеркивает: согласно Отцам церкви, термины «сущность», «вид» и «форма» (зракъ) тождественны – синонимы, поскольку их денотаты идентичны⁴³⁴. Как мы увидим ниже, заявленное в тексте памятника тождество несколько обманчиво, поскольку относится лишь к отождествлению данных понятий как относящихся к одному типу – универсалий; в остальном же они сохраняют свои лексико-семантические различия.

Последнее явствуе из главы W зрацѸ, т. е. «О форме», в которой приводится определение формы:

Зракъ ѿ сщественъ различїи тако же възрачившиса и видотворившиса сщество (*Dialectica* 42, 2-3)⁴³⁵

Итак, по Дамаскину, форма – «низший вид» (τὸ εἰδικώτατον εἶδος / виднѣши видъ) или сщество възрачившеса (οὐσία μεμρφωμένη (*Dialectica* 42, 7) ⁴³⁶. Можно

⁴³² ВМЧ. Дек. Дни 1–5. Стб. 339.

⁴³³ Там же.

⁴³⁴ Там же. Стб. 440.

⁴³⁵ Греч.: Μορφή ἐστὶν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν οἰονεὶ μορφωθεῖσα καὶ εἰδοποιηθεῖσα οὐσία. Учитывая важность определения, привожу перевод: «Форма есть сущность, ставшая формой и видом из сущностных различий».

⁴³⁶ Там же. Стб. 554.

было бы сказать, что форма есть чистый и наиболее очевидный представитель «видов», коль скоро указывает на конкретные, доступные нам в обычном опыте общие видовые сущности. Мы также можем, согласно Дамаскину определить форму и фигуру через телесно-геометрическое качество (ποιότης). В переводе «форма», μορφή, дана как зракъ, а σχῆμα («форма», «фигура», «внешний вид» и т. д.) – как вбразъ. Причем обе онтологические единицы по-разному распределяются в разных тварях:

Четверты видъ качества – образъ и зракъ. Образъ оубо на одшевленныхъ и бездѣшныхъ явлаетса, зракъ же на одшевленъ точію. Аще ли же речетса на бездѣсныхъ зракъ или блгозрачно, не истѣе, нъ лише потребъства глѣтса. Съборнѣши оубо ѣ вбразъ: и зракъ бо нарицаетса вбразъ, бездѣсныхъ же образъ не нарицаетса зракъ. Правость же, рекше простость, и гръбавъство, рекше кривость, качествънаго сѣтъ (Dialectica 52. 62-68)⁴³⁷.

Форма в собственном смысле сказывается только об одушевленных объектах; неодушевленные же объекты обладают, в собственном смысле, только фигурой (выражаемой в прямоте и искривленности), – в т. ч. и потому, что фигура является более общей, чем форма, сущностью. Скорее всего, для славянских книжников представленные семантические закономерности и послужили поводом к очередному отождествлению упомянутых понятий, однако проверить это мы сможем лишь проведя подробное исследование по истории бытования терминов, – что, разумеется, не входит в нашу задачу.

Из «Диоптры» мы эксплицируем учение о форме, уже приложенное к человеку, – а именно к тому, каким образом форма определяет характеристики тела. Так, в пятом Слове душа, персонаж памятника, задает следующий вопрос: следует ли

⁴³⁷ Там же. Стб. 368. Ввиду важности этого отрывка, привожу его греч. оригинал: Τέταρτον εἶδος ποιότητος σχῆμα καὶ μορφή. Τὸ μὲν οὖν σχῆμα ἐπὶ τῶν ἐμψύχων καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων φέρεται, ἡ δὲ μορφή ἐπὶ τῶν ἐμψύχων μόνον. Εἰ δὲ ῥηθῆ ἐπὶ τῶν ἀψύχων μορφή ἢ εὐμορφον, οὐ κυρίως ἀλλὰ καταχρηστικῶς λέγεται. Καθολικώτερον οὖν ἐστὶ τὸ σχῆμα· καὶ ἡ μορφή γὰρ καλεῖται σχῆμα. Τὸ δὲ τῶν ἀψύχων σχῆμα οὐ καλεῖται μορφή. Ἡ δὲ εὐθύτης ἤγουν ὀρθότης καὶ ἡ καμπυλότης ἤγουν στρεβλότης τῆς ποιότητός εἰσιν.

считать, что бестелесные души конкретных людей (к которым и в самом деле плохо применимы понятия формы и вида) с их качествами и способностями действительно отличаются друг от друга, – и если да, то отличаются ли они, следовательно, и природой? Плоть, как и всегда в «Диоптре», отвечает:

На телесех бывають нынѣ сия, госпоже, различья телесная и премѣнения подобнѣ, вид же оубо и зракъ сицевъ и инаковъ: бѣлость и черноть же, кроуглоличье и долголичье, малость и тоность же, с сим и соухоличье, младенство же пакы к сим же и старость, и коликъство, владычице, таже и пестрота. Повнегда же восприимут сия нетлѣннѣ въ общее възскресење, еже съ славою, воистинноу равна и та бывает зраком же и видом, и соуцьствомъ тѣм же, и естъствомъ, доуше моя, развѣ славы же и чести, юже отъ своихъ трудовъ себѣ доуша исходатаиша ради благыхъ дѣлъ. Ина бо слова семоу, ина же ономоу. В сем бо токмо являются премѣнения телесемъ въ общее възскресење боудущаго вѣка. Нынѣ же вся доуша подобны по всемоу от Бога Вседѣтеля зижеми соуть, госпоже, и к плотемъ связаются и ражаются с ними, премѣненья не имоут зракоу, ни зракоу, ни видуу, ни оубо ина от иныя, но всяко соуцьство и подобье в них же равно есть во всѣхъ. Аще и подобает о невестественѣмъ тако сматрѣти, не мни вестелесное имѣти что от тѣлесныхъ – ни блескъ каковъ–любо, ни же образъ отиноуд, ни тяжесть пакы в себѣ, ни же сличье, ни же на трое расстояние не непцоуѣ о нихъ, ни же количество прѣмѣни бо ся от сихъ. Но вѣждь точию се, яко едина каяждо добродѣтелью свѣтлѣется еже от своихъ трудовъ и потовъ добрыхъ, ихже сдѣ пожила есть, яко и предрекохъ тебѣ въ вторѣмъ словѣ, въ главизнѣ его седмѣй в конецъ. злобы же ради помрачается, – яко моудна, и неприлѣжна, и нерадива, и лѣнива, и слаба. Каяждо по преложению волею дѣлъ ради или честь избирает, или безчестье оубо: яко соуци самовластьна приносит, еже хощет. Также и телеса, которыяждо сице доуши. Соуцьство и зракъ никтоже от человекъ вѣсть, но – токмо тою Творецъ, Богъ, и Владыка.⁴³⁸

⁴³⁸ «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья. М.: Наука, 2008. С. 157-158. Греч. текст: Там же. С. 441-442.

Филипп Монотроп считает, что формы и виды конкретных людей приобретают в этом веке реальные акцидентальные различия, однако после воскресения формы людей станут онтологически одинаковыми; лишь дарованные свыше слава и честь – следствия дел и поступков – отличат одни души перед другими. «Посюстороннюю» разницу между людьми Филипп объясняет тем, что формы в нашу эпоху подвержены тлению, а в будущем – напротив, станут нетленны. В то же время, если богослов рассматривает формы в соответствии с их сущностью, он неизбежно придет к такому выводу: души людей в будущем и в этом веке идентичны как по форме, так по виду. Экстраполируя на бестелесные телесные качества, необходимо помнить, что в душа не имеет телесных свойств: ее сущность и форму в точности знает только Бог. В целом, душа и тело связаны друг с другом, изменчивы по добродетели и оба испытывают последствия совершенных поступков, – заключает книжник.

В сочинении Филиппа мы видим, как положения, упорядоченные в «Диалектике» Дамаскина, применяются для решения конкретной онтологической проблемы. Филипп сохраняет все те же самые богословско-философские установки: сущность, вид и формы тождественны, однако, вместе с тем, форма остается наиболее специфицированной разновидностью вида. Учитывая телесные и акцидентальные качества индивида, мы можем рассуждать о форме индивида (и, как следствие, об отличии форм одного человека от форм других), но если мы заключаем о форме как сущности, то конечно же, все члены этого, «психического» множества обладают одной и той же формой.

Этот извод гилеморфизма, насколько мы можем судить по древнерусским памятникам, не получил широкого распространения. Отчасти это можно объяснить тем, что термин *зракъ* приобрел у древнерусских книжников значение *видимого изображения* и *зримого предмета* вообще. Показательным примером является употребление этого слова Иосифом Волоцким; в его сочинении эстетическая коннотативность термина (также использовавшегося, наряду с другими лексемами,

в гилеморфических справках) проступает самым ярким образом. Волоцкий пишет: и ѿ вѣчнаго сего зрака вѣлѣваетъ оумъ нашъ и мысль къ Бжтвенномуу желанію и любви, не вещь чтѹще, но вѣи и зракъ красоты бжтвеннаго многаго изобразенїа⁴³⁹. Показательно, что А. Курбский и М. Оболенский в своем новом переводе с латыни сочинений Дамаскина – «Диалектики» и *Institutio elementaris ad dogmata* – предпочли использовать *образъ* вместо *зракъ* для передачи латинского термина *forma*⁴⁴⁰.

На рубеже XVI-XVII вв. в Киевской митрополии формируется третий «извод» гилеморфического языка, связанный с влиянием латинской схоластики постригентской эпохи⁴⁴¹, – и, прежде всего, с рецепцией восходящей к Петру Ломбардскому и Фоме Аквинскому схоластической доктрине таинств, обнаруживаемой в западнорусских сакраментологических сочинениях⁴⁴². В 40^{ые}-50^{ые} гг. XVII в. метафизика таинств, составляющая основу этой доктрины, была усвоена в Киевской митрополии, а затем стала проникать в Русское царство. Ее базовый трехчленный вариант включает следующие понятия: 1) *форма (forma)*, 2) *матерїа (materia)* и 3) *намѣренїе (intentio)*. Видимо, именно этим религиозно-литературным путем в русский язык попали философские латинизмы «материя» и «форма». Однако есть основания полагать, что рассматриваемая нами теория стала влиять на православную мысль еще раньше, в т. ч. и в самой Москве. В связи с этим стоит остановиться на памятнике, особо значимом для истории русской допетровской мысли – «Большом катехизисе» Зизания, привезенном автором в Москву в 1626 г. и напечатанном на Московском печатном дворе в 1627 г. Как известно, отпечатанный тираж в том же году был сожжен по велению патриарха Филарета, – из-за выявленных в тексте «отклонений» от московской богословской традиции.

⁴³⁹ Просветитель. С. 255.

⁴⁴⁰ См. рук. РГБ Ф. 256, № 193, л. 307 об.–308, 178 об.–179.

⁴⁴¹ Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция. С. 340-353.

⁴⁴² Миркович Г. Г. Спор о времени пресуществления св. даров. С. 31-53.

В «Катехизисе» нам предлагаются целых две схемы объяснения таинств, которые, по всей видимости, представляют собой две связанные версии схоластической теории таинства. Первая схема – трехчленная: таинство складывается из материи (видимаго вещества), формы (видотворенїа) и еще одного видотворения, или, как поясняет автор, причины (вины)⁴⁴³. Несложно увидеть здесь отголоски латинских теорий, связывающих друг с другом понятия материи, формы и намерения. Второй вариант схемы мы находим в толковании таинства Крещения – на сей раз, четырехчленный. Мне представляется, что элементы последней модели – не что иное, как четыре вида причин по Аристотелю: 1) вещь, т. е. материальная причина; 2) видъ, или видотворенїе, т.е. формальная причина; 3) винѸ и дѣйствика, т.е. действующая причина; 4) совершительное, т.е. целевая причина⁴⁴⁴. Работу этой схемы можно объяснить, опять же на примере Крещения: в роли материи выступает вода, формы – слова и действия совершающего таинства. Выполняющий таинство и действует, и совершает ритуал⁴⁴⁵.

«Катехизис» Зизания сохранился только в московском языковом изводе и отмечен работой справщиков Печатного двора. Однако мы считаем себя вправе предположить, что в московской редакции «Большого катехизиса» была отчасти сохранена авторская терминология теории таинств, – за тем исключением, что вместо термина видъ, как и в выполненных Курбским и Оболенским переводах сочинений Дамаскина, изначально использовался термин *вбразъ*⁴⁴⁶. С

⁴⁴³ Катехизис большой. Л. 309.

⁴⁴⁴ Там же. Л. 315-315 об.

⁴⁴⁵ Там же. Л. 315 об.-316. Могила, конечно же, прекрасно знал о соответствиях латинизмам в славянском языке и поэтому в своем снабженном богословскими статьями Требнике приводил следующие разъяснения: *Понеже Интенція, си есть, Намъренїе оумное сѣинническое...* (Евхологион албо молитвослов, или требник. К., 1646. С. 229,) *Ѡ матерїи си есть вещи...* (Там же. С. 235.) *Ѡ формѣ си есть Ѡ вбразѣ, или съвершенїи...* (Там же. С. 238.)

⁴⁴⁶ Любопытно, что в тексте, который обычно называют «Катехизисом 1600 г.» и представляющем собой полемический курс богословия (его автором, как правило, считают Зизания), дается очень похожее понимание таинства, как состоящего из «привлекающих» благодать действия (справа), слова Божьего и материального элемента (живиоуъ). Сама по себе тайна может пониматься как видимый знак (например, хлеб – как знак Плоти), а действия – как

латнизированной терминологией в Москве столкнулись при издании в 1649 г. «Собрания краткия науки об артикулах веры», т. е. «Малого катехизиса» Петра Могилы, ранее изданного в Киеве в 1646 г. Справщики приняли решение последовательно заменить латинизированную терминологию, особенно рельефно проступившую в разделах о таинствах, славянской (матеріа → вещь, форма → образъ)⁴⁴⁷. Последнее свидетельствует о том, что московские книжники воспринимали латинизмы как чужеродные, – в противовес понятийной паре вещь и образъ/видъ, являвшейся нормативной для московского философского языка. Представляемые «грекофилами» московские книжники (например, Евфимий Чудовский) и после церковной реформы длительное время отторгали латинскую терминологию, – даже несмотря на усилившееся влияние выходцев из Киевской митрополии⁴⁴⁸.

На фоне этой, далеко не полной историко-философской картины яснее проступает концепция Аввакума, чьи гилеморфические взгляды должны классифицироваться как относящиеся к первому изводу: они изложены на привычном для москвитов философском языке. Из словаря протопопа мы можем вывести сразу несколько ключевых гилеморфических утверждений автора: 1) форма есть общая сущность; 2) универсалии, т. е. сущности, природы и формы, реально существуют; 3) универсалии дают качественное бытие предмету; 4) ипостаси создаются через соединение универсалии и материи. Однако эти сведения, почерпнутые из второй части КО, не характеризуют гилеморфизм Аввакума исчерпывающим образом.

В первой части КО мы находим гораздо более любопытные и эксплицитные

подобие (омывающая вода крещения есть подобие очищающей благодати Божией). (Голубев С. Т. Южнорусский православный катехизис 1600 года // ЧИОНЛ. 1890. Кн. 4. Приложения. С. 48-49.)

⁴⁴⁷ Зобране короткой науки о артикулах веры Православнокатолицкой христианской. К., 1646. Л. 44 об., 54, 59-59 об.; Собрание краткия науки об артикулах веры. М., 1649. Л. 29 об., 35 об., 38 об.

⁴⁴⁸ Корзо М. А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого. С. 92-93.

рассуждения протопопопа, в которых он обращается к гилеморфической теории. С ее помощью он описывает природу и движение небесных тел, – в частности, солнца:

Да сіе солнце на тверди небеснѣй отъ вещи сложено, и въ лѣпоту бы ему надо бѣ место. Да однако кружитъ безъ мѣста⁴⁴⁹.

Конечно же, Аввакум должен был знать, что материально оформленные объекты занимают места, и что их движение представляет собой реализацию по отношению к месту определенной потенции⁴⁵⁰. Однако контекст фразы – рассуждение об отсутствии у «неограниченного» Бога местоположения – позволяет истолковать суждения протопопопа как метафорические: как некоторые объекты, вроде воды или светил, сложно представить «покоящимися» в каком-то одном месте, так и Бога нельзя привязать к какому-либо одному месту.

Особенно частотные обращения Аввакума обращается к учению о форме зафиксированы нами в споре с Феодором о смысле выражения «образ Божий». Для него «образ» в этом выражении означает именно форму:

Ѣгда образъ человекъ единъ Божій, Сыну же Отцу единъ образъ, и сущіе вся нужа боголѣпнѣ, явѣ же образу разумѣваему не во образѣ тѣлесне, но въ свойствѣ божественнѣ⁴⁵¹.

Иначе говоря, форма-образ указывает на свойство, а не на телесное отношение. Аввакум разъясняет эту мысль далее:

⁴⁴⁹ РИБ. Т. 39. Стб. 604.

⁴⁵⁰ Движеніе ѣ твореніе еже силою, по емѣже таково ѣ ... Зритса оубо в сѣществѣ, в колицѣмъ, в каковѣ, въ еже гдѣ вгланіа. В сѣществѣ оубо – бытїе и тлѣнїе: а въ еже колицѣмъ – растенїе и оубыванїе: в каковѣмъ же – измѣненїе: а въ еже гдѣ еже окрѣтѣ вносимо, еже оубо нарицается овнншенїе, и правое движенїе. (ВМЧ. Декабрь. Дни 1-5. Стб. 379, 380.) Греч. текст: Κίνησις ἐστὶν ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει, καθὸ τοιοῦτόν ἐστιν ... Θεωρεῖται οὖν ἐν τῇ οὐσίᾳ, ἐν τῷ ποσῶ, ἐν τῷ ποιῶ, ἐν τῇ ποῦ κατηγορίᾳ. Ἐν μὲν τῇ οὐσίᾳ γένεσις καὶ φθορά, ἐν δὲ τῷ ποσῶ αὐξήσις καὶ μείωσις, ἐν δὲ τῷ ποιῶ ἀλλοίωσις, ἐν δὲ τῇ ποῦ τὸ κύκλω φερόμενον, ὅπερ καλεῖται περιφορά, καὶ τὸ ἐπ' εὐθείας κινούμενον, ὅπερ λέγεται ἐπ' εὐθείας κίνησις. (*Dialectica* 62. 1; 62. 8-12.)

⁴⁵¹ Там же. Стб. 614.

А какъ ты помышляешь о зрацѣ томъ Божества? По чѣловѣку рцемъ. Такъ ли мнишь: зракъ, и очи, и уста, и уши, еже есть въ лице? Нѣсть такъ. Блаженъ есть помыслъ, но все сущіе образъ глаголется⁴⁵².

Здесь Аввакум использует, наряду с термином *вбразъ*, понятие *зракъ*, почерпнутое либо из «Диалектики», либо из «Диоптры». Возможно, в этом отрывке Аввакум отмечает телесность формы, т. е. ее внешнюю или эстетическую сторону. Однако, в целом, из цитаты явствует, что «образ» есть форма, коль скоро она указывает на всю сущность в целом, а не на тело или его отдельные части.

Теперь же обратимся к ряду фрагментов, до сих пор не привлечших внимание историков русской философии: в них Аввакум конкретизирует свое учение о форме, противопоставляя его приписываемому дьякону Феодору платонизму (!). Свою философскую атаку протопоп основывает на шестом Слове «Шестоднева» Иоанна экзарха. Для начала рассмотрим именно последний памятник.

В интересующем нас месте Иоанн вновь обращается к упомянутой выше ремесленной аналогии. На сей раз объектами рассмотрения выступают художник и скульптор. Свои художественные творения (*вбразы*) они создают из подручного материала. К примеру, скульптор отливает вначале отдельные части статуи из меди, и только затем собирает из них статую. Однако художник не может создавать цельные произведения как бездушные подобия чего-либо, если не представляет себе или не имеет перед собой некий их образ или образец (*вбразъ*)⁴⁵³. В отличие от художника творящий Бог, заявляет Экзарх, не нуждается в предсуществующих его креационному образцах (Иоанн называет их «первыми телами»)⁴⁵⁴. Интересно, что болгарский философ отмечает, что превратно философ Платон ошибался, неверно толкуя слова Моисея⁴⁵⁵ об образе и подобии. В трудах Платона «образ» якобы

⁴⁵² Там же. Стб. 616.

⁴⁵³ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанн экзарха Болгарского. С 595.

⁴⁵⁴ Там же.

⁴⁵⁵ Разумеется, Иоанн верил, что греческие философы заимствовали основные положения своей онтологии из библейского шестоднева Моисея.

превратился в многочисленные идеи (вселичѣа образы), сотворенные по подобию разумных существ и Творца. Но на самом деле, считает Иоанн, речь должна идти об образе как подобии Божества⁴⁵⁶; всякое же сущее Бог творит из материи, не созерцая качеств первых тел, Сам все оформляет и самостоятельно придает всему качества⁴⁵⁷. Поскольку Бог не нуждается в образце, он творит формы Сам и творит каждую вещь в соответствии с созданной формой (коегождо ихъ образы тѣхъ притоуча). Материя, подобно природам и родам, составлена единовременно (естьства вьса и роды състави); из этих онтологических единиц и возникают новые формы и подобия (образы и съличїа образова)⁴⁵⁸.

Будучи современными читателями, мы, разумеется, находим рассуждения Иоанна несколько противоречивыми, коль скоро нам очевидна разница между значениями «образа» и «формы» славянского слова *вбразъ*, – разница, которой не устанавливал древнерусский читатель XI-XVII вв. Иоанн экзарх же, переведивший *De Orthodoxa Fidei*, исходил из той посылки, что значение терминов «образ» и «форма» в определенном смысле совпадает, в чем можно убедиться при обращении к главе «О человеке». Переводя *εἰκών* и *σχῆμα*⁴⁵⁹ (*De Orthodoxa Fidei* 27, 17; 27, 45) как *вбразъ* и разрабатывая тем самым новое для старославянского языка терминологическое решение, он, вероятно, учитывал серьезные смысловые пересечения между этими терминами, – пересечения, которые мы не можем отбрасывать просто как запутанные или ошибочные (хоть в итоге и способствовавшие возникновению определенного рода путаницы)⁴⁶⁰.

Вернемся, однако, к пустозерскому спору. Аввакум уличает Феодора в платонизме: человеческая душа, согласно Феодору – буквальный

⁴⁵⁶ Там же.

⁴⁵⁷ Там же. С. 594.

⁴⁵⁸ Там же. С. 595.

⁴⁵⁹ Достаточно многозначный термин, который в данном контексте обозначает не форму вообще, но некую телесную, обладающую определенными чертами внешнюю форму.

⁴⁶⁰ ВМЧ. Дек. Дни 1-5. Стб. 198, 199.

трихотомистический образ Божий, в котором ум подобен Отцу, слово – Сыну, а дыхание – Св. Духу. Но в чем, по мнению протопопа, сокрыт мнимый плотинизм Феодора? По Аввакуму, тот соотносит бесконечную сущность Бога с конечным, тварным человеком⁴⁶¹. Неудивительно, что Аввакум выдвигает против оппонента именно это обвинение: как мы убедились выше, мыслитель был типичным гилеморфистом, – а значит, считал, что сходство одной сущности с другой предполагает обладание ими общими природными свойствами. Прилагая подобное отношение к человеку и Богу, книжник де-факто разрабатывает антропоморфистскую доктрину, которая, уверен протопоп, ложно учит о свойствах Бога (Он не может быть телесным)⁴⁶². Излагая эти взгляды, Аввакум ссылался, прежде всего, на «Шестоднев» Иоанна экзарха:

Да слыши еще не мои басни, но книга святаго Иоанна экзарха, день 6, лист 35: Рече Господь: сотворимъ человекъ по образу Нашему и подобію. Платонъ же именованія образного и подобнаго, якоже бы рещи, лѣпо не разумѣлъ. Якоже мысля, не по правдѣ есть написалъ, что и ты, Федоръ, изустныя басни безъ книгъ; тако и Платонъ, совративъ на великія образы, яже суть въ міръ семъ, вся сличія и видови–то, подобни суть разумнымъ сущіемъ сотворена. Также рещи самому–тому Творцу, тако ти злѣ сказа и устави: рече бо, благодатенъ есть Богъ, благодатну же никакоже, ни о комъ, николи же не пребываетъ зависть сего, кромѣ сый всего, аки паче восхотѣ подобно къ себѣ. Се бесѣдуетъ философъ Платонъ⁴⁶³.

По мнению Аввакума, доверяющего выкладкам Иоанна экзарха, именно Платон превратно истолковал цитату из первой книги Бытия, изменив «образ и подобие» в «великие» (у Иоанна экзарха – «многочисленные») и формы-образцы. Эти общие понятия он назвал, подобно сходствам, сотворенными и при этом совпадающими с умопостигаемыми объектами (а именно – с Богом и «первыми

⁴⁶¹ РИБ. Т. 39. Стб. 585.

⁴⁶² Там же. Стб. 611-612.

⁴⁶³ Там же. Стб. 610; Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 594-595.

тѣлами», т. е. «образцами» (перваа тѣлеса) Иоанна экзарха (схоже с *Тим.* 30а-31а)). Аввакум, однако, опускает упоминание о «первых тѣлах», цитируя объемный отрывок «Шестоднева».

Далее протопоп вновь прибегает к «Шестодневу»:

Слушайте съ Платономъ экзарховымъ глаголъ сице: азъ же по образу Божию и подобію⁴⁶⁴ прилагаю разумѣвати. Аще и по примѣреніи и коегождо иного Платонъ приложи всему⁴⁶⁵ быти подобно, аки нужно слово, не отмецѣу-ли? Все бо изведенное бытіе и сущное сотворенно добро-же зѣло и прозванно Творцемъ. По сему точію, еже просту быти еще же и еже, рече, сотвори доброе соприносущному своему Творцу и единому, по истиннѣ, и въ твердь и началное добро имуща, сїи тѣмъ же именемъ и подобіемъ зовутся. Но просто рекъ, а предѣла не сотворивъ, прославивъ. То тѣмъ неприятно естеству; сїи (т. е. Моисей) истинное слово показа⁴⁶⁶.

В далеком от оригинального текста «Тимея» пересказе Иоанна экзарха и Аввакума античный философ прилагает понятия «образ» и «подобие» к тварному, отличному от Божественного существу: так, «подобие» описывает простое бытие, сотворенное благим и уподобленным вечному и изначально благому Творцу. Хотя с т. з. христианского мыслителя это учение, скорее всего, следует считать верным, Аввакум использует этот отрывок против Феодора. В своем полемическом пылу протопоп категоричен: согласно мнению Феодора, заключает он, все тварное подобно своему Творцу.

Но как следует верно учить об «образе»-форме? Ответ на этот вопрос Аввакум вновь заимствует у Иоанна экзарха: Бог создал для всего сотворенного сущего свои собственные образы, т.е. формы:

⁴⁶⁴ Пропуск в тексте.

⁴⁶⁵ Дб.: семуу.

⁴⁶⁶ РИБ. Т. 39. Стб. 610-611.; Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 595.

Ну, Федоръ, съ Платономъ толкуйте экзарха! Глаголетъ: все бо изведенное бытіе и сущное сотворенно добро же зѣло, да не по образу Божию сущимъ, но просту сотвори, коегождо свой образъ устроилъ. А вы, гордоусы, далеко такъ сягаете. Душа, глаголете, сущіемъ по образу Божию⁴⁶⁷.

Эти формы, как можно понять из приведенного отрывка, не имеет с Богом никакой схожести и уподобленности – они не созданы по какому-либо образцу, а уже тем более по образу Бога. Соотнося эту цитату с другими рассуждениями Аввакума о форме, слова свой образъ следует понимать именно как указание на *видовую сущность*. Выражение же «Образ Божий», как это теперь очевидно для нас, Аввакум призывает понимать не в буквальном, «природном» смысле, а в переносном (об этом будет подробно сказано в следующей главе). В противном случае человек и Бог получают природное сходство друг с другом, – однако, по протопопу, никакого природного сходства между Божеством и тварью не может быть.

Итак, ознакомившись с этой полемикой, зададимся следующим вопросом: почему у Аввакума возникает не столько полемический, сколько метафизический интерес к учению о формах, используемому для описания устройства сущего? Кажется, истинные цели Аввакума лежат за пределами одного только спора с Феодором, да и сам дьякон никак не обращается к понятию «образа»-формы. Аввакум заимствует гилеморфическую концепцию из «Шестоднева» Иоанна экзарха, – причем в таком контексте, при котором она обращена против Платона, а значит, и против всей античной философии. В этой связи стоит вспомнить, что Аввакум полемизировал лично с Симеоном Полоцким, защитником и апологетом «внешней» философии, в этот период пустозерской полемики писавшим свой главный богословский и философский труд – «Венец веры»⁴⁶⁸. В главе «О

⁴⁶⁷ РИБ. Т. 39. Стб. 611; Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 595.

⁴⁶⁸ Корзо М. А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого. С. 13-14.

творении» этого сочинения помещен небольшой раздел, повествующий о видах (т. е. видовых универсалиях) и их неизменности с момента творения:

Сзда жъ Гдѣ вса виды, въ оныа перво началныа шесть днѣй. По нихъ же никоего нова вида творитъ и доселѣ, вса тогда созда. или в самѣхъ вещьхъ: или в подобїи ихъ: Или в сѣменной силѣ: К томѣ оуже ничесо же твора ново. И потомѣ глаголетса еже почи бгѣ в днѣ седмый. Почи во не ѿ дѣла и во самъ Гдѣ глѣтъ: Оцѣ мой досѣле дѣлаетъ, ꙗ азъ дѣлаю. Но ѿ творенїа новыхъ видовъ⁴⁶⁹.

Этот пассаж, как и весь раздел о творении в «Венце веры» – неоспоримое свидетельство роста интереса древнерусского мыслителя к философской проблематике⁴⁷⁰, а также дальнейшего усвоения гилеморфизма. Следует обратить внимание и на широкое распространение сочинений о категориях и схоластической метафизики таинств в XVII в., – явление, немаловажное в контексте рассмотренной нами проблемы. Быть может, обсуждение этих тем к тому времени уже стало нормативным при ведении богословских и философских дискуссий, – а значит, возможно, Аввакум не остался к ним непричастным.

Глава 4. Пустозерские споры

§ 1. Возникновение и ход споров

После окончательного размежевания со сторонниками реформ, закрепленного Большим Московским собором 1666-1667 гг., в старообрядческом лагере стали возникать разного рода споры, вызванные сложными обрядовыми, каноническими и политическими коллизиями в условиях постоянного преследования властей, – еще одного объекта полемики. Однако на раннем этапе истории старообрядческого движения, прежде возникновения жесткого внутреннего идеологического

⁴⁶⁹ РГБ, Ф. 218, № 320, Л. 25.

⁴⁷⁰ Не считая того факта, что в Киево-могилянській коллегіумі уже в 40^{бл}е гг. XVII в. професійно обговорювалася тема універсалій. (Симчич М. Проблема розрізненнї і універсалій у філософському курсі Інокентія Гізеля // Інокентій Гізель. Вибрані твори у 3-х томах. Т. 3. К., Львов: Видавництво «Свічадо», 2011. С. 96-101.)

разграничения среди бесспорно авторитетных первоучителей, в Пустозерске произошел конфликт, спровоцированный обрядово-вероисповедальными вопросами; последний быстро перерос в споры о главных и частных проблемах христианского богословия и философии. Эти споры известны в науке как «пустозерские споры».

Основные сведения, позволяющие нам реконструировать хронологию споров, их содержание и позиции участников, известны как из сочинений Аввакума (КО, «Книга бесед» и отдельные письма), так и из «Послания сыну Максиму» (далее – «Послание») дьякона Феодора. Последнее, а точнее первая из трех его частей, имеет для исследователей исключительную ценность, поскольку Феодор излагает в «Послании» не только свои взгляды (разумеется, в сравнении с учениями Аввакума, Епифания и Лазаря), но и те взгляды своих оппонентов, которые не известны нам по каким-либо иным источникам. «Послание» также содержит ценные исторические сведения о спорах: Феодор сообщает данные о ходе и обстоятельствах, бытовую обстановку, в которой она проходила, и причины, по которым началась распря первых расколоучителей.

Стоит, однако, отметить, что «Послание» не было первым направленным против Аввакума сочинением Феодора. Ранее Феодор составил произведение, известное по упоминанию в КО под названием *тетратки*⁴⁷¹; сам же Феодор в «Послании» говорит о некоей своей книжице⁴⁷². Спор не просто велся на повышенных тонах, но даже перерос в перепалки и сопровождался физическим насилием, откровенно недружественными актами со стороны протопопа, – неудивительно, что первое сочинение дьякона до нас не дошло. Феодор рассказывает, что Аввакум подговорил пустозерскую охрану с помощью обмана выкрасть у дьякона «тетратки»⁴⁷³. Получив их, Аввакум выдрал нужные ему листы

⁴⁷¹ РИБ. Т. 39. Стб 584.

⁴⁷² *Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 147.

⁴⁷³ Там же. С. 147-148.

из рукописи и разослал их своим корреспондентам как свидетельство вероучительных «неправд» Феодора⁴⁷⁴, а затем сжег труд оппонента. Как полагает издательница и исследовательница памятника Л. В. Титова, Феодор написал свое второе сочинение, «Послание», в 1678-1679 гг. и тайно разослал его своим сторонникам, дабы Аввакум не имел возможности тем или иным способом уничтожить новое произведение⁴⁷⁵. Когда весть о рассылке «Послания» достигла протопопа, тот, по всей видимости, был серьезно разгневан. Скорее всего, именно факт отсылки «Послания» (а точнее – его первой части, где Феодор критикует Аввакума), побудил протопопа приступить к работе над КО⁴⁷⁶.

Первая часть «Послания» призвана была оправдать Феодора в глазах паствы от нападков и обвинений его оппонента. Поэтому дьякон весьма обстоятельно, подробно и стилистически нейтрально излагает ход полемики, ее причины и мнения оппонентов. Мыслитель стремился к воссозданию такой картины событий, в которой его фигура выглядела для читателя правой и несправедливо пострадавшей. Выводя, таким образом контекст, Феодор чрезвычайно добросовестно подошел к делу: обстоятельность сведений, отсутствие экспрессивных выпадов против Аввакума (Феодор даже в определенной мере пытается его оправдать и объяснить причины его поведения), скорее всего, оказалась крайне убедительной в глаза паствы и последующих читателей, – что отразилось, конечно же, и на ходе керженских споров.

⁴⁷⁴ Там же.

⁴⁷⁵ О том, что Феодор это прекрасно понимал, свидетельствуют его собственные слова из «Послания»: Да писал ты, чадо мое Максиме, ко мне, глаголя: давай-де, батюшко, грамотки своя Аввакуму, и он-де к нам пришет, он-де и о тебе нам возвещает о всем истинно, а не ложно. И аще он вам праведно скажет о всем, праведный Христос Бог спасет его! А о сем всем возвещал ли он вам, еже что zde писано моею рукою в четырех тетратех, или ни? И аще он не возвестил вам, ино аз сказах вам сам отчасти веру и исповедание свое; и еже что бысть какое присещение от Господа или откровение мне, грешному, от Божия Матери и заступление ея; и брань и прение мое со клеветы моими за что; и то сказах вам воистинну чистою совестью. А в чюжих баснях, дитятко милое, всяко бывает. А у кого с кем и брани не бывало, а у кого с кем распря есть, тамо не скоро вери, чадо, всякому слову. Писано есть: «Всяк человек ложь». Егда же узриши моя рука писание, тогда же уже несумненно тому вери. (Там же. С. 150.)

⁴⁷⁶ Там же. С. 12-13.

Попробуем восстановить ход дискуссии. Спор начался еще до пустозерской казни – в 1669 г.⁴⁷⁷ По словам Феодора, причиной конфликта учителя и ученика стало обсуждение канона Троице, печатавшегося в Псалтыри с Восследованием. Текст этого канона по-разному приводился в разных изданиях Псалтыри. Так, Псалтырь, изданная при патриархе Иоасафе, давала следующий текст первой песни:

пресуцный еди́не Господи и трисия́нне образы, в тождестве зрака сый...

В то же время, шестая песнь того же канона заявлена в издании Иоасафа следующим образом:

в тя вселися, Приснодево, яве Содержитель и Господь всех и еди́ну трисия́нну зраку Божества человчески покланятися научи.

Именно этим изданием располагал Аввакум. Феодор же указал протопопу на терминологическое противоречие: в одном стихе значится, что зракъ и вбразъ трех ипостасей еди́н, а в другом указывается на три образа Троицы. При этом другое издание того же текста первой песни дает следующий вариант, в котором термин «образы» заменен на «лица»:

Пресуцный еди́не, Господи, и трисия́нный лица, в тождестве зрака сый⁴⁷⁸...

Наконец, Феодор пишет, что в его библиотеке имелись изданные при патриархе Иосифе Учебная Псалтырь и «Малый катехизис» Могилы. В эти издания московскими справщиками были включены «Символ веры» пс.-Афанасия Александрийского и статья о богословских терминах пс.-Кирилла

⁴⁷⁷ Там же. С. 141; *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в Расколе в XVII веке. С. 216.

⁴⁷⁸ Приведем греч. текст: Ὁ ὑπερούσιος μόνος καὶ τριλάμπης, χαρακτήρσι Κύριος, ἐν Θεότητι μιᾶ... В обеих редакциях перевод очень далек от оригинала, в котором к тому же не очень ясно как удачно перевести греч. χᾱρᾱκῆρ. Феодору была известна и киевская редакция перевода, которую он упоминает в «Послании» (именно она более других близка оригиналу): Пресуцный еди́не и трисия́нный начертаньми Господи, в том же Божестве сый. (*Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 145.)

Александрийского и пс.-Максима Исповедника. Авторы упомянутых сочинений, замечает Феодор, настаивали на «единообразности» Троицы⁴⁷⁹.

Этими примерами Феодор пытался убедить Аввакума в том, что следует исповедывать один «образ» в Троице; Аввакум же не соглашался, ибо свою Псалтырь правее всех тех книг называл. В 1669 г. протопоп не стал спорить с Феодором, но после пустозерской казни 14 апреля 1670 г. (Феодору, Лазарю и Епифанию было вторично отрублены поврежденные 25 февраля 1668 г. руки и языки), споры вспыхнули вновь, – как по старым, так и по новым темам; также в эти споры вовлеклись Лазарь с Епифанием⁴⁸⁰. Основанием для споров, как и в первый раз, послужили разночтения в текстах церковных песнопений разных изданий, в особенности же – стих из канона Пятидесятницы Иоасафовского издания Триоди Цветной, названный Феодором опиской:

Поклоняемся Троице трисущней единой...

Аввакум, в свою очередь, принялся отстаивать это чтение, – даже несмотря на то, что Феодор указал ему на исправление, приведенное в издании патриарха Иосифа. Паства самого Аввакума, по сообщению Феодора, пребывала в смятении от иоасафовской редакции, содержащей следующие слова:

Поклоняемся трием во едином существе⁴⁸¹...

Феодор, в целом, настаивал на том, что дониконовские книги также содержали ошибки, связанные с описками; их он отличал от преднамеренного изменения обрядов, текстов и догматов⁴⁸². Но Аввакуму даже эти ошибки и описки, как и другие аспекты дореформенной религиозной жизни, представлялись святыми и

⁴⁷⁹ Там же. С. 141. Феодор, скорее всего, ссылается на Псалтирь 1649 г. издания. Правда, во вступительных статьях Псалтири об одном «образе» говорится только в статье, приписанной Максиму Исповеднику. (Псалтирь. М., 1649. Л. 6 об., 9 об) Аналогичные статьи присутствуют и во вступительном добавлении к «Малому катехизису» Могилы (Собрание краткия науки об артикулах веры. М., 1649. Л. 6 об., 8 об.) В обоих случаях указание на единый «образ» содержится только в статье Максима Исповедника.

⁴⁸⁰ *Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 141-142.

⁴⁸¹ Там же. С. 142.

⁴⁸² Там же. С. 145.

неприкосновенными. Поскольку протопопу необходимо было еще и убедить своих оппонентов в смысловой допустимости таких терминологических вариантов, он попытался объяснить их методами высокого богословия, – и именно эти его теоретические построения представляют интерес для историка идей.

Споры дошли до своего апогея в 1672-1673 гг., когда Аввакум, в конце концов, предал Феодора анафеме и отлучил его от других пустозерцев, о чем сам же сообщил в письме Ф. П. Морозовой, Е. П. Урусовой и М. Г. Даниловой (письмо приложено к «Книге бесед» протопопы)⁴⁸³. Повергнутый в страшное уныние и депрессию, переживший несколько видений и упрекаемый паствой⁴⁸⁴, Феодор нашел в себе силы сначала написать «книжицу», а затем, после уничтожения последней, составил первую часть «Послания», реабилитировавшую его в глазах старообрядцев в продолжение пустозерских споров 1678 г. Реакция Аввакума на рассылку «Послания» не заставила себя ждать и была зафиксирована не только в КО, но и письме «чадам церковным» того же периода, целиком посвященном фигуре дьякона Феодора. В нем Аввакум сетует, что их распря длится целых десять лет, и что он повторяет свою анафему на своего духовного сына за то, что тот написал и разослал «книги блядивая» и «письма подметныя»⁴⁸⁵. Аввакум был особенно возмущен тем, что Феодор смог убедить в своей правоте старца Епифания (видимо, этот конфликт был актуален на момент отправки письма), хотя в итоге протопоп и словецкий старец помирились⁴⁸⁶. О крайнем неприятии Аввакумом сложившейся ситуации красноречиво свидетельствует сон, о котором протопоп поведал своим корреспондентам. В нем он увидел Феодора, стоявшего на холме вместе с животными, немцами и татарами. Когда протопоп подошел к холму к

⁴⁸³ Житие протопопы Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. С. 211.

⁴⁸⁴ Для характеристики эмоционального состояния автора приведем весьма показательное его размышление о сложившейся в ту эпоху ситуации: *Что се, Господи, будет? Тамю, на Москве, клятвы вси власти налагают на мя за старую веру и на прочих верных, и зде у нас между собою стали клятвы, и свои друзи мене проклинают за несогласие с ними в вере же, во многих догматах, болши и никониянских! (Титова Л. В. Послание сыну Максиму. С. 129.)*

⁴⁸⁵ Житие протопопы Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. С. 257-258.

⁴⁸⁶ Там же. С. 258.

Феодору, он на меня почал сцать. На ноги мои мокрота та пловет. А се ноги мои стали гореть, зело больно горят, а я кричу: «господи, согреших, прости мя окаяннаго!» Да не во сне уже, обудяся, горят. А некто, стоя, говорит мне: «то тебе за ходьбу!» Я молюся, ано не слушает, жгут ноги. Да он же, стоящей, рече: «Вот еще за безумие твое в прибавку!» Да ну ж меня мучить, душишь и ломать. Лишь по обращении к Господу и проклинании Феодора видение покинуло протопопа⁴⁸⁷. Споры окончательно прекратятся только 24 апреля 1682 г. – в день сожжения в срубе всех четверых узников.

Перейдем, тем временем, к проблемам, обсуждавшимся в продолжение пустозерского спора. Сам Аввакум подробно повествует о своих расхождениях с Феодором в восьмой беседе «Книги бесед», формулируя против оппонента целый ряд обвинений. Восмая беседа КО – пожалуй, самое раннее и относительно полное свидетельство о содержании раннестарообрядческой полемики. Во-первых, протопоп уличал Феодора в триадологической (в «слиянии лиц») и, одновременно с тем, «антропоморфитской» ересях:

Есть обрѣтаются нѣкоторые гады, изъ чрева своего гадятъ по челоувѣкообразію быти Бога, неслитенъ единъ образъ, и единосіятеленъ, Сына же и Духа внутрь Отца злѣ глаголютъ быти безобразныхъ⁴⁸⁸.

Во-вторых, протопоп заключает, что Божество должно описываться в силу Его «схождения», а не непостижимости:

Да тѣже несогласныя уста гадятъ: то пишется по схожденію, а я-де глаголю по непостиженію⁴⁸⁹.

В-третьих, Аввакум указывает и на христологические расхождения со своим духовным сыном:

⁴⁸⁷ Там же. С. 258-259.

⁴⁸⁸ РИБ. Т. 39. Стб. 339.

⁴⁸⁹ Там же. Стб. 340.

Да и инья неподобныя догматы тѣже гадятъ: бутто Христосъ по востаніи изъ гроба не бысть тѣломъ ооженымъ з душою во адѣ, но прежде-де тридневнаго востанія отъ креста-де взялъ діаволъ душу Христову и несе во адъ, и бывше-де во адѣ душа Христова три дни, изведе Адама и вся праведники, и приде к тѣлу, и воскресе Христосъ, явися женамъ и ученикамъ⁴⁹⁰.

Наконец, если верить Аввакуму, Феодор развивал наивное учение о зачатии Христа во чреве Марии:

Много гадятъ уста тѣ и иные душепагубныя бездушніи. О зачатіи Христовѣ глаголетъ: умомъ-де Христосъ в дѣвную вниде, и неизреченно вокомъ изыде⁴⁹¹.

Как уже было отмечено выше, сведения, приведенные Феодором в «Послании», более подробны и систематичны чем справки Аввакума⁴⁹². Благодаря им мы можем последовательно изложить все вопросы и предметы споров (с оговоркой на то, что это подано в интерпретации Феодора) в виде списка из 11 пунктов, представляющих собой список «заблуждений» Аввакума (а в в нескольких пунктах – и Лазаря):

- 1) Аввакум и Лазарь считали, будто Троица сидит на трех престолах; что она «трибожна» и «трисушна», одновременно имеет три лица;
- 2) Христос сидит на четвертом престоле и онтологически отличен от Сына;
- 3) Воплощение Христа произошло посредством благодати и силы, поскольку Божественная природа не может сойти с неба (связано с п. 2);
- 4) В Пятидесятницу Св. Дух сошел на апостолов силой и благодатью (см. п. 3);
- 5) Троица, а значит и Бог, ограничена местом;
- 6) Аввакум учил, будто Христос сошел в ад телом, а не только душой;

⁴⁹⁰ Там же. Стб. 341.

⁴⁹¹ Там же. Стб. 344.

⁴⁹² *Титова Л. В.* Послание сыну Максиму. С. 129-130, 140-141, 143-144.

7) Воскрешение Христа из гроба Аввакум называл «восстанием», а возвращение из ада – «воскресением»;

8) Аввакум и Лазарь полагали, будто хлеб и вино прелагаются в Плоть и Кровь Христа в начале проскомидии;

9) Петр является основанием церкви, а не Христа;

10) Ангелы телесны и, в буквальном смысле слова, обладают материальными образами (равно как и человеческие души);

11) Человеческая душа не является образом Троицы.

При внимательном чтении этих «обвинительных» пунктов может сложиться ощущение, что они в определенной степени являются, с одной стороны, повторением споров первой половины XVII в.⁴⁹³, а с другой – развитием традиционных для древнерусской мысли полемических тем (образ Божий, природа и образность ангелов), что свидетельствует о тематической замкнутости пустозерцев в рамках московского богословско-философского дискурса.

Напомним, что причиной споров в Пустозерске обычно становились редакционные разночтения тех или иных песнопений или стихов; однако любопытен и тот факт, что претензии к этим текстам возникали ранее, – в частности, во время sprawy Дионисия Радонежского. В своей челобитной боярину Б. Л. Салтыкову Арсений Глухой, участвовавший в этой справе как сотрудник Дионисия, описывает одну из тех «ошибок», что обсуждалась пустозерцами:

Есть-же, государь, и иния описи въ печатныхъ книгахъ несогласны православно. Въ треди цвѣтной, въ среду четвертый недѣли, въ канонѣ троичевъ въ шестой пѣсни три существа во святой Троицѣ сказуетъ, Ариевоу ереси способствует⁴⁹⁴.

⁴⁹³ Природа огненных языков, в виде которых Св. Дух сошел в день Пятидесятницы, послужила предметом оживленных споров. Поводом для их возникновения стало удаление прилога «и огнем» из Требника в 1618-1619 гг. См. *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. С. 38-44. Вопрос о схождении Христа в ад поднимался при исправлении стиха *Во гробѣ плотски, во адѣ же с душой справщиками* Дионисия Радонежского, а позднее – на прениях с Зизанием. (*Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. С. 519.)

⁴⁹⁴ *Скворцов Д. И.* Дионисий Зобнинский. С. 431.

Как уже было отмечено выше, попытки Аввакума оспорить критические суждения Феодора привели к тому, что его воззрения были отвергнуты большинством старообрядцев, а сам он получил ересиологические ярлыки «тритеита» и «несторианина».

Теперь же нам следует обратиться к созданным в связи с полемикой с Феодором текстам Аввакума и рассмотреть их, по возможности, беспристрастно на предмет реального религиозно-богословского содержания и соответствия укорам дьякона⁴⁹⁵.

§ 2. Природа Божества

Пolemика о природе Божества в Пустозерске составляет самую сердцевину спора. Лишь взглянув на доводы стороны сквозь призму проблемы соотношения природы Бога и его действий, исследователь сможет в полной мере понять, в чем и как именно разошлись союзники по другим религиозно-философским вопросам.

Аввакум развивает свои представления о природе Божества, Его действиях и свойствах в нескольких своих сочинениях, – в первую очередь, в КО, где в полемике с Феодором он должен был уточнить и объяснить основные положения своей теологии Божественной сущности. Тем не менее Аввакум сильно отягощает наши усилия, поскольку его суждения Аввакума по этой теме разбросаны не только по всему тексту КО, но и по другим сочинениям, которые мы должны тщательно здесь собрать и проанализировать. Некоторые аспекты его учения мы узнаём только в тексте выписок из КО. Условно выделим три главные темы, обсуждаемые Феодором и Аввакумом в контексте полемики о природе Божества: 1) непостижимость Бога; 2) сила Бога; 3) соотношение категории места с природой Бога и «неподвижность» божественных свойств.

⁴⁹⁵ Я не рассматриваю в исследовании пп. 8 и 9 по причине их крайней богословской специфичности. О них см.: *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в Расколе в XVII веке. С. 232-233. Известно также, что Аввакум и Феодор расходились в вопросе о т. н. «петровом кресте». Этот вопрос я тоже не рассматриваю. О нем см.: Там же. С.195-199.

Для начала обобщим базовые представления Аввакума о Боге. В «Книге бесед» мыслитель, ссылаясь на Златоуста, Афанасия Александрийского, св. Митрофана и Максима Исповедника⁴⁹⁶, полагает сущность Бога простой, не имеющей сложности, неограниченной и непредставимой (неображено), – а значит и непостижимой⁴⁹⁷. Из дефиниции КО мы также узнаем, что Бог не ограничивается и не «связывается» материальным местом (не сидит и не стоит), но пребывает в вечном движении⁴⁹⁸.

За этими дефинициями скрыт определенный полемический контекст, ради которого они именно таким образом формулировались протопопом. Здесь мы переходим к изучению конкретных положений пустозерской полемики о Божественной природе и начинаем его сразу с третьего вопроса, – основания двух оставшихся.

Как соотносятся сущность Бога и место? Именно эта проблема обуславливает возникновение в учениях пустозерцев более детализированных теологом о соотношении природы Бога с его действиями. Для Аввакума проблема применения категории места по отношению к Богу была важна и вне пустозерских споров, коль скоро он был вынужден критиковать в «Снискании» следующие рассуждения, почерпнутые из апокрифической «Беседы трех святителей»:

в ѿномъ писани пишѣ, вопро̑ василиѣ сицевъ, гдѣ бѣ бгъ егда не бѣ свѣтъ. а григоріи быто̑ то̑ковѣ сице. еѣ на нѣси три камары. тамо бытъ в тѣхъ камарѣ, ѿць і снъ і дхъ стый⁴⁹⁹.

Аввакум отвечает: Бог не может быть объемлем местом, ибо Его свойства указывают как на непостижимость и нематериальность, так и на всеприсутствие со всезнанием. Своей силой и желанием Он может творить что угодно и в каком угодно месте: Бог непотоянѣ... во единѣ мѣте, т. е. не может быть связан с каким-либо

⁴⁹⁶ Имеются в виду уже указанные вступительные статьи из московского издания «Малого катехизиса» Петра Могилы.

⁴⁹⁷ РИБ. Т. 39. Стб. 340.

⁴⁹⁸ Там же. Стб. 631.

⁴⁹⁹ Пустозерский сборник. Л. 131 об., с. 92.

местоположением. Наоборот, Бог всеобъятен, т. е. все творение «содержится» в Нем, а Он сам – присутствует всюду в твари⁵⁰⁰. Если учитывать контекст других Аввакумовых сочинений, станет понятным, что божественное всеприсутствие затрагивает не непостижимую Сущность, а действие и силу, которые принадлежат Божеству и ничем не ограничиваются.

Решительно не мог согласиться протопоп с представлением Феодора о существе Бога⁵⁰¹. Сущность Божия по Аввакуму – вещь самобытна (достаточно распространенное определение сущности, встречаемое во множестве памятников, – например, в «Диалектике» (*Dialectica* 4. 62-63⁵⁰²) или в сочинениях Максима Грека⁵⁰³), т. е. нечто, существующее само по себе, непричастуемым и недоступным образом. Бог, учит мыслитель, везде присутствует и всегда действует Своим действием, а не сущностью; Божество всегда активно и не ограничивается местом при реализации своей воли о каком-либо действовании: Божество непостоянно глаголется, яко ни возлежитъ, ни съдитъ, ни мѣста требуетъ. Из того, что Бог по природе прост и не имеет какой-либо сложности, согласно Аввакуму, следует, что Он не ограничивается местом, связанным с изменением, множественностью и началом бытия. Он – везде, всюду присутствует, все знает и все слышит. Но все перечисленное суть Его *действия*, ибо Аввакум четко выделяет, наряду с действиями, и самостоятельную существующую и недоступную кому-либо сущность⁵⁰⁴. Эта сущность обитает в неприступном свете, к которому нельзя применить вообще какие бы то ни было чувственные имена или образы⁵⁰⁵.

Если Аввакум строго разграничивал недоступную сущность Бога и его вездеприсутствующие действия, охватывающие все места мира и всю тварь, то

⁵⁰⁰ Пустозерский сборник. Л. 131 об.-132, с. 93.

⁵⁰¹ РИБ. Т. 39. Стб. 579-580.

⁵⁰² ВМЧ. Декабрь. Дни 1-5. Стб. 312.

⁵⁰³ *Преподобный Максим Грек*. Сочинения. Т. 2. С. 140.

⁵⁰⁴ РИБ. Т. 39. Стб. 604.

⁵⁰⁵ Там же. Стб. 605.

Феодор мыслил соотношение сущности и действия совсем иначе. Дьякон, хоть и считал сущность Бога непостижимой, неизменно рассматривал ее вкупе с ее же действиями и качествами. Именно поэтому у Феодора вырисовывается философская схема, обратная той, что представлена у Аввакума, и согласно которой сущность Бога не может быть охвачена местом,⁵⁰⁶ – напротив, она сама все охватывает и везде сущностно и невидимо присутствует⁵⁰⁷:

Не обымается местом Бог, необымен бо есть и невместим всей твари, но везде сый Отец, везде сый Сын, везде сый и Дух Святыи невидимо и непостижимо всякому созданному уму⁵⁰⁸.

Или более кратко:

Существом же везде бывает Бог, и есть невидимо то и непостижимо всем ... Бог же един везде существом⁵⁰⁹.

Из-за разницы в постулируемых онтологических схемах Божественного, между пустозерцами возникло недопонимание: поскольку Феодор был уверен, что Божество присутствует везде и всюду вместе со Своими действиями, качествами и необъятной Сущностью, ему казалось, будто Аввакум «локализует» Бога на небе или на престолах⁵¹⁰. Впрочем, проблема локализации Бога на престолах нуждается в пояснении. В «Снискании» Аввакум, выступая против ответов в «Беседе трех святителей», отмечает: Бог, если читать Писание, буквально являлся не в «камарах», а на престоле⁵¹¹. Но сам Аввакум понимал престол далеко не как материальное сущее; так, КО он отмечал, что престолы суть херувимы, на которых восседает Бог. Этот образ зафиксирован, считает протопоп, в «канонических»

⁵⁰⁶ *Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 132.

⁵⁰⁷ Феодор, скорее всего, мог сослаться на слова на Максима Грека, которого, в данном случае, понимал крайне буквалистски (на деле же Максим строго различал сущность, действия и имена): Неописуемое бо у священных богословцовъ и внѣшнихъ философъ глаголется, еже есть невмѣстимо, ни объёмлемо, ни опрѣдѣляемо вмѣстѣ за безмѣрное величество существа и естества Своего. (*Преподобный Максим Грек.* Сочинения. Т. 2. С. 139.)

⁵⁰⁸ *Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 132.

⁵⁰⁹ Там же. С. 136, 137.

⁵¹⁰ Там же. С. 137.

⁵¹¹ Пустозерский сборник. Л. 135 об., с. 95.

теофаниях; кроме того, херувимы пребывают рядом с самым неприступным светом, – из чего следует, что они более других существ близки по причастованию и знанию к сущности Всевышнего⁵¹².

С упомянутой выше проблематикой связан и такой частный пункт споров, как вопрос о неподвижности Божества, – или, если говорить точнее, о неподвижности Его сущности. Эти споры были напрямую связаны не только с христологией, но и с вопросом о сошествии в Пятидесятницу Св. Духа. Можно сформулировать данную проблему другими словами: присутствует ли в ипостасях и сущности Бога *движение*? К сожалению, нам неизвестны подробные ответы Аввакума на эти вопросы, поскольку необходимая нам для подобного рода реконструкции часть КО не сохранилась. Но мы знаем, что пустозерцы активно спорили об известной цитате из 39 Слова Григория Богослова (*Or.* 39. 348С):

Да еще приводят Григория Богослова Слово о не самошествовании самого Святаго Духа существом, еже глаголет, яко Дух Святыи свойство недвижимо имать и непоступно, такоде и Сын Божий. И мнят они ложно в разуме своем о том Слове Григориеве, чают лежаща или сядяща Духа Святаго на небеси во едином месте, и не подвизающася, и не поступающа с места своего никуда никогда⁵¹³.

Речь идет о 39 Слове Григория Богослова, в котором святитель связывает идиомы (особые, личные свойства) с уникальными свойствами ипостасей, отличными от природных свойств:

своиство бо непоступно: како ли своиство прѣбываетъ постжапа и прѣпадаа⁵¹⁴

Никита Ираклийский, комментируя этот отрывок, объясняет, что в нем речь идет одновременно и про общее свойство, относящееся к сущности и переходящее

⁵¹² РИБ. Т. 39. Стб. 603. Коль скоро для Аввакума престол – это восседание на херувимах, я не могу согласиться с заключением О.В. Чумичевой о том, что учение протопопа о престолах отмечено противоречием. (Чумичева О. В. Иконный образ в видениях Елеазара Анзерского. С. 250.)

⁵¹³ Титова Л. В. Послание дьякона Феодора... С. 137.

⁵¹⁴ Бруни А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. С. 142.

на три ее ипостаси, и про уникальные, принадлежащие отдельным ипостасям идиоматические свойства. Здесь, конечно же, комментатор анализирует формальные внутрибожественные отношения:

И пребывает, Ѡцѣ Ѡцѣ. и снѣ снѣ. и дхѣ дхѣ. коеждѣ бо трю съставѣ свойство, особно. сщцство же єдино и бжтво. сжгоубо же се, по сщцствѣ оубв и по съставѣ. по сщцствоу бо свойства обрѣтаѣ и подвижна на три съставы. не създанно, и съпрнсоуцно, и всецело. съставѣ неподвижно быти вѣроуѣ. не роженѣ, рожен, исходенѣ⁵¹⁵.

Эта формула, постулирующая независимость движения от свойства Божественной ипостаси, была хорошо известна древнерусским книжникам. Со ссылкой на нее Иосиф Волоцкий формулировал стандартный для восточнохристианской философии онтологический тезис о раздельности лиц в Троице при сохранении единой природы⁵¹⁶. Понятие такой идиомы было тождественно понятию ипостаси-«состава», и потому напрямую связывалось с уникальными отличительными особенностями самих ипостасей (Отец-нерожденность, Сын-рожденность, Св. Дух-исхождение)⁵¹⁷. Что же имел в виду Аввакум, обращаясь к этой формуле? По всей видимости, мыслитель буквалистски рассматривал недвижимость как свойство, тождественное свойству неизменности, и приписывал его не только ипостасям, но и природе. Как следствие, природа, согласно протопопу, непричастуема и недоступна для тварей, – и поэтому Аввакум перенес свойство всеприсутствия на действие и силу Бога. Он также применял эту неподвижность и неизменность к ипостасям, как принадлежащим сущности и получающим от нее бытие. Исходя из последнего, Аввакум «перевел» на свой онтологический язык богословскую интерпретацию событий Воплощения и Сошествия Св. Духа на апостолов, о чем нам сообщает Феодор:

⁵¹⁵ РГБ, Ф. 98, № 200, л. 419.

⁵¹⁶ Просветитель. С. 57-58.

⁵¹⁷ Шпаковский М. В. Триадология Иосифа Волоцкого. С. 58-59.

И того ради Сына Божия Иисуса Христа начаша проста человека исповедовати в воплощении от Девы, не глаголюще в нем самого существа быти Божия, но изливание некое благодатныя силы от Сыновни ипостаси. Потому же и сошествия Святаго Духа самого существенно не хотят исповедовати в Пятдесятницу, еже бысть по вознесении Христове ко апостолом⁵¹⁸.

Сам дьякон понимает неподвижность свойства совершенно иначе:

... понеже не по-человечески ходит, ниже по-ангельски, от места до места, зане Бог есть и Зиждитель, а не тварь, и творит вся и деет мысленне, и споспешествует Отцу и Сыну, и равно во всем, неотлучне от Отца исходит посылаем, якоже и Сын присно с ним есть, везде бо сый, и вся исполняет купно, а от Отца и Сына никогда не отдвизается, ни поступает местом, ни оттекает от него истощанием и не отсекается хождением своим никако же, яко река от моря и яко луча от солнца⁵¹⁹.

Феодор полагает, что свойство неподвижности сохраняет невыразимое единство Ипостасей Троицы в Божественной природе и в их существенном вездеприсутствии. Таким образом, и Феодор, и Аввакум связывают, пускай и в несколько разном смысле, неподвижность свойств с общей сущностью в Троице, хотя сам термин применяется в церковной терминологии, как уже было сказано выше, к особым действиям и свойствам самих ипостасей относительно друг к другу⁵²⁰.

Но что такое Божественная сила, о которой учит Аввакум? Аввакум говорит, что сила Бога соединена с Его желанием (хотѣніе). Будучи количественно и качественно единой, эта сила-желание Божества показывает нам, что Бог действует не как люди, — посредством многих трудов, во времени, — но посредством

⁵¹⁸ *Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 137.

⁵¹⁹ Там же. С. 138.

⁵²⁰ Об использовании понятия «идиома» в богословии каппадокийцев, сформулировавших классическую тринитарную онтологию, см.: *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy. Edinburg: T&T Clark, 1988. 318-381. P. 691-693, 708-709, 723-726.

мгновенно-творящей силы, ибо желание Бога тождественно Его силе. Если Бог захочет сотворить какой-либо объект, последний тотчас же появится ⁵²¹. Любопытно, что формулировка, отождествляющая силу и желание в Боге, заимствована мыслителем из Пролога «Шестоднева» Иоанна экзарха, чей текст, в свою очередь, основан на «Врачевании еллинских мнений» Феодорита Кирского:

КО	«Шестоднев» Иоанна экзарха
вз существѣ Его ко хотѣнію Ему припряжена сила; что восхочетъ, то и сотворитъ... ⁵²²	а бгѣ творѣцю все мощно иже хощетъ. хотеніе бо бгѣио сила припряжена. да елико хощетъ творити... ⁵²³

Слова Аввакума из другого места КО также обнаруживают близость к Прологу

«Шестоднева»:

КО	«Шестоднев» Иоанна экзарха
И ты разумѣй: не трудился Онъ, сія дѣлавъ, восхотѣлъ-такъ и бысть сія вся: вездніе, и воды, и прочая, по ряду. ⁵²⁴	... се бгѣ хотѣніе. все бо еже възхотѣ гѣ и сътвори. въз морѣ. и въз всѣхъ безнахъ. также глѣють чтаа слова. възхотѣ бо сътворити... ⁵²⁵

Поразительно, но это учение ставилось в укор Аввакуму его же оппонентами в старообрядческом лагере; кроме того, оно излагается как в тексте выписок из КО Аввакума, так и в «Сказании» Лысенина⁵²⁶, – хоть и является классикой греческой патристики и византийской философии и впоследствии прочно вошло в древнерусскую философскую книжность. Она представлена, например в сочинении Максима Грека против «Луцидариуса», в котором ученый Святогорец

⁵²¹ РИБ. Т. 39. Стб. 648-649. Ср. со словами Иоанна экзарха: ... нъ бѣ, и гдѣ помысли тѣ и сътвори. а преже имъ не бывшемъ. не бо требѣеть ничто же бѣ... (Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха. С. 302.)

⁵²² РИБ. Т. 39. Стб. 605.

⁵²³ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха... С. 303. Греч. текст: τῷ δὲ Θεῷ τῶν ὄλων ὅσα βουλευτὰ δυνατὰ· τῇ βουλήσει γὰρ ἡ δύναμις ἦνωται ... ἀλλ' ὅσα περ ἠθέλησεν ἐδημιούργησεν (Graecarum affectionum curatio 4, 53).

⁵²⁴ РИБ. Т. 39. Стб. 648.

⁵²⁵ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха. С. 303.

⁵²⁶ Материалы для истории Раскола за первое время его существования. Т. 8.. С. 221; Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. С. 119, 120.

заключает: Бог изначально не нуждался в какой-либо материи для сотворения мира (эта идея характеризуется как «мусор» греческой философии), ибо Ему было достаточно только помыслить то, что он хотел сотворить⁵²⁷. Зиновий Отенский посвящает целый пассаж сравнению способностей Бога и человека к творению, в котором наглядно показывает, что человек нуждается в наличии некоего материала для создания предмета, – в противоположность Богу, обладающему особым могуществом⁵²⁸.

Но как соотносятся в Боге сила и сущность? В тексте выписок сохранилась цитата, из которой следует, что Аввакум описывал сущность метафорически – не только как то, что не движется и не изменяется, но и как непричастную сущность; сила же Бога, учит протопоп, присутствует везде:

Исповѣдуй всюду Божій промыслъ, всюду Божія сила, всюду обдержитъ неизреченно, всюду видитъ и слышитъ всевидящее Око, а свойства блаженного существа ввышнихъ пребываетъ, во свѣтѣ живой неприступнѣмъ, а на землю и под землю непоступно⁵²⁹.

Аввакум также уподоблял сущность солнцу, а сияние – силе. Солнце, по мнению мыслителя, остается неизменным и неприступным, пребывает «на высоте», тогда как его лучи сходят вниз⁵³⁰.

О самом могуществе Бога, размышляет Аввакум, не следует судить на основании того, как мы видим силу в сотворенных объектах. Даже в тварных объектах мы видим, что малая по размеру вещь может быть «сильнее», крепче крупной. Так же и могущество Бога раскрывается не в сущности, а в Его свойствах и действиях. Протопоп приводит следующую аналогию: царь, будучи

⁵²⁷ Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Часть 3. Казань, 1862. С. 229.

⁵²⁸ Истины показание. С. 777.

⁵²⁹ Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. С. 119,

⁵³⁰ Там же. С. 120. Возможно, образ навеян осторожным сравнением Григория Богослова из пятого догматического Слова, в котором он, привлекая метафору солнца, описывает Троицу. Григорий пишет, что солнце действительно отличается от луча и света, но применительно к отношениям внутри Троицы метафора должна использоваться аккуратно. Цитату из Слова Григория приводит и Максим Грек. (*Преподобный Максим Грек. Сочинения. Т. 2. С. 237.*)

человеческим индивидом, может и не отличаться физической комплекцией, однако сила его власти велика и неоспорима во всем государстве⁵³¹.

Текст выписок сохранил интересную цитату из недошедших до нас частей КО, сообщающую о рассматриваемом разделе пустозерских споров нечто новое. Обсуждая сошествие Св. Духа на апостолов, Аввакум противопоставляет свое учение о схождении «силой и действием» утверждению Феодора о тварности благодати, т. е. силы Божьей:

Да онъ же, Фѣдка, окаянной ересникъ, запсаялъ утѣшителя – благодать зоветь тварію, а не Богомъ⁵³².

Хотя мы можем подумать, будто Аввакум лишь приписывает Феодору учение о тварном действии Бога, поскольку мог принимать провозглашенное последним вездприсутствие сущности Бога за постулированное «смешение» Творца с тварью, протопоп уточняет:

Въ Пятдесятницу (Феод. рѣчь) самымъ существомъ пришедъ, апостоломъ раздавъ дары, и паки существо горѣ взыде, апостоломъ благодать оставилъ⁵³³.

Если Аввакум добросовестно цитирует оппонента, то, по всей видимости, утверждение содержалось в «книжице» Феодора: в «Послании» дьякона подобных тезисов мы не находим. Из перспективы этих слов Феодора становится понятным, почему Аввакум принялся выстраивать учение о Божественном действии: перед нами – споры, в определенной степени аналогичные паламитским (с той разницей, что уровень образованности греков несопоставим с уровнем подготовки пустозерцев, да и причины возникновения споров были разными: в одном случае – природа Фаворского света, а в другом – проблема природы благодати и действий сошедшего Св. Духа).

⁵³¹ Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. С. 119. РИБ. Т. 39. Стб. 604-605.

⁵³² Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. С. 121.

⁵³³ Там же.

Сам Аввакум в своем богословии сущности и действий Бога мог вдохновляться немалым количеством источников, – доктрина различия энергий и сущности была хорошо представлена в русской книжности⁵³⁴. Скорее всего, протопоп знал известное изречение Григория Богослова о том, что «окрест Бога» (*Or.* 38 317В) – τὼν περὶ αὐτόν, – переданное в славянском переводе как отъ сщциихъ о немь⁵³⁵. Никита Ираклийский следующим образом разъясняет эти слова:

сѣбно пишѣ еже са оумомъ бѣ. не ѿ и хъ нань. но ѿ и хъ о немъ, сифѣ, не ѿ своегомоу сщцства и ества. то бо невидимо всаческымъ и неразумѣваемо. но ѿ виновъственныхъ: зданей рекше, и промыслителныхъ его словесъ. ѿ дѣиствъ бо бжїихъ мы възводими, и творенми творца разумѣваюце. блггїе е и премѣрости прїемлемъ разумъ. сїе бо е разумѣваемое ба. е всѣмъ члкомъ бѣ яви (РГБ, Ф. 98, № 200, л. 335 об.-336).

Это учение также было известно Аввакуму и из Ареопагитик, автор которых отличал «исхождение» (πρόδος – прошьствие) и «действие» (ἐνέργεια – дѣиствїе) от «сущности»⁵³⁶. Согласно же «Богословию» Дамаскина, «простое» и «благое» действие присуще «простой» природе Божества⁵³⁷. Наконец, нам известны тексты, в которых излагается паламитская доктрина различения сущности и действия, – например, трактат «О еже не впасти в ересь Варлаама и Акиндина» Давида Дисипата, отличавшего непричастуемую сущность от причастуемых действий и благодати Бога⁵³⁸. Поскольку сущность нетварна, то нетварны и ее действия, принадлежащие природе⁵³⁹. Любопытно, что Дисипат толкует слова о дарах Св. Духа из 41 Слова Григория Богослова, которые и служили предметом спора

⁵³⁴ О ее содержании, известном по греч. источникам, см.: *Бредшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 209-291.

⁵³⁵ *Бруни А. М.* Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианина. С. 274.

⁵³⁶ CDASU. DN-T, 192v.

⁵³⁷ ВМЧ. Декабрь. Дни 1-5. Стлб. 166. *De orthodoxa fidei* 10, 12-13.

⁵³⁸ *Прохоров Г. М.* Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе // ТОДРЛ, Т. 33. М.; Л.: Наука. Изд-во Академии наук СССР, 1979. С. 47.

⁵³⁹ Там же. С. 48.

Аввакума и Феодора. С той же концепцией Аввакум мог ознакомиться и в славянском переводе сочинения «Против Иоанна Векка» Григория Паламы:

никто же бо ѿ иже бл҃гочествовати хотещѣи растръжноу быти непцѣюи бж҃твѣнаго і҃ства бж҃твѣною бл҃гть и дѣиство. нѣ не оубо зане нераздѣлно і҃е бж҃твѣное дѣиство. ѿ сего и і҃ство і҃е дѣиство. сего ничимже разньствоующе [се бо варлаамова и акиндинова злочѣстна і҃е]. бж҃ствѣное бо оубо дѣиство ѿ бж҃твѣнаго і҃ства і҃е. и зрится въ нѣ по бг҃словцѣ. нѣ нѣ въ себѣ. бж҃твѣное же і҃ство не ѿ дѣиства і҃е. и въ себѣ і҃е. и бж҃твѣны дѣиствѣ і҃е источникъ⁵⁴⁰.

Доктрина, различающая сущности и действия, главным образом отразилась в двух русских сочинениях XVII в. Первое – «Просветитель», где в седьмом Слове Иосиф Волоцкий говорит о семи дарах Св. Духа как о Его действиях, – строго подчеркивая, что эти дары не были сущностью⁵⁴¹. Второе сочинение сыграло важнейшую роль в последующей рецепции этой доктрины. Речь идет о «Втором полемическом послании Феодору Карпову против латинян» Максима Грека, в котором он, помимо прочего, рассматривает проблему сошествия Св. Духа на апостолов. Св. Дух, учит книжник, сошел не сущностно, но через действие; в противном случае, разделилась бы единая сущность Троицы, что невозможно⁵⁴². Как пишет Максим, а еже изливатися и посылатися и истѣкати и подобная — Параклитова дѣиства и даровании показателна суть⁵⁴³. Максим предлагает читателю следующую онтологическую схему: 1) природа, описываемая особыми именами ипостасей, 2) энергии, описываемые именами действия, и которые разделяются и реально различаются⁵⁴⁴. Буквально можно описать сошествие Св. Духа следующим образом:

⁵⁴⁰ Попов А. Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875. С. 308.

⁵⁴¹ Просветитель. С. 349.

⁵⁴² Преподобный Максим Грек. Сочинения. Т. 2. С. 205, 207.

⁵⁴³ Там же. С. 208.

⁵⁴⁴ Там же. С. 209.

Сего ради Писание глаголетъ: Богъ излиа даръ Святаго Духа. Божество же не изливается, но даръ сего ради покажется, яко изливаемое не Духъ Святъ, но Духа Божия благодать есть. Глаголетъ Давидъ ко Христу: „излияся благодать во устахъ Твоихъ“, благодать изливается, а не даруя благодать⁵⁴⁵.

Эти дарования, явленные в огненных языках, хоть и исходили от сущности, служили явлением даров и благодати⁵⁴⁶. Обращаясь к учению Григория «об окрест сущих», Максим отмечает: в Боге можно выделить непознаваемое и познаваемое; первое – это сущность, а второе – то, что обретается «вокруг нее» (силы, действия, благость, благодать и прочее)⁵⁴⁷. По-видимому, именно эти рассуждения Максима повлияли на онтологию Божества Аввакума, придавшего концепции различия сущности и действий большую резкость.

Теперь же обратимся к последней проблеме – проблеме природы Бога: как мы можем Его видеть и как нам следует трактовать теофании? Мы уже рассмотрели представления о «схождении» Бога во второй главе; здесь нам следует вернуться к этой теме, сформулировав ее, однако, в несколько ином ключе: как соотносятся природа Бога и теофании?

Феодор, в соответствии со своим представлением о всеобъятности природы Божества, учил, что Бог пребывает в теофаниях самой Своей невидимой сущностью; в подтверждение своих слова дьякон обращался к чувственным предметам и образам:

И не токмо Бог, Святая Троица, не существом является комуждо, хотя избранным своим, но и ангел и бес не своим существом является, яков есть, человеком, но мечтательными плотскими, человеческими, и птичьими, и звериными зраки. И сам ту глаголет бес или ангел, к кому чесо ради прислан бывает от Бога, а не мечта и не стень глаголет, но существо. Тако и Бог

⁵⁴⁵ Там же. С. 210.

⁵⁴⁶ Там же. С. 212.

⁵⁴⁷ Там же. С. 222.

являшеся и глаголаше многочастне и многообразне пророком древле, и не мечта же ту глаголаше, и не ино что безсловесное, но самое Божие существо словесное. И якоже тогда, и ныне тако бываает Божие действо и явление. Якоже царь кто благий, хотя ница кого посетити и беседовати с ним о полезных, тогда отлагаетж свою багряницу и венец драгий и облечется в ниция ризы, всю славу свою ту скрывает, и не на колеснице, но пеш приходит, и слуг не поемлет, но един сам с ницим беседует, да не устрашит ницаго славою своею; тако и Бог много паче творит премудростию своею, и закрывая свое неприступное существо вечным огнем или облаком, и человеческим мечтательным телом облачашеся до воплощения, и являшеся, сходя, рабом своим пророком и святым, и глаголаше с ними до закона и в законе⁵⁴⁸.

Иными словами, согласно дьякону, активная сущность (Бог или ангелы) использует нашу способность к воображению для собственной репрезентации через чувственные, собственно *зримые* облики. При этом Феодор считал, что голос, который слышал реципиент, действительно принадлежит Богу и исходит от Его сущности⁵⁴⁹. Феодор воспроизводит вполне распространенную позицию древнерусских авторов. Впрочем, книжники обычно размышляли не о сущностном схождении Бога, а о том, что Бога невозможно видеть «по существу» (что признавал сам Феодор), – а значит, Господь Сам открывает в теофаниях через материальные предметы, являющиеся сосудами и вместилищами для божественных сил и действий, а не сущности. Эта классическая московская доктрина была сформулирована, опять же, Иосифом Волоцким в шестом Слове «Просветителя» (входит в состав Слов о почитании икон как первое Слово) и воспринималась как базовое учение о символах в спорах XVI-нач. XVII вв.⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ *Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 138.

⁵⁴⁹ Это утверждение могло быть позаимствовано из третьего Слова на ариан Афанасия Александрийского (Athanasius of Alexandria. *Oratio II contra Arianos: Old Slavonic Version and English Translation.* Turnhout: Brepols, 2019. P. 68-71.)

⁵⁵⁰ Просветитель. С. 222-223, 224-225, 246-248. Лаврентий Зизаний считал, что в теофаниях святые созерцали только чувственные видения, тогда как сущность Божества оставалась от них сокрытой. Кроме того, Зизаний не обращался к концепции Божественных действий для детализации своих разъяснений. (Катехизис большой. Л. 217 об.-219.)

В «Беседе об Аврааме» Аввакум сообщает, что Феодор критиковал его за использование изображения трех образов иконы извода «Ветхозаветная Троица» в качестве доказательства наличия в Троице трех «образов», – равно как и за то, что протопоп полагал природу этих теофаний не в схождении, а в непостижимости⁵⁵¹. Иными словами, Феодор якобы считал, будто Аввакум описывал Бога согласно свойству непостижимости, а не по Его «схождению» (не следует путать это схождение с разобранным выше мистико-эпистемологическим представлением протопопа о схождении Божества в человеческое сердце). Протопоп не отвергает замечаний в свой адрес, а наоборот – сам укоряет дьякона в неверной позиции. Непостижимость связана с непредставимостью, однако эти свойства характеризуют познавательное отношение разумных тварей к Богу: они не могут самостоятельно постичь сущность Бога и ее свойства. Аввакум вопрошает: если даже ангелам это недоступно, то что говорить о людях? Единственным надежным источником знания о Боге протопоп предлагает считать Писание; о том, что в нем не разъясняется, не следует-де «мудрствовать»⁵⁵².

Хорошей иллюстрацией к тезису Аввакума служат слова из толкования Никиты Ираклийского на Слово на Пасху Григория Богослова (слова, которое Аввакум, скорее всего, знал в составе печатного «Соборника» 1644 г.):

не токмо бо удѣвается свѣтомъ ѿкъ ризю бгѣ, но и положи тмоу закровъ свой, за непостиженіа ради естества. сегѡ ради⁵⁵³.

К теме непостижимости и схождения Бога Аввакум возвращается в КО, где пытаясь объяснить Феодору, каким образом Писание может описывать Бога телесными аналогиями и образами, посвящает ей большой пассаж. Свое рассуждение протопоп начинает со следующей мысли: Бог, в силу

⁵⁵¹ РИБ. Т. 39. Стб. 340.

⁵⁵² Там же. Стб. 340-341.

⁵⁵³ Книга, глаголемая Соборник. Л. 640 об.

непостижимости, Сам должен был сходить к людям (этот принцип применяется Аввакумом и для объяснения обращенных к людям слов Христа):

И сіе глаголють святїи по челоуѣку исхожденїемъ, елико можемъ умомъ вмѣстити... А по непостиженїю какъ можешъ разумѣти прикладъ? Говоримъ, якаже и Христосъ Бога Отца, челоуѣкомъ нарицаѣя Его; а сущїя и Христосъ нигдѣ не рече, понеже челоуѣку невозможно вмѣстити. Къ челоуѣкамъ челоуѣчески и рече⁵⁵⁴.

Чтобы раскрыть связь непостижимости сущности Божией с необходимостью «схождения» Бога Аввакум обращается к Беседам «Против аномеев», – а именно к третьей Беседе, из которой (*Contra anomaios* 3. 114-276) приводит объемный фрагмент⁵⁵⁵. Как выражается об этом сам Аввакум: Ну, зри, Иванович! Цѣлую всеѣду Златоустаго написалъ!⁵⁵⁶

Итак, пассаж открывается следующим утверждением: только Бог имеет бессмертие и именуется «живящим во свете неприступном» (1 Тим. 6:15, 16). Именно последнее выражение и избирается Аввакумом в качестве предмета анализа. «Неприступность» означает здесь еще большую степень неведения об объекте, чем тот, который мы бы назвали «непостижимым». Непостижимость есть нечто, остающееся неизвестным для тех, кто исследовал подобный объект. Неприступность же указывает на объект, который невозможно даже начать исследовать, на то, к чему нельзя подступить. Златоуст уподобляет сущность Божью морской пучине, в которую опускаются пловцы. Он также оговаривает, что

⁵⁵⁴ РИБ. Стб. 598.

⁵⁵⁵ Стб. 598-603; Маргарит. Л. 23-26 об.

⁵⁵⁶ Там же. Стб. 603. Из «Маргарита» Аввакум приводит в КО точные цитаты, снабжая их указанием пагинации печатной книги. В связи с этим А. С. Лавров предположил, что цитаты были вставлены не Аввакумом, а его корреспондентами, поскольку иметь в пустозерской земляной тюрьме столь большую по размерам книгу, как «Маргарит», едва ли было возможно (Лавров А. С. Протопоп Аввакум в работе над «Книгой обличений». С. 84-85). В таком случае, однако, неясно: мог ли Аввакум комментировать текст, которого у него не было перед глазами? Принимая во внимание соображения Лаврова о физических размерах печатного «Маргарита», я позволю себе высказать иное объяснение столь высокой точности цитат: Аввакум мог иметь список выписок по подобию тех, что дошли до нас в Барсовском сборнике. Быть может, они были составлены и присланы Аввакуму по его специальному запросу духовными чадами.

«неприступный свет» нельзя мыслить так, словно Бог обитает в каком-то доме или месте⁵⁵⁷. Эта непостижимость также выражается и в ареопагитской фразеологии утверждения и отрицания одних и тех же имен Бога из трактата «О венцах святых» Феодора Педиасима, цитируемого Аввакумом в «Снискании»:

еще же ꙗ дивниіи ареопагитъ свидѣтствѹѣ ѿ бѣѣ гл҃я. свѣтъ бг҃ъ но и не свѣтъ. паче бо свѣта. животь бг҃ъ но и не живѣ паче бо живота⁵⁵⁸.

Поскольку мнение Златоуста Аввакум использует для выражения собственных взглядов, мы понимаем, что цитата упреждает инвективу Феодора против постулирования ограниченности Божества местом, – утверждения, приписанному им Аввакуму⁵⁵⁹.

Далее Златоуст замечает: страх и трепет ангелов, их попытка укрыться крыльями от Божьего сияния связаны с тем, что они не в силах стерпеть сияние и славу Божию. Но ведь они не видели даже самого света и сущности Бога, став свидетелями лишь Его схождения. «Схождением» Иоанн называет явление Бога не по сущности, а таким способом, при котором реципиент способен воспринимать Бога. Поэтому, рассуждает теолог, Бог из милости к нам принимает телесные видимые образы, которые нельзя толковать буквально; телесность несовместима с природой свойств Бога. Но даже эти «схождения» бывают невыносимы как для человека, так и для ангела, «близкого» к Богу (ангел, подобно человеку, открывает неприступную сущность Бога лишь в Его «схождении»)⁵⁶⁰. Более того, размышляет Златоуст, люди с трудом выносят и явление ангела, вызывающее страх, изменение чувств и желание отторгнуть плоть⁵⁶¹.

⁵⁵⁷ Там же. С. 598-599.

⁵⁵⁸ Пустозерский сборник. Л. 137, с. 97. Цитата заимствована из первой теоремы трактата Феодора Педиасима (собственно, только одна теорема трактата была переведена Исайей Серрским на славянский язык в качестве приложения к Ареопагитикам): Goltz H. Zur Ikonosophie des Kreises: Theodor Pediasimos und der Symbolsmus der Rublevschen Troica // Byzantinischer Kunstexport. Halle [Saale], 1978. S. 294.

⁵⁵⁹ Тумова Л. В. Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 137.

⁵⁶⁰ РИБ. Т. 39. Стб. 599-600.

⁵⁶¹ Там же. Стб. 601-602.

Интерпретация этих идей по отношению к восприятию людьми теофаний отразилась в понимании Аввакумом сошествия Св. Духа. В отдельном отрывке он на свой манер детализирует уже известную нам древнерусскую концепцию схождения:

Азъ отъ святыя купѣли пріяхъ и вѣрю Духа Святаго благодать Бога истинна, отъ истиннаго Параклита самая исходящая сила, излившаяся в мою душу по мѣре моего органа, а не втораго свѣта изліяніе тварію⁵⁶².

Аввакум вновь приписывает Феодору учение о тварной благодати и действии Бога, на что отвечает так: теофании являются адаптированным к нашему когнитивному аппарату нетварными действиями Бога, которые прямо «пронизывают» душу и воздействуют на ее, исключая всякое причастование запредельной сущности Божией.

Подведем итоги этого раздела. В Боге, по Аввакуму, следует выделять нетварные сущность и действие. Сущность абсолютно запредельна, проста и лишена какого-либо изменения, – а значит, нельзя приписывать ей какое-то взаимодействие или причастование с тварью (в буквальном или формулярном смысле). Последние типы действий и свойств должны относиться к действиям Божиим, проявляющимся во всемогуществе, всезнании и всеприсутствии и ничем не ограниченной творческой активности. Высока вероятность того, что Аввакум стал настаивать на сильной версии различия сущности и действия Бога в силу того, что Феодор, предположительно, учил о тварной природе действий и благодати. Однако нам сложно оценить, насколько правдиво утверждение Аввакума о том, что Феодор придерживался учения о тварности благодати.

Теперь, когда мы исследовали фундаментальный уровень пустозерской дискуссии, мы вправе перейти к изложению триадологии Аввакума.

⁵⁶² Приложения // *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. С. 122-123.

§ 3. Тринитарная теология

Тринитарный спор между Феодором и Аввакумом велся не столько об основных понятиях восточно-христианской триадологии, сколько о специфических проблемах, поставленных самими пустозерцами. Первая проблема была вызвана попытками Аввакума оправдать спорные версии текста песнопений из дореформенных богослужебных книг: протопопу необходимо было показать, что 1) термин *вбразъ* допустимо применять в общем и частном его значениях, и 2) что богослов имеет право говорить о трех ипостасях Божества как о трех сущностях, сохраняя при этом учение о единой сущности в трех ипостасях. Вторая проблема следовала из специфической богословской темы сопрестолія, связанной в т. ч. с иконографическими репрезентациями Троицы на престоле: восседают ли ипостаси Троицы на одном престоле или на трех идентичных престолах? К сожалению, последнюю тему мы вынуждены рассмотреть лишь мимоходом ⁵⁶³. К вышесказанному следует добавить и то соображение, что протопоп вынужден был реагировать на соответствующие тринитарные построения своего оппонента, известные ему, по всей видимости, из «книжицы» или из «Послания».

Начать стоит с ранних сочинений Аввакума, поскольку многие черты его поздней триадологии разрабатываются уже в ранний пустозерский период – и, прежде всего, в Прологе «Жития». В той части, которая, как уже говорилось, представляет собой фрагмент изначально задуманного исповедания (а значит, в нем, согласно законам жанра, должно было помещено исповедание веры),

⁵⁶³ Богословие «сопрестолія» Троицы было в определенной степени разработано Иосифом Волоцким (Просветитель. С. 174-180). В контексте пустозерских споров следует отметить, что тема сопрестолія живо занимала современников Аввакума, поскольку на Руси во второй половине XVI-первой половине XVII вв. распространились два извода иконографии «Троицы новозаветной». Этот иконографический тип изображал Отца, Сына и Св. Духа на едином престоле (в первом варианте) или на трех единообразных престолах (во втором). Известен и вариант, при котором Троица восседают на херувимах. В частности, последний извод отразился в видении Елеазара Анзерского – профессионального резчика иконостасов. (Чумичева О. В. Иконный образ в видениях Елеазара Анзерского. С. 249-250.) Споры об «изобразимости» Троицы и Господа Саваофа, в частности, велись во продолжение прений Висковатого. (Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон диака Ивана Михайлова сына Висковатого в лето 7062 // ЧОИДР. 1858. Кн. 2. С. 13-14, 16.)

протопоп излагает триадологический раздел целиком и полностью на основе текста псевдо-афанасиевского Символа веры V в. (известного на лат. как *Quicumque vult salvus esse* или как *Quicumque*⁵⁶⁴), маркируя его словами *Афанасий Великий рече...*⁵⁶⁵. В комментариях к изданиям «Жития» указывается, что текст приведен по «Малому катехизису» Петра Могилы московской печати⁵⁶⁶. Афанасиевский символ веры был добавлен к нему московскими редакторами в качестве одной из вступительных статей. Стоит заметить, что протопоп в «Житии» приводит не весь текст Символа, а около 60-70% от него, а также меняет в нем порядок отдельных фраз и предложений. Кроме того, он интерполирует в Символ цитату из компилятивной статьи «Изложение вкратце о вере» (тоже взятой из Малого катехизиса⁵⁶⁷), приписываемой Анастасию Синайскому и Кириллу Александрийскому; впрочем, она никак не обозначена у Аввакума и фактически читается в «Житии» как часть текста Символа. По своему содержанию цитации в «Житии» достаточно просты: «составы» Троицы различаются относительно друг друга, сохраняя общие для них божественное достоинство, славу и совечное величие. В то же время, «составы» максимально идентичны друг другу, но друг с другом не сливаются (Яковъ Отець, таковъ Сынъ, таковъ и Духъ Святыи). Аввакум учит: все ипостаси Троицы вечны и нетварны, а имя «Бог» сказывается о каждой из Них. Из этого, однако, не следует, что они представляют собой три Божества или несозданных Бога, – все они суть

⁵⁶⁴ Переведен в 1535 г. в составе Псалтыри Брунона Вюрцбургского Дмитрием Герасимовым, – вместе с другими катехическими статьями, входящими в издание Брунона. Совр. издание слав. перевода (с введением): *Томеллер В. С.*, «Исповедание веры» Псевдоафанасия Александрийского (*Symbolum Athanasii*) в церковнославянском переводе Дмитрия Герасимова (Введение. Интерлинейное издание) // *Latinitas in the Slavonic World. Nine case studies. Frankfurt am Main et al. : Lang. S. 113–171*. Об истории рецепции этого символа в восточнославянском мире см.: *Корзо М. А.* Апостольский символ веры и исповедание Афанасия в православной книжности Киевской митрополии и России (XVI–XVII вв.) // *Вестник ПСТГУ. Серия II: «История. История РПЦ»*. 2016. № 1(68). С. 20–31.

⁵⁶⁵ Житие протопопа Аввакума (Последняя авторская редакция). С. 32-33.

⁵⁶⁶ Там же. С. 107; Собрание краткия науки об артикулах веры. М., 1649. Л. 2-3. Афанасиевский Символ также был издан в составе «Кирилловой книги» (Кириллова книга. М., 1644. Л. 89 об.-90 об.). Характерная для московского издания «Малого катехизиса» лексика идентифицируется достаточно легко, что позволяет уточнить конкретный источник приведенного в «Житии» текста.

⁵⁶⁷ Собрание краткия науки об артикулах веры. Л. 5 об.

Одно несозданное существо и, следовательно, один Бог. К ипостасям в равной мере прилагаются свойства непостижимости и «всодержительности», атрибутированные им как нечто единое. «Составы» одинаковы, один из них не «больше» и не «меньше» другого; составы полностью и вечно равны. Ипостасные идиомы «нерождение», «рождение» и «исхождение» характеризует каждое лицо, а Божество и царство – общее в них⁵⁶⁸. Таково краткое, изложенное в «Житии» триадиологическое кредо. В целом, как я постараюсь показать ниже, Аввакум останется верен приведенным формулировкам.

Следующий по хронологии текст – восьмая беседа «Книги бесед», посвященная патриарху Аврааму. Мы уже кратко рассматривали сюжет о мамврийской теофании выше, теперь же возвращаемся к нему, – постольку, поскольку это библейское событие является для Аввакума, как и для других греческих и древнерусских авторов, одним из аргументов в пользу троичности Божества. В Беседе Аввакум, естественно, дает себе повод порассуждать о Троице. Чтобы объяснить «устройство» Троицы, он прибегает к истолкованию иконографии «Троицы ветхозаветной», изображающей трех ангелов, сидящих за столом и благославляющих трапезу. На этой иконе мы наблюдаем, рассуждает Аввакум, равенство образов и, одновременно с тем, их единство (еже есть всѣмъ тремъ единъ образъ по равенству: яковъ первый, таковъ и второй и третій), указывающее на неслиянность лиц и тождественность их по явленному виду, форме (но в тождествѣ зрака сый)⁵⁶⁹. Протопоп постулирует единство природы Божества, а ипостаси характеризует как «несращенные» (не срашено) и «неслитные», как три сияния и три равные силы. К уже знакомому нам списку идиом он добавляет антилатинское утверждение о том, что Св. Дух исходит только от Отца. Также Аввакум называет Лица тремя незаходящими и вечными солнцами, всодержителями и Богами⁵⁷⁰. В

⁵⁶⁸ Житие протопопа Аввакума (Последняя авторская редакция). С. 39-40.

⁵⁶⁹ РИБ. Стб. 338.

⁵⁷⁰ Там же. Стб. 338-339.

общем, протопоп, с одной стороны, держится терминологии и формулировок Символа веры псевдо-Афанасия, а с другой – вводит в Символ новые темы, такие, например, как растительные аналогий (их мы рассмотрим ниже при анализе триадологической части КО).

В «Книге толкований», предшествовавшей по времени составления КО, триадологические суждения протопопа приведены в завершение толкования 55 главы книги пророка Исаяи. Как и в предыдущих случаях, мыслитель описывает Троицу, прилагая каждое свойство-имя к каждой ипостаси, стремясь подчеркнуть их равенство, т. е. применяя предикаты, которые описывают их свойства как единое, присутствующее равно в трех ипостасях, свойство. Троица описывается автором как «равнобожная», «равносильная», «равновечная», «трибожная» и «тринепостижимая». Протопоп подчеркивает, что непостижимы не просто три ипостаси, а Единый Бог. Здесь мы можем проследить характерную терминологическую черту тринитарного богословия Аввакума, допускавшего использование термина «образ» и в общем, и в частном смысле. *Сообразную в трехъ образѣхъ по равенству...*⁵⁷¹, – так выражался протопоп, имея в виду то, что в Троице три «образа»-ипостаси, составляющие один образ.

Переходя к анализу триадологического содержания КО (мы разбираем здесь только первую часть КО и приведенные аргументы, поскольку во второй части Аввакум лишь систематизирует уже сформулированные им положения), следует иметь в виду, как и в случае со всей пустозерской полемикой, доктрину, отстаиваемую дьяконом Феодором, – поскольку, как мы уже отмечали выше, КО написана, в том числе, и в качестве ответа на «Послание» дьякона. Во-первых, согласно Феодору, Бог сохраняет только один «образ» в смысле общего: *един образ трисиянен, а не три образы трисиянны, и един Бог трисоставен, а не три трисоставны Боги*⁵⁷². Использование Аввакумом термина «образ» в значении индивидуальной сущности

⁵⁷¹ Там же. Стб. 530-531.

⁵⁷² *Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 132.

и в приложении к троичным ипостасям доводится Феодором до абсурда: если принять такое «учение», рассуждает дьякон, то выходит, будто в Троице – девять лиц (ведь по Феодору «образ» – термин относящийся к общей природе). Итак, образ, заключает Феодор, един, и приложение этого термина к отдельным ипостасям приводит к умножению лиц, поскольку каждая ипостась будет перенимать смысл универсалии и дробиться еще на три ипостаси: и несть девети лиц во Святей Троице, но три токмо: Отец, и Сын и Слово, и Дух Святыи Параклит⁵⁷³. Дьякон также комментирует и утверждение Аввакума о «трисущной» Троице: и в трех сих лицех безначалныя Святыя Троицы едино существо и естество, а три существа глаголати нечестно есть и богомерско, единосуцна во есть Святая Троица, а не трисуцна⁵⁷⁴. Затрагивает он, разумеется, и вопрос о «сопрестолии»:

и не трипрестолна, а не токмо четырепрестолна, но единопредстолна есть и сопрестолна: един престол небо иматъ, — идеже во Отец, ту и Сын и Слово, ту и Дух Свят, а не растоцяцо трисветлое Божество, никако же, и местными престолы не описуется, и во едином месте небеси не затворяется, не заключается⁵⁷⁵.

Сразу оговоримся, что Аввакум счел аргумент Феодора нерелевантным и предложил гораздо более утонченную трактовку сопрестолия: протопоп утверждал, что престол Божий есть «сидение», восседание на херувимах, а именно – Божественное схождение, не меняющее и не движущее сущность Божией.

Далее Феодор формулирует свое тринитарное кредо:

о составу же свойства своего и неотлучнаго собьства и кождо лице Святыя Троицы глаголется и есть Бог, и Господь, и Царь, и Создатель, и Вседержитель, и образ, и зрак неописанный. Сын же Слово и Дух Святыи от Бога Отца посылается присно, идеже благоволи Отец, и Сын от Духа посылается, и Дух Свят Сыном посылается от Отца всегда и везде, един

⁵⁷³ Там же.

⁵⁷⁴ Там же.

⁵⁷⁵ Там же.

Отец не посылается ни от Сына, ни от Духа Святаго нигде же, понеже начало и конец и источник — Сыну рождением, а Духу Святому исхождением. И тако есть Сын Слово во Отце и Дух Святой, яко свет и луча в солнцы и яко заря во свете, по святых писанию, — в такой близости, тако совокупно, тако соединьшеся друг другу и друг в друге вмещение имут неслиятелне и непреступне. И не прелагается Отец в Сына, ни Сын в Отца, ни Дух Святой в Сына и Отца не пременяется и Сыном не называется и Отцем, такоже бо и Сын Отцем, и Отец Сыном не нарицается, но Отец убо [Отец], Сын же Сын, Дух же Дух Свят⁵⁷⁶.

Феодор излагает классическое учение об ипостасях конституирующих и различающих их идиомах («собствах»), — за тем исключением, что кредо Феодора содержит утверждение о «вмещении» ипостасей друг в друга.

Проблему упомянутых в богослужбных книгах «образов» и трех «сущностей» он решает просто: эти формулы — описки, которые не согласуются с другими песнопениями и литургическими текстами. Последние дьякон приводит и комментирует, чтобы не показаться читателю голословным⁵⁷⁷.

Теперь же перейдем к анализу текста самого Аввакума. Уже открывая КО, протопоп перечисляет и объединяет «заблуждения» дьякона: дескать, тот полагал, будто Троица обладает одним «образом» (что правда), а выводил он это утверждение из того, что каждая ипостась пребывает двух других. Если же «образ» един, то, согласно Аввакуму, и лица Троицы неотличимы и неразделимы⁵⁷⁸. Всерьез приписывая Феодору эти взгляды, протопоп принимается доказывать, прежде всего, то, что Сын и Св. Дух обладают самостоятельными ипостасями.

По общему убеждению Аввакума, Сын и Св. Дух сияют, восседая рядом с Отцом; они —

⁵⁷⁶ Там же. С. 132-133.

⁵⁷⁷ Там же. С. 141-144.

⁵⁷⁸ РИБ. Т. 39. Стб. 578.

Три цари непостижимыя, Троица равнобожественная, трипрестольная, равнообразная, единосущная, равносущная, трисушная, триприсносущная, триипостасная, трисіятельная⁵⁷⁹.

Обратим внимание на то, что Аввакум употребляет здесь предикаты 1) «единосущная», «равносущная» и 2) «трисушная», «тривечносущная», причем в одном и том же значении. Одновременно с тем вторая группа предикатов отождествляется с общим описанием ипостасей. Очевидно, протопоп стремился наиболее наглядным и контрастным способом оттенить противоречивость и непостижимость для нашего ума концепта Троицы: как едина сущность в Боге, так едина она и в трех Его ипостасях. Из этого можно вывести более абстрактную формулировку метода описания Троицы у Аввакума: если термин сказывается об общем, он применим и к частному – к части общего. Далее протопоп обращается к разнице между ипостасями, корректно используя учение об идиомах (собства) и используя слова Григория Богослова о неподвижности и несмешанности ипостасей, – а если точнее, их парафраз, созданный, по всей видимости, на основе приведенных в «Катехизисе» Зизания цитат Григория :

«Катехизис большой»	КО
<p>Свойство лицъ сіе есть. еже являетъ особъ и вразнь едино ѿ втораго лица, сирѣчь свойство. глѣтъ оубо стѣи григоріи бгословъ еже недвижими бытъ, і еже не премѣнаетса⁵⁸⁰.</p> <p>о семъ еже въ словѣ на просвѣщеніе гнѣ, бгословъ григоріи оучитъ. ѿцъ бо бѣначалѣ, не бо ѿ кого. снъ и не бѣначаленъ, ѿ ѿца бо. аще лиже ѿ лѣтъ пріемлеши начало, и безначаленъ есть. творецъ бо лѣтъ, а не под лѣты. дхъ стѣи поистиннѣ дхъ. произхода оубо ѿ ѿца, не сыновнѣ же, не бо роженѣ, но</p>	<p>По Григорію Богослову, не предадетъ сынъ во Отца, ни Отецъ в Сына, такожде и Духъ Святыи, но равно сіяютъ лицемъ къ лицу въ трехъ образѣхъ по равенству; трети свѣты сіяюще, божественными собствы, аже разумны и николи же не угасаются⁵⁸².</p>

⁵⁷⁹ РИБ. Т. 39. Стб. 586.

⁵⁸⁰ Катехизис большой. Л. 221.

⁵⁸² РИБ. Т. 39. Стб. 586.

произходнѣ. ниже бо ѿцѣ ѿстѣпльшѣ нероженїа, никако бо. ниже дхѣ во ѿца предѣющѣ, или в сїа претворяющѣса. ибо свойство пребываѣ неподвижно. никакоже свойство подвижаемо, или прелагаемо быти можетъ ⁵⁸¹ .	
---	--

Мы видим, что Аввакум использует концепцию идиом для отграничения ипостасей друг от друга и для отождествления их с «образами». Он особенно прилежно описывает роль идиом в онтологическом «устройстве» Троицы: Зри, равноразумную Троицу Святую святыи рече, лицемъ къ лицу тремѣ свѣты сияющу, божественными собствы⁵⁸³. Аввакум особо заостряет внимание читателя и на том, что собство связано с *ипостасностью*, которая в случае Божественного Слова может быть понята двояко: как *рожденная* и как, согласно ап. Иоанну (Иоанн 1:1-3), *приложенная к Богу в целом*. «Разумность» же Троицы равна ее «равнословесности»; иначе говоря, все ипостаси в одинаковой мере обладают единым разумом, что можно понять как указание на то, что Бог в Своих ипостасях является разумным началом⁵⁸⁴.

Отдельно Аввакум ставит в укор Феодору то, что тот отверг его тринитарную формулировку, основанную на языке псевдо-афанасьевского СВ⁵⁸⁵: яковъ образомъ и личикомъ Отецъ, таковъ же образомъ и лицемъ Сынъ, таковъ же образомъ и Духъ Святыи. Протопоп приводит и мнение дьякона о вложенности ипостасей друг в друга⁵⁸⁶. По его мнению, из этого следует идентичность ипостасей друг другу, отсутствие между ними каких-либо отличий. Дьякон считал (Аввакум приводит его слова из «книжицы»), будто такой взгляд противоречит тезису о несотворенности Бога,

⁵⁸¹ Там же. Л. 222-222 об.

⁵⁸³ РИБ. Т. 39. Стб. 586-587.

⁵⁸⁴ Там же. Стб. 587.

⁵⁸⁵ Там же. Стб. 589.

⁵⁸⁶ Там же. Стб. 588.

поскольку приписывает Ему качества, сходные с качествами тварных существ, и вводя тем самым разделение лиц по образу человеческих индивидов: мнѣтъ бо-де таковїи слѣпцы Божество плотско быти и качество и количество имѣти; коейждо ипостаси разсѣчено-де неощүютъ быти, – хотя сама сущность Бога, несѣкомое естество, пребывает превыше всей твари⁵⁸⁷.

Протопоп последовательно опровергает каждый пункт приведенных выше рассуждений дьякона. Реальное существование «разумной» ипостаси (не вмещаемой и не растворяемой в другой ипостаси) протопоп доказывает на примере Бога-Слова, приводя, во-первых, мнение псевдо-Златоуста из Слова «Предста царица»: почто наречеса Мышца-яко единосушенъ есть Отцу; почто наречеса Слово – яко отъ Отца родися. Якоже во слово отъ души рождается, тако и Сынъ отъ Отца родися⁵⁸⁸. Во-вторых, он толкует широкоизвестные слова Ин. 1:1-3, из которых следует, что «в начале было» ипостасное Слово, т. е. рожденное по идиоме и высказанное Отцом. Бог Отец не существует без Слова, и Оно Само восседает рядом с Отцом. Обе ипостаси «искони» пребывают вместе, «лицом к лицу», со Св. Духом, сияя светом божественных и разумных «собств»-идиом. Наконец, свое учение о трех «образах» Аввакум пробует подкрепить толкованием цитаты из 6 (по славянскому счету бесед, по греческому – 11) беседы «Против аномеев»⁵⁸⁹. Златоуст обсуждает фразу «сотворим человека»: она, учит Иоанн, указывает не на «большой» или «меньший» образы Бога, по подобию которого создан человек, а буквально на «наш образ», т. е. единосущный божественный образ. Из этого следует, что образ Сына и образ Отца равны и тождественны, что связано с равночестием и владычественным саном ипостасей Троицы⁵⁹⁰. Аввакум следующим образом толкует Златоуста: он

⁵⁸⁷ Там же. Стб. 588.

⁵⁸⁸ Там же. Стб. 585. Маргарит. Л. 527 об. Издатели КО поняли эти два предложения как разные, и лишь первое из них отнесли к цитате из «Маргарита». В действительности же оба предложения представляют собой одну просторную цитату из «Маргарита».

⁵⁸⁹ Маргарит. Л. 59.

⁵⁹⁰ РИБ. Т. 39. Стб. 587.

описывает не три «разнообразных», а три равных образа, указующие на идентичные, равные друг другу Божественные свойства ипостасей, на равное их «восседание». Поскольку ипостаси пребывают при этом нумерически различными, они, согласно протопопу, не вмещаются друг в друга. Лица разделяют все властные свойства, равным способом выражаемые как в сущности, так и в ипостасях-образах. Как формулирует сам Аввакум, и существо едино, на трое равно, – но разделение в Троице связано с разделением в ней по ипостасям, т. е. по «собствам» и «образам»⁵⁹¹.

Протопоп оговаривает и то, что приведенные им характеристики – не что иное, как относительные описания троичной тайны: избранный им способ описания равенства обусловлен тем, что Бог не является телесным (не плотско Божество), хотя мы вынуждены о нем говорить человеческим, нацеленным на дескрипцию материального, языком. Мы вынуждены говорить так, будто Бог имеет три равных «состава» с тремя равными образами, чтобы подчеркнуть удивительное равенство и идентичность свойств ипостасей при отсутствии нумерического их тождества (въ трехъ составѣхъ по равенству, три образа имуща)⁵⁹². Равенство это не то же самое, что вмещение, о котором учит Феодор; учение дьякона, напротив, отрицает реальное существование ипостасей с их идиомами. Равенство, считает Аввакум, можно выразить только описаниями: Отец умен – и точно так же умен и Сын; насколько разумен («словесен») Отец, настолько же разумен Сын; обладание ипостасью Отцом – то же самое, что и обладание образом для Сына. Равенство проявляется в том, что ипостаси полноценно существуют, сохраняя при этом равную божественность и свойства во всем, – за исключением идиом. Нѣсть недостатка ни въ которомъ лицѣ, пишет Аввакум, ниже превосходит другъ друга ни зракомъ, ни силою, ни словомъ, ни умомъ, но равноразумная Троица⁵⁹³. Если же у Троицы нет вида и зрака (эти

⁵⁹¹ Там же. Стб. 588.

⁵⁹² Там же. Стб. 588-589.

⁵⁹³ Там же. Стб. 589-590.

термины отсылают как к терминологии древнерусской эстетики, так и к онтологическому вокабуляру), то Феодор своим учением о вмещении ипостасей безвѣстны творя их⁵⁹⁴. Иначе говоря, не установив, что именно определяет и индивидуализирует ипостаси, невозможно заключать об их реальности и отличии, – и если термин «образ» обозначает общее и не сказывается частным образом о каждой ипостаси отдельно, мы не можем конституировать ипостась как таковую (стоит помнить, что для протопопа «образ» в частном смысле представляет собой совокупность общих и акцидентальных свойств).

В триадологии Аввакума особую роль играет то, что мы могли бы назвать богословием «отраслей» Божьих. Речь идет о метафоре, уподобляющей Сына и Св. Духа растительным «отросткам», получающим, в свою очередь, бытие от сравниваемого с «корнем» Отца. Сын и Св. Дух, образуя с Отцом единый растительный организм, располагают теми же свойствами, что и Отец. Источником, этих суждений, как указывает сам Аввакум, выступает пс.-Дионисий:

И Діонисій Ареопагитъ называетъ Сына и Духа – двѣ отрасли богорасленыя! ей, хорошо! отъ корени, Бога Отца, отъ Свѣта присносущна, Сынъ и Духъ, два Свѣта соприсносущна, раздѣльными ипостасми...⁵⁹⁵

Хотя Аввакум и ссылается на авторитетнейший для христиан псевдоэпиграф, все же точного соответствия этому тексту в *Corpus Areopagiticum* нам так и не удалось найти. Наиболее близкий текст обретается в схолиях к «Божественным именам» (*De divinis nominibus* 2, 7 (645B)), в которой объясняется, что Сын и Св. Дух суть исходящие от Отца цветы и светлы. Как подчеркивает схолиаст, понимание растительности (ростки маслин или побеги) зависит от перевода; в связи с этим автор комментария упоминает 70 толковников и неких других переводчиков и толкователей Писания:

⁵⁹⁴ Там же. Стб. 590.

⁵⁹⁵ Там же.

знѣи чьстнаѣ и страшнаѣ при прѣчьстои троици имена. ꙗко истакатель бжтва, ѿцѣ. снѣ же и дхѣ стѣи ѿраслы соутъ бжтва бгороднаго. сирѣчь, ѿца богосадове. и цвѣты и свѣты прѣсоуцствнѣ. паче же ѿраслы глѣеть рѣцисе въ писаниѣ ѿ маслинѣ видѣниѣ захарїе едїнонадесятаго прѣрькѣ. двѣ бо вѣтви маслини рѣше ѡ. прѣложникѣ. иныи же сказателие, класи и ѿраслы⁵⁹⁶.

Впрочем, аввакумовский парафраз может иметь и другой источник: возможно, он был заимствован протопопом из «Большого катехизиса» Зизания, также ссылавшегося на Ареопагитики при объяснении того, чему можно уподобить Троицу:

Стѣи дионисїи ареопагитскїи тако пишеть. еже самъ ѿцѣ есть неиспытѣемыи источникъ бжтва. ѿцѣ оубо есть аки корень. снѣ же и стѣи дхѣ, ꙗко бгосажденныѣ ѿрасли бгороднїи, сирѣчь ѿцѣ садове, и цвѣты. и цвѣты присносцѣтвенны. паче ѿрасли сѣтъ, иже ис корене израстающїѣ⁵⁹⁷.

Аввакум обличает дьякона и за неуместную аналогию, сравнивающую Троицу с драгоценным камнем и его цветами: этот камень неделим (не прѣсѣкомъ) и имеет в себе три цвета или блеска, словно в одном нераздельном образе⁵⁹⁸. Это феодоровское учение о едином «образе», изложенное через метафору камня, особенно возмутило Аввакума, ибо дьякон также уподоблял Троицу еще и трем свечам, так соединенным в одном месте, чтобы от них образовывался один язык пламени – символ единого «образа»⁵⁹⁹. С т. з. Аввакума в обоих примерах, содержится неправильное представление о конституирующем Троицу отношении: камень сам есть ипостась (т. е. сѣство и образъ в терминологии протопопа), в составе которого мы видим три цвета. В примере же со свечами мы наблюдаем единое

⁵⁹⁶ CDASU. DN-S, 93v, 40-45; 94, 1-17.

⁵⁹⁷ Катехизис большой. Л. 35.

⁵⁹⁸ РИБ. Т. 39. Стб. 590-591.

⁵⁹⁹ Там же. Стб. 591.

пламя и три сияния, что на самом деле является путаницей: индивидуальная сущность (пламя) оказывается слита с тремя свечами⁶⁰⁰.

Чтобы обличить своего оппонента, Аввакум снова прибегает к обширному маркированному цитированию из 6 Беседы *Contra anomaios* Иоанна Златоуста⁶⁰¹. Кратко остановимся на содержании извлечения. В своей проповеди Златоуст рассказывает о том, что Маркион, Мани и гностик Валентин не принимали истинности Христова Божества. Проповедник предлагает доказательство божественности Слова, указывая на Быт. 1:26 – знаменитый фрагмент, повествующий о сотворении человека по образу и подобию Бога, – Рим. 11:33-34 и Ис. 9:5-6. Златоуст отдельно останавливается на Быт. 1:26: эти библейские слова, замечает святитель, свидетельствуют об именовании Сына «советником», поскольку сотворение человека совершалось посредством Предвечного совета. Множественное число «сотворим» указывает на обращение к тому, кто имеет ту же честь, а не является рабом. «По образу нашему» означает единосущные и идентичные (а не неравные) другим ипостасям образы Отца и Сына. Затем, на примере Дан. 7:9-10, Ис. 6:1-2 и 3 Цар. 22:19, – описания теофаний, в которых Бог являлся в сонме ангелов, – Златоуст показывает разницу между «восседанием» и «стоянием»: первое приличествует Богу, а второе – творению. Поскольку Христос имеет престол «одесную» Отца, Он – Бог⁶⁰².

Аввакум привел эти слова дабы подтвердить, что Сына обладает честью, престолом и образом, равными чести, престолу и образу Отца, – а значит, является ипостасью, особой «реальностью» в Божестве. Советование «лицом к лицу» в акте создания человека тоже служит подтверждением тому же тезису. А Феодор, укоряет его Аввакум, нераздельно соединяет ипостаси и использует неверную аналогию с камнем и свечами⁶⁰³.

⁶⁰⁰ Там же.

⁶⁰¹ Маргарит. М., 1641 г. Л. 57-60 об.

⁶⁰² РИБ. Т. 39. Стб. 591-595.

⁶⁰³ Там же. Стб. 595-596.

Сын также единокровен Отцу в Его «недрах». Объясняя значение понятия Божественных «недр», протопоп вновь обращается к «Против аномеев» (*Contra anomeios* 4. 248-301) Златоуста (впрочем, сокращая приводимую цитату в ряде мест), – к тому отрывку, где толкуется евангельское выражение о сокрытости Бога от твари, но не от пребывающего в недрах Отца единокровного Сына (Иоан. 1:18)⁶⁰⁴. Именование Сына «Единокровным» указывает на особую свойственную исключительность (но свойственно Ему и сущю есть) Сына в отличие от просто сынов, ибо имя «сын» есть общее имя. Иначе говоря, имя «сын» принадлежит нам по случайному отношению, но не собственным образом (иже ни единому же сущаго), – тогда как Слову оно принадлежит собственным образом (сущее быти). Это различие подкрепляет приведенное в Писании указание на недра Отца, которое означает вечность (присность). Так, отмечает Аввакум, размышляя о «престоле» или «седении одесную», не следует представлять себе материальный престол, место или некое ограничение (описаніє); напротив, от этих именованій следует восходить к осознанию единой чести и равенства Отца и Сына. По аналогии следует мыслить и «недра» – это не материальное лоно, но указание на Того, кто Рождает, т. е. Отца, и близость к Нему Сына. В противном случае Сын принадлежал бы иной сущности (не того же существа) в сравнении с Отцом или обладал бы меньшей, чем Отец, природой (меншаго естествомъ). Златоуст же заключает, что Писание применяет к Вседержителю телесные аналогии не потому, что Бог является телом, а потому, что мы не можем в точности знать, что Он есть⁶⁰⁵. Аввакуму данная цитата была нужна, чтобы показать, как именно следует говорить о Боге. Не следует мыслить отношения между ипостасями как отношения между материальными объектами; напротив, язык Писания лишь указывает на определенные свойства, в данном случае – на близость и вечность. Так же обстоит дело и с престолом – его следует

⁶⁰⁴ Маргарит.Л. 36 об.-37 об.

⁶⁰⁵ РИБ. Т. 39. Стб. 596-597.

интерпретировать как знак вечной, неизменной и равной чести (помимо понимания его как места херувимов, воспринимающих «схождение» Божие).

Эта цитата понадобилась нам, чтобы показать совпадение между златоустовым богословием «недр» и учением об ипостасях как отраслях Божества пс.-Дионисия⁶⁰⁶, поскольку такое понимание Отца как источника или корня, а Сына и Св. Духа – как отраслей, полностью противоречит приводимым Аввакумом феодоровским примерам с камнем и свечей и, в конце концов, нивелирует их.

Итак, говоря о Триадологии Аввакума, мы должны заключить о нем как о восходящем к каппадокийцам классическом учении о Троице. Как уже отмечалось выше, метафизическим взглядам Аввакума не свойственен номинализм, столь необходимый для создания стройного «тритеизма». Приведенное протопопом описание соотношений между ипостасями и природами в Троице также никак нельзя назвать тритеистскими. Рассуждения мыслителя о трехсущностной Троице не идут дальше обоснования того, что можно давать подобные дескрипции, оставаясь последователем «ортодоксии». Другое дело – учение о трех «образах», ибо Аввакум следовал одному из терминологических узусов древнерусского философского языка, в котором «образ» отождествлялся с «составом» и «собством». Для него отсутствие «образа», вкупе с утверждением о том, что ипостаси пребывают друг в друге, означает небытийственный статус «ипостаси» как индивидуального существования и конституирующей его идиомы. В то же время «образ» указывает на абсолютное равенство ипостасей как получающих бытие от природы Бога, кроме идиомы, которые создают различие по способу существования и, следовательно, нумерическое различие. Такое утверждение парадоксального существования и общей реальности и частной в Троице и было выражено в знаменитых словах Аввакума Игнатию Соловецкому, которые обычно считали «прокламацией» его тритеизма:

⁶⁰⁶ Там же. Стб. 597-598.

Не преподаетъ во Отецъ въ Сына, ниже Сынъ во Отца, тожде и Духъ Святыи, соловянинъ Игнатій. И въруи трисущную Троицу, несъкомую съки по равенству, невось, едино на три существа, тожде естества, и образы три равны⁶⁰⁷.

В этих, казалось бы, несочетаемых определениях мы находим подтверждение наших наблюдений и обобщения Аввакумовских тринитарных взглядов.

§ 4. Учение о душе и образе Божиим

Споря о Троице, пустозерские оппоненты затронули сложнейший и крайне спорный внутрехристианский вопрос о том, что является образом и подобием Божиим в человеке (Быт. 1:26)⁶⁰⁸. Древнерусский читатель мог получить обобщенное изложение основных мнений, высказанных по этой теме, из достаточно любопытной схолии Никиты Ираклийского к *Or. 1*, 397В-С Григория Богослова:

Ўдадимъ глѣтъ вѣсловъ, дѣшо, ѣже естъ образъ бжїи. достоанїе еже по образѣ, сирѣчь бжтвеннагв начертанїа, их же помрачи грѣхъ. добръ же рече ўдадимъ, ѣко должно. оно оубв глѣтса ўдавати кто, имъ же долже. и мы оубв прїемше по вобразное, взыцет са то ўдавшагв бга. стомъ оубв кирилъ, едино мнит са, еже по образѣ, и по подобїю. дрѣгим же бжтвеннымъ оцѣмъ, по образѣ оубв, еже оумнв, и самовластно и начально. по подобїю же, еже совершено в добродѣтелехъ еликв мощнв члѣскомъ естествоу. сїа оубв в насъ ѣко же начертанїа соуть бжтвеннагв естества, еже безмолвно, еже цѣло, еже благо, еже мудро, еже праведно, еже свободно ў всакїа слобы⁶⁰⁹.

В древнерусской мысли мы наблюдаем двойственный подход к проблеме образа Божия и его отношения к подобию. С одной стороны, московские авторы отождествляли их⁶¹⁰; с другой же они могли их в некоем контексте различать,

⁶⁰⁷ Там же. Стб. 625.

⁶⁰⁸ См. к примеру: *Burghardt W.J. The image of God in man according to Cyril of Alexandria.* Woodstock, MD: Woodstock College Press, 1958. P. 1-24.

⁶⁰⁹ Книга, глаголемая Соборник. Л. 623.

⁶¹⁰ См.: Просветитель. С. 62, 65; *Попов А. Н.* Книга Еразма о Святой Троице // ЧОИДР. 1880. Кн. 4. С. 64; Истины показание. С. 72, 84-85.

пускай и не по сущностному признаку. В последнем случае различие, как правило, делалось на основе выделения, во-первых, свободы воли и способности к властвованию в человеческой природе и, во-вторых, способности человека быть щедрым и милостивым. Классический пример подобного рода разведения терминов «образ» и «подобие» мы находим «Просветителе» Иосифа Волоцкого:

Еще же пакы по образѣ глѣть самовластное члѣка и владателное. Тако же Бѣга никто же вышши: сице на земли никто же вышши члѣка: всѣми бо владающа сътвори его Бѣгъ. А еже, по подобію, се есть еже выти млѣтивѣ и щедрѣ ко всѣмъ, паче же къ врагомъ, тако же Бѣгъ, иже сидеть слнце на злыа же и блгыа. Се есть, еже по образѣ Бжїю и по подобію!⁶¹¹

Учение об образе Божиим приобрело и форму протринитарного аргумента, – т. н. «антропологической схемы», впервые подробно разработанной Григорием Нисским⁶¹². В древнерусском варианте эта «схема» приобрела следующий вид: образ Божий есть душа, состоящая из трех частей, – ума, слова и духа (или дыхания), – отношения между которыми повторяют внутритроичные отношения (но не во всем, – ибо, к примеру, Слово вечно рождается от Отца и всегда ипостасно существует, в то время как наше дыхание выводит тварное и разрушимое слово из отчасти подобного Отцу ума). Душа же по своей природе является умной, разумной и бестелесной субстанцией⁶¹³. Иначе говоря, душа мыслилась как природная модель Троицы, или, по удачному сравнению Зиновия Отенского, «иконой Божества»⁶¹⁴. Это учение также было сформулировано в «Просветителе» и вошло в число базовых доктрин древнерусской мысли.

Однако в Пустозерске авторитетность этой модели, на которую в споре с духовным отцом ссылался дьякон Феодор, была поставлена под сомнение

⁶¹¹ Просветитель. С. 90.

⁶¹² Фокин А. Р. Рациональные методы обоснования Божественной Троичности в западной и восточной патристике // *Философия религии: альманах 2010-2011*. М.: Восточная литература, 2011. С. 101-103.

⁶¹³ Просветитель. С. 88, 155; Истины показание. С. 72-75, 99-100.

⁶¹⁴ Там же. С. 101, 102.

протопопом Аввакумом. Он предполагает, что эта модель не должна применяться для описания Божества и Его ипостасей, и что подобного рода дескрипция вытекает из неверного истолкования природы души и составляющих ее компонентов⁶¹⁵. Рассмотрим эту интересную антропологическую дискуссию подробнее.

Обсуждая дионисиевы слова о Сыне и Духе как «отраслях» Божества, Феодор впервые упоминает «антропологическую схему» и критикует попа Лазаря за то, что тот слишком буквально мыслил «происхождение» Сына и Св. Духа от Отца, – по аналогии с размножением людей и отрастанием корней от дерева:

И у мене с Лазарем бысть слово о том: он толкует по-чувственному о тех непостижимых отраслех, как человек от человека родится и как отроски от корени деревьев отрастают. И аз ему о том возбранял. Понеже мысленное и духовное рождение невидимое и плотскому видимому ничему не прилагается отнюдь, но ко умному прилагается. Яко же бо слово наше раждается от ума вестрастно, тако и Сынъ Божий от Отца рождь ся, и Дух Святыи происходит неизреченно же, а не по-плотских⁶¹⁶.

Однако более явно и исчерпывающе о том, что трехчленная душа является образом Божиим, он заявляет, ссылаясь на «Диоптру»⁶¹⁷:

Аз же еще и в Зерцале видех писано, еже беседует душа с плотию, и глаголет тамо такожде о Бозе: не три убо Бога глаголем, но три составы во едином Божестве и силе и власти, яко же и в нашей во единой души три составы – ум, слово и дух: ум образует Отца, а слово Сына, а дух Духа Святаго. В себе бо всяк человек носит образ Святыя Троицы единосущныя и нераздельныя. Не треба многих книг испытovati о сем нелюбопрительному и разумному человеку: той бо образ Божий у мене, воображен есть в нас⁶¹⁸.

⁶¹⁵ По непонятной для меня причине Клибанов проигнорировал тринитарный контекст дискуссии, предположив, что речь идет о философском и социально-моральном вопросе. (Клибанов А. И. Духовной культура средневековой Руси. С. 193, 196.)

⁶¹⁶ Титова Л. В. Послание дькона Феодора сыну Максиму. С. 140.

⁶¹⁷ См.: Диоптра Филиппа Монотропа. С. 177.

⁶¹⁸ Титова Л. В. Послание дькона Феодора сыну Максиму. С. 143-144.

Аввакума это учение задело по следующей причине: Феодор утверждал, прибегая к аналогии с душой, будто Троица обладает одним «образом», а не тремя. Это мнение Феодор отстаивал и в соженной «книжице», из которой, по всей видимости, протопоп и черпал «текстуальные» основания своей инвективы:

И приводишь въ приводѣ душу челоувѣчю, толкуя суматоху, глаголя: якожъ-де душа трисоставна – умъ, слово, духъ – иматъ единъ образъ, такожъ де и Богъ: Сынъ и Духъ Святыи во Отцѣ соединенно и совокупно, а не слитно и нераздѣльно всяко⁶¹⁹.

Из этого логичным образом следует обличение Феодора в том, что он полагает в душе единый и тождественный зракъ и образъ. К этому Аввакум прибавляет и обвинение в исповедании учения о двойном исхождении Божественного Слова (на основании все той же аналогии):

и душа-де въ челоувѣцѣ едина естъ зракомъ и образомъ, тріипостасна-же и трисоставна естъ: существо иматъ умъ, слово и духъ; слово же сугубо, глаголеши, иматъ рождѣніе: первое бо, рождается отъ ума безстрастна, и никто же вѣсть, не слышитъ его; токмо челоувѣкъ самъ в себѣ единъ вѣсть; егда же второе родится – плотными устнами – и внѣ духомъ изыдетъ, тогда всякъ увѣсть и услышитъ слово и уразумѣетъ его, еже глаголетъ отъ ума волю и хотѣніе его ...⁶²⁰

В этом феодоровском учении мы находим отголоски стоического представления о внутреннем и произносимом слове⁶²¹. Поскольку Феодор в своем «Послании» ссылался на «Диоптру», можно уверенно предположить, что он воспользовался христианизированной версией учения стоиков в изложении «Диоптры», прямо связывавшей двойное исхождение слова с образом Божиим⁶²².

⁶¹⁹ РИБ. Т. 39. Стб. 578-579.

⁶²⁰ Там же. Стб. 579.

⁶²¹ Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М.: КАМИ Групп, 1995. С. 70.

⁶²² Яже по образу Божию глаголетъся быти, – существо нераздѣлно, душа, и умъ, и слово. Внутреннее се, а не еже языкомъ приносимое зовомо, глаголемое внѣ. Умъ и слово душа бестелесныя еста, единорасна, неразлична и единосущна же, яже и присносущна той еста, неотлучаема когда или осѣцаема пакы, или отинудъ растоюща другъ от друга троя си, яко же бо ни Отець может отлучитися когда от Святого Духа или Сына же и Слова.

Правда, в «Послании» дьякон лишь заключает, что трехчленная душа является образом Божиим; деления слова на внутреннее и внешнее мы в памятнике не находим. Почему? Мне кажется, это объясняется той обструкцией, которой подверг это учение Аввакум. Теперь же обратимся непосредственно к тексту КО.

В КО Аввакум отмечает, что аргумент Феодора в «книжице» имеет сложную структуру. Устройство души, уверен дьякон, свидетельствует о триипостастности Бога. Следовательно, судя по аналогии, Слово и Св. Дух неслитно и нераздельно соединены в Отце. Из внутреннего рождения человеческого слова в уме можно вывести, будто Слово Бога бесстрастно рождается от нерожденного ума-Отца, в то же время вечно пребывая с Ним и не отлучаясь от бесконечной и неопишуемой глубины Божества⁶²³.

Теперь перейдем к содержанию критики Аввакума и его попытке пересмотра феодоровских представлений об образе Божиим.

Как всегда, протопоп решает процитировать авторитетное произведение – в данном случае таковым является «Слово о вочеловечении» пс.-Иоанна Златоуста, известное протопопу по московскому изданию Маргарита 1641 г.⁶²⁴ и из которого он приводит довольно обширный пассаж (*In incarnationem domini* 137-143)⁶²⁵. По мнению автора Слова, образ Божий стал даром человеком, будучи не телесной внешностью (начертаніє тѣлесно), но набором из трех главных свойств – властный сан (т. е. свободы воли и власти), силы рассуждения и разума. Эти способности человеку следовало задействовать, чтобы через добродетели уподобиться Творцу⁶²⁶; однако человек свел свой образ и подобие к безмерию (протягъ-же подобіє

Єдина сила Тѣхъ и єдино Царство. Тако же и еже Тѣх по образу таково естество єдино неразлучно, умъ и душа, и слово. (Диоптра Филиппа Монотропа. С. 177.)

⁶²³ РИБ. Т. 39. Стб. 579.

⁶²⁴ Принадлежит в реальности Севериану Гавальскому. О слав. переводе этого важнейшего сочинения см.: *Regtuit R. F. Severian of Gabala. Homily on the incarnation of Christ* (CPG 4204). Amsterdam: VU University Press, 1992. P. 114-115.

⁶²⁵ Маргарит. Л. 469.

⁶²⁶ Ср. с *De Orthodoxa fidei* 26.19-21: Єже по вбразу, то разумное и самовластное являетъ, а еже по подобію, то изволенію добръ противъ мощи подобитиса. (ВМЧ. Декабрь. Дни 1-5. Стб. 198.)

въ възмѣрїе), т. е. ко греху⁶²⁷. Здесь мы находим типично патристическое различие божественных образа и подобия, усвоенное древнерусской мыслью. Однако Аввакум понимает это различие иначе. В контексте спора с Феодором протопоп подчеркивает, что образ Божий не имеет ничего общего с телесной внешностью, т. е. противопоставляет тело способностям души. Последнее не может быть согласно с используемой дьяконом «антропологической схемой», коль скоро, по мнению Аввакума, душа также не была сущностно сотворена по образу Божию. «Слово» же псевдо-Златоуста, напротив, описывает свободную волю и силу разума как образ Божий. Отсюда протопоп делает вывод: человек не может иметь в душе и теле общий с Богом образ, т. е. сущностно *инаков* Творцу. Запрет постулировать сущностное сходство человека (твари) и Бога приводится с опорой на авторитет Иоанна экзарха:

«Шестоднев» Иоанна экзарха	КО
глѣть бѣ. да разѣмѣши. тако нї єдиногo подобья имать кѣ бѣгoу. елико же кѣ соличїю телесѣному ⁶²⁸ .	И Иванъ Экзархъ также пишетъ: не имать бо никакова сличїя чelовѣкъ кѣ Бoгy по существу, ниже Бoгъ к чelовѣкy ⁶²⁹ .

Компаративный анализ цитат достаточно показателен: в то время как Иоанн экзарх излагает собственную критику антропоморфистского понимания Бога и заключает об отсутствии у Господа какого-либо телесного подобия, Аввакум, оставляя основную рамку фразы нетронутой, дополняет ее вставкой об отсутствии «сходности по сущности», заменив ею оригинальное указание на телесную схожесть.

Впрочем, отчасти это изменение объясняется текстом КО, следующим сразу за цитатой из «Шестоднева». Аввакум сообщает, что Феодор, вместе с поддерживающим его на свободе Ефремом Потёмкиным, считал образ Божий

⁶²⁷ РИБ. Т. 39. Стб. 581-582. Понимание греха как отсутствия меры было обычным для Аввакума.

⁶²⁸ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха. С. 631.

⁶²⁹ РИБ. Т. 39. Стб. 582.

телесным⁶³⁰. Подвергнувшись критике протопопа, дьякон резко поменял собственное мнение по рассматриваемому вопросу и стал считать, что образ Божий заключен в человеческой душе⁶³¹. Быть может, указание на отсутствие подобия по сущности было добавлено Аввакумом к цитате Иоанна экзарха по той причине, что оно отсекало как телесное, так и душевное уподобление человека Богу.

Из подобных инвектив естественным образом следует заключение и об антропоморфистском характере учения Феодора, – заключение, которое Аввакум обозначает в ином месте КО. В нем протопоп отмечает, в контексте полемики с приписанным дьякону платонизмом, что Феодор рассматривает сущность души как образ Божий⁶³². Свое негодование и критическое замечание протопоп выражает при помощи, опять-таки, достаточно обширной цитаты из «Шестоднева»:

Того же Ивана екзарха лист 78: сотворимъ человекѣ по образу Нашему. Мнози мнѣшане смысла и душа ненаказани, яко по образу нашему человекъ: аки Богу носъ имущу, или очи тацы же, или уши тацы же, блаженъ же и нестроенъ помыслъ, сирѣчь разумъ. Есть ересь и до днешняго дне. Человѣкообразно глаголюще божественное, да разумѣши, яко ни единого подобія человекѣ имать Богъ елика же къ сличію тѣлесному. Не гласа бо погубляю, иже глаголю по образу мнитъ Богъ. Небо и землю азъ исполняю, глаголетъ Господь – исполняетъ все. Паки тоже: небо Ми престолъ, а земля подножіе ногама Моима. Како разумѣю престолъ небо? Престолъ обыметъ съдяща, Богъ не описуется, но нѣсть ничтоже округъ Бога. Все же объземлетъ и остѣняетъ Богъ⁶³³.

Аввакум приводит цитату с небольшими, не искажающими смысл сокращениями второй ее части. Любопытно, что мыслитель вновь цитирует часть рассмотренного нами выше фрагмента в составе более обширного фрагмента, – но,

⁶³⁰ Быть может, этот элемент полемики восходит к 1661-1662 гг., в продолжение которых Ефрем Потёмкин пребывал в Москве и имел общение с Феодором.

⁶³¹ Там же.

⁶³² Там же. Стб. 611.

⁶³³ Там же. Стб. 611; Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха. С. 631-632.

на сей раз, без искажений. При помощи этого пассажа Аввакум заключает: нельзя думать, будто Бог обладает телесными частями и органами по подобию человеческого тела. В действительности же между Богом и телом человека нет никакого сходства, поэтому все телесно-пространственные описания Писания следует понимать в смысле аналогии: если небо – «престол» Бога, а земля – «подножие ног» Его, то это всего лишь означает, что Он, ничем не ограниченный Пантократор, объемлет все сущее (но не природой, а силой и действием).

Протопоп снова развивает и подытоживает эту мысль при помощи цитаты из Иоанна экзарха, которую сильно сокращает, оставляя только ключевые с его точки зрения положения:

Такъ ли образъ прилагаетъ безобразному? Нѣсть ли то безчестно? Хочетъ намъ Богъ, да будемъ подражатели Его добрыми дѣлы. Како есть по образу быти? Богъ святъ есть: аще и мы будемъ святы, то по образу Божию будем. Будите убо святы, яко и Азъ святъ, Богъ вашъ⁶³⁴.

Аввакум удалил из цитаты рассуждения о том, что, буквалистски применяя телесную символику для описания Бога, богослов непременно выведет некую несуразность (к примеру, Иоанн экзарх замечает, что мы пишем при помощи трех пальцев, а Бог пишет одним перстом⁶³⁵). Вместо телесных образов протопоп, устами Иоанна экзарха, предлагает понимать образ Божий не по сущности, а по действию, согласуя тем самым эту мысль со словами псевдо-Златоуста: если Бог свят, то и люди должны уподобляться Богу в святости, становясь образами Божиими, – именно такова цель человека по первоначальному божественному замыслу. Закljučая и суммируя свое рассуждение, протопоп указывает Феодору и

⁶³⁴ РИБ. Т. 39. Стб. 611-612; Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха. С. 632-633.

⁶³⁵ Там же. С. 632.

Ефрему Потёмкину на их неправоту: Бог не является антропоморфным, у Него нет никакого сходства с природой человека⁶³⁶.

Здесь у Аввакума возникает тема образа и подобия как подражания Богу, что он разъясняет, привлекая пространную цитату из трактата псевдо-Златоуста (*In Incarnationem Domini* 145-163)⁶³⁷. Впрочем, протопопом дана не цитата целиком, а снабженная комментариями ее разбивка, произведенная в определенном смысловом порядке. Основная мысль псевдо-Златоуста состоит в том, что Бог возжелал, чтобы человек приходил к Его благодати через уподобление Ему. Это уподобление должно свершаться с «мерую», «последовательностью» и соблюдением «подобашего сана» (мѣроу жъ и послѣдованіемъ, и чиномъ). Что такое мера и последовательность? Мы сможем ответить на этот вопрос, если представим себе этические отношения между рабом и господином. Эти отношения полагаются взаимнообратными: господин человеколюбиво оказывает честь рабу, когда тот сам уподобляется целомудрию хозяина, любит его и почитает. Точно так же благочестивый и милостивый раб, подражающий таковым достоинствам, вызывает у господина к себе любовь и почтение. Однако людьми порицается подражание господину в безмерии, когда раб берет на себя власть над другими рабами и разоряет хозяйское имение. Отсюда следует вывод: необходимо подражать целомудрию и благочестию господина, а не его господственному сану. Эти отношения переносятся пс.-Иоанном на человека и Бога: первый принял в качестве повеления необходимость подражать Богу через осуществление блага и правды, но

⁶³⁶ РИБ. Т. 39. Стб. 612. Правда, стоит заметить, что укоряя своих оппонентов, Аввакум делает одну любопытную оговорку: нет образа Божия в человеке по природе и ее составным частям развѣ гласа, святыи рече. Выходит, образ Божий все же можно усмотреть в голосе, в речевом, т.е. языковом, акте? Аввакум никак не объясняет эту мысль, однако возникновение этой оговорки вполне объяснимо следующим текстологическим курьезом. Дело в том, что в цитируемом протопопом тексте «Шестоднева» приведено выражение не гла се во погублаж (*Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха. С. 631*), которое можно перевести как «Я не отрицаю этим слова». Аввакума, скорее всего, располагал рукописью с дефектами чтения: слово глаголь могло стоять под титлом, что давало возможность прочитать его как гласъ.

⁶³⁷ РИБ. Т. 39. Стб. 582-583; Маргарит. Л. 469-470.

вместо этого «раздул» свой удел до бесконечности, коль скоро решил подражать Богу в господстве, а не в реализации добродетели. Именно за это желание человека и «уцепился» дьявол, совратив того ко греху. Аввакум экспрессивно и живо комментирует эти слова: змей (т. е. дьявол) жаждет погубить образ Божий, состоящий в свободе воли и рассудительной силе, – и поэтому слова змея следует отвергнуть. В действительности, этот образ Божий принадлежит рабу, которому не следует уподобляться Богу по господственному сану. Протопоп подкрепляет свою мысль другими словами псевдо-Златоуста: подражание Богу должно быть «по мере», а не по «укоризненному безмерию»; апостолы же и пророки уподоблялись Богу через человеколюбие, милостыню, правду и благочестие (*In Incarnationem Domini* 164-168)⁶³⁸.

Отсюда следует и еще одно соображение, в соответствии с которым Аввакум порицал Феодора: если дьякон говорит, что образ Божий заключен в теле или в душе, он *безмерно* уподобляет человека Богу. Это – чудовищное самомнение, ведущее человека ко греху, а в итоге – к гордости⁶³⁹, коль скоро он присваивает божественный чин господства.

По убеждению Аввакума, взгляды дьякона несовместимы и с этическим учением православия. Снова опираясь на псевдо-Златоуста (*In incarnationem domini* 168-174)⁶⁴⁰, он описывает следствия этого безмерного и незаконного уподобления Богу. Аввакум трактует это безмерие как *равнобожіє*, которое разъясняет на примере текста Ис. 14:13-15, рассказывающего об истории гордости сатаны; последний пожелал поставить свой престол на небе и был низвергнут⁶⁴¹. Библейским примером добродетели выступает кротость Давида, направлявшегося своими

⁶³⁸ РИБ. Т. 39. Стб. 583; Маргарит. Л. 470.

⁶³⁹ На связь гордости с безмерным уподоблением человека Богу обратил внимание Клибанов, отметив, что, как следует из антифилософских рассуждений Аввакума, гордость является движущей силой для внешних мудрецов и философов. (Клибанов А. И. Духовная культура Средневековой Руси. С. 193, 195-196.)

⁶⁴⁰ РИБ. Т. 39. Стб. 584; Маргарит. Л. 470-470 об.

⁶⁴¹ В классическом виде этот сюжет (вкуче с кратким изложением демонологии) был представлен в Палее толковой (Палея толковая. С. 57-61.)

добродетелями к Богу, что иллюстрируется толкованием псевдо-Златоуста на Деян. 13:22⁶⁴² (*In incarnationem domini* 178-185). Согласно изложенному в комментарии мнению Аввакума, добродетельность Давида состоит в том, что он возносил к Богу кроткую мысль – подинный образ Божий в человеке⁶⁴³.

Следующий и субстантивный пункт аввакумовской полемической атаки на Феодора – переосмысление природы и соотношения частей человеческой души. Здесь он прямо переходит к критическому анализу трихотомистической концепции души, лежащей в основании упомянутой выше «антропологической схемы»⁶⁴⁴. Как уже было отмечено, Аввакум не принимал учения о душе-образе Божиим как точной модели троичной онтологии, – модели, подкреплявшей убеждения Феодора в наличии одного и единого «образа» в Троице: глагоleshь – умъ, слово, духъ въ чловѣкъ – троя ся – составъ душъ сущимъ по образу Божию⁶⁴⁵. Сверх того, согласно протопопу, Феодор воспроизводил в своей психологической схеме онтологию и внутренние отношения самой Троицы, в контексте которой каждая из трех частей души рассматривается как ипостасная по бытию. Последнее было для Аввакума, конечно же, неприемлимым, коль скоро в его учении ипостасью может считаться лишь состоящий из души и тела человеческий индивид⁶⁴⁶. Аввакум не ограничивается простым критицизмом, но предлагает и альтернативу, которую обосновывает, по традиции церковной полемики авторитетом всех святых: душа является чем-то вроде единого и «всаженного» в тело организма (єдинораслєнна) и обладает телесным

⁶⁴² РИБ. Т. 39. Стб. 584-585; Маргарит. Л. 470 об.

⁶⁴³ РИБ. Т. 39. Стб. 585.

⁶⁴⁴ Там же.

⁶⁴⁵ Там же. Стб. 612.

⁶⁴⁶ Однако в сочинениях, использующих «антропологическую схему», всегда подчеркивалось, что отношения между частями души не являются буквальным подобием отношений между ипостасями Троицы, – а значит они не являются ипостасными по бытию. Этот пункт был сформулирован уже в «Палее Толковой»: Не тако же слово наше несоставно исхода и въ въздухъ расходася, Слово же Божие во оупостаси свершено, не внѣ помѣстася, но и въ немъ присно сы. Того во дѣла слово наше несоставно есть, а Божье Слово о собѣ сы и свойствомъ не раздѣлаеться, но совершенъ сы, во всемъ о Отци разумѣвается. (Палея Толковая. С. 73.)

видом (тѣлесовидна). Понятия «ум», «слово» и «дух» тоже перетолковываются Аввакумом: это – не «составы»-ипостаси и не части души и ее природы⁶⁴⁷, а действующие силы души (силы въ ней дѣйствєнныя). Но для протопопа это – лишь одни из многих сил и действий: среди прочего он перечисляет ум, ярость, способность мечтания, способность мысли и рассудок⁶⁴⁸ (возможно, этот список чувств оформился под влиянием схожего перечня действий и чувств, приведенного в «Диоптре»)⁶⁴⁹. Само понятие «действующих сил» души, как мне представляется, может восходить по смыслу и форме к выражению силы душевныя, встречающемуся в «Диоптре»⁶⁵⁰. Аввакум полагает, что используя эти силы, человек может устремиться к Богу, с их помощью заботясь о соблюдении кротости и осуществлении правды, – и в силу этого приобретая сообразность Богу по добродетели. Сохраняя в центре своего внимания критику антропоморфизма, протопоп подчеркивал: душа есть вещь тѣлесовидна, а представление о подобии Богу по душе предполагает сходство с Божественной природой, если вообще не указывает на причастование последней в силу наличия общих свойств, – с чем, конечно же, невозможно согласиться⁶⁵¹. Но что такое телесность души? Протопоп пробовал объяснить это в следующих рассуждениях. Душа подобна ангельской природе, чистому духу. Одновременно с тем, он полагает ее телесной, единовидной и одноипостасной (эти два прилагательных можно понимать в качестве указания на единичное бытие души). Иначе говоря, природа души, на первый взгляд, противоречива: она и бестелесна, когда понимается как дух, и телесна. В связи с этим необходимо отметить, что Аввакум полагал некоторые из сил души более

⁶⁴⁷ РИБ. Т 39. Стб. 612.

⁶⁴⁸ Там же. Стб. 585, 612.

⁶⁴⁹ Филипп упоминает ум, «славу», память, способность мечтать и размышлять. («Диоптра» Филиппа Монотропа. С. 157.)

⁶⁵⁰ Там же. С. 161.

⁶⁵¹ РИБ. Т. 39. Стб. 585, 612.

бестелесными, чем другие. Например, ум, согласно протопопу, есть чистая бестелесная сила, как это следует из мнения Григория Нисского:

... а умъ безплотенъ – по Григорию Нисскому. Проходитъ чувства вся и на небо летаетъ помысломъ, внѣ бывая палаты тѣлесныя, яко царь надъ душею и тѣломъ царствуетъ и яко судія между разсуждаетъ царицею и рабынею, на высокомъ мѣстѣ сидя, во главѣ⁶⁵².

Каждой силе души Аввакумом приписывается своя отдельная функция; сами эти силы ограничивают проявления души теми, что производятся в теле: По тому жъ и прочая силы душевныя: каяждо свое дѣло творитъ, душа во всемъ тѣлеси тѣлесовидная есть⁶⁵³. В устройстве души можно усмотреть и условный порядок ее творения: душа как субстанция-носитель была сотворена прежде душевных сил, а они, в свою очередь, уже были преданы субстанции⁶⁵⁴.

Наконец, протопоп не забывает разъяснить свое отношение к концепции внутреннего и произнесенного (внешнего) слова. Он ссылается на авторитет Михаила Пселла:

Пселъ Премудрый рече: едино слово иматъ человекъ, отъ души рождается, а умомъ наставляемо, а не два слова – едино, исходящее на дусѣ въ воздухъ, разливается и паки въ душу не возвращается...⁶⁵⁵

Этими словами Аввакум, считавший слово одной из сил души, дезавуирует учение Феодора об умном (внутреннем) и плотном износимом (внешнем) слове, изложенное оппонентом в устной полемике и «книжице». В теории Аввакума

⁶⁵² Там же. Стб. 612. Аввакум, скорее всего, приписывал это изречение Григорию Нисскому на основании того, что в «Диоптре» его мнение часто приводится как авторитетное (о влиянии Григория Нисского на древнерусскую мысль и, в частности, трансляцию его идей в «Диоптре» см.: Мильков В. В. Тексты Григория Нисского в древнерусской книжности и их влияние на отечественную средневековую мысль // Вестник славянских культур. 2014. Т. 32. № 2. С. 143-145). Представление об уме как способном объять мыслью все сущее (и тем самым, среди прочего, подобном Богу) было распространеным в древнерусской книжности (Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 566; Изборник князя Святослава. С. 566; «Диоптра» Филиппа Монотропа. С. 117; Просветитель. С. 89.)

⁶⁵³ РИБ. Т. 39. С. 612.

⁶⁵⁴ Там же. Стб. 585.

⁶⁵⁵ Там же. Стб. 181.

концепция внутреннего и внешнего слова приобретает новый вид: слово одно и его можно связывать с двумя процессами – внутренним, т. е. рождением от души, и внешним, т. е. исхождением после наставления и направления умом.

Итак, протопоп имел в виду, конечно же, «Диоптру»: именно Пселлу приписывается авторство предисловия к этому памятнику (сегодня авторство Пселла оспаривается специалистами). Поскольку Аввакум, скорее всего, цитировал данное произведение по памяти, он мог ошибочно отождествить Пселла с подлинным автором памятника. В то же время, по-видимому, мыслитель парафразировал следующий текст «Диоптры»:

Прочее, и произносному слову тамо нѣсть потреби, но – точью внутренему, иже есть всяко помышление и мысль, – роженья суть сия душевная и умная, яко бо то есть тоя⁶⁵⁶.

Если наше наблюдение верно, то в изложении Аввакума пассаж «Диоптры» о порождении внутреннего слова душой и умом превратился в изречение о рождении слова душой и наставлении ее умом. Однако в «Диоптре» все-таки проводилось качественное различие между двумя видами слова: внутреннее слово суть мысли, мышление внутри человека; внешнее же слово – это высказанные вслух слова. Аввакум, по всей видимости, лишь обобщил процесс перехода от внутреннего слова, мысли, к его внешнему выражению.

Мне осталось прояснить только два элемента учения Аввакума о душе. Первую неясность составляет прилагательное *единорасленна*. В КО оно остается без объяснения, но, быть может, текст «Диоптры» позволит нам его прояснить, – ведь именно в нем мы находим сравнение души с растением и его питательными силами:

Сицево убо ми разумѣвай и о душах, господине: всаждаются в телеса и срастворяются, оживляют же, и питают, и възращают...⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ «Диоптра» Филиппа Монотропа. С. 181.

⁶⁵⁷ Там же. С. 160. Быть может, эта аналогия в данном контексте связана с традукционистским учением, согласно которому душа в человеческих эмбрионах не создается Богом, но передается от родителей эмбриону через одушевленное семя мужчины: Адам же, сый одушевленъ, одушевлено съветъ сѣмя въ утробѣ прѣматерни, и той одушевленъ, Каіна убо роди одушевлена въсего, плзть и душу

Возможно, Аввакум имел в виду то, что душа как бы всаживается в тело, а затем – соединяется с ним, получая от тела рост и питание. Отмечу, что само прилагательное *единорасленна* приводится именно в «Диоптре»⁶⁵⁸.

Второй неясностью мне представляется такая данная Аввакумом душе характеристика, как вещь *тѣлесовидна*. Я не могу согласиться со сделанным сходу утверждением Клибанова о том, что Аввакум полагал душу тонкой и материальной сущностью⁶⁵⁹, поскольку протопоп мог иметь в виду более обычный тезис византийской философии; последний и необходимо рассмотреть на предмет возможного влияния на мысль протопопа. Дело в том, что Аввакум, называл душу «телесовидной», учитывая нахождение ее в теле, т. е. определенное «ограничение» души телом. Это хорошо иллюстрируется текстом Аввакума из «Книги толкований», в котором он утверждает, что ум, являясь душевным органом, выступает в качестве управляющего телом органа; в тезисе об управлении ума телом постулируется прямая связь между телом и душой⁶⁶⁰, ведь бесплотный ум «перемещается» вслед за движениями и действиями, вместе с телом и его частями:

взкупѣ рождѣши, госпожде. Подобиѣ и прочии челоуѣцы и донинѣ: одушевленѣ челоуѣкъ одушевлено съветѣ съмя въ утробѣ, глаголю, женствѣй, якоже прѣжде мала рѣх ти, и растутѣ овоа и множутѣ сна – душа же и тѣлеса – даже до скончания, въ роды и роды, якоже видиши, госпожде. (Там же. С. 112.)

⁶⁵⁸ Там же. С. 177.

⁶⁵⁹ *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 195. Душа могла пониматься как тело в сравнении с подлинно бестелесным Богом (ВМЧ. Декабрь. Дни 1-5. Стб. 149 (*De Orthodoxa Fidei* 26. 53-57)). Также мы можем найти такие памятники древнерусской мысли, в которых проводится учение о материальной природе души. Особо показательна в этом контексте статья «О теле» из рукописи РНБ Сол. № 653/711. Составитель статьи уподобляет душу ртути: после смерти человека тело распадается на четыре стихии из которых оно было составлено, а душа, словно ртуть, проливается на землю. Если судить по аналогии, душа есть жидкость, а тело – сосуд. (*Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб.: Издательство РХГИ, 1999. С. 448.) Автор XVI в. Ермолай-Еразм в своей «Большой троице» изложил трудно квалифицируемое по типологии мнение: тело есть видимый сосуд для трех бесплотных частей – ума, слова и души. Характеризируемые как бесплотные, они описываются Ермолаем-Еразмом как, по сути, телесные; не обладая единством, они в момент разрушения тела перестают образовывать единое целое и словно «сметаются ветром». Тело необходимо для запечатывания и сочленения этих частей, и после смерти выступает гарантом единства этих частей. (Книга Еразма о Святой Троице. С. 64.)

⁶⁶⁰ Толкуя 1 Кор. 15:51-54 в Послании Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне, Аввакум рассуждает следующим образом: сущность человека – не чистая душа, поскольку человек нуждается в функционально связанных друг с другом слове и слухе. Схожим образом

А человек вся суть: и крепость и слабость, идеже союзник, тамо и ярем весь преклоняется, сиречь куды ум поклонится, туды и весь орган телеси. Око глаголется ум по Писанию. Якоже око в душе, тако и ум в душе⁶⁶¹.

Подтверждение своим словам Аввакум, как и в предыдущих случаях, отыскивает в «Диоптре», автор которой прямо признавал бестелесность запертой в теле и познающей внешний мир посредством органов тела души:

Имаши бо уды моя и ссуды вся, и тѣми дѣйствуеши, и с сими дѣлаеши, скрыта сущи во мнѣ и затворена. Невидима, яко невестественна вся всегда еси, помышление и разумѣние все же, а цѣ имаши, скровна суть, о, госпоже⁶⁶².

Сам Филипп Монотроп ссылался на Григория Нисского и локализовал бестелесный ум во всем теле, а не только в сердце (мнение Аристотеля и Гиппократата), или в мозгу (мнение Галена). Парадоксальным образом, даже несмотря на то, что бестелесное не подпадает под категорию места, душа остается привязана к телу, не смешиваясь его внутренним строением, – и, проникая во все его части, управляет органами и конечностями⁶⁶³. Неудивительно, что Филипп именуется тело «оружием», «колесницей» и «союзником» человеческой души⁶⁶⁴.

В отрывке из «Большого катехического слова» Григория Нисского (*Oratio catechetica* М38), приведенном в Изборнике 1073 г., мы находим схожее утверждение, – правда, в развернутом виде:

НЕ БО НИ О НАШЕМЪ ЖИВОТѢ ОУТРЪ ЗАТВАРАЕТЕСА ПРѢДѢЛЫ ПЛЪТЪНЫМИ РАЗОУМНОЕ ЕСТЬСТВО. НЪ ДѢБЕЛЬСТВО ОУБО ТѢЛЕСНОЕ СВОИМИ ЧАСТЫМИ ОПИСАЕТЕСА, ДША ЖЕ МЫСЛЬНЫМИ ОШЬСТИИ НА ВСЕ ПО ВЛАСТИ ПРОСТИРАЕТЕСА ЗЪДАНИЕ, И ДО НБСЕ ДОСТИЖЕТЕ, И ВЪ ГЛОУБИНАХЪ

обстоит дело и с вокальным аппаратом: не существуй ушей, губ и языка (т.е. в случае, если бы сыны Адама оставались чистыми душами), люди не смогли бы осуществлять передачу своих мыслей напрямую, «от ума к уму». (Житие проропопа Аввакума и другие его сочинения. С. 274-275.)

⁶⁶¹ РИБ. Т. 39. Стб. 558-559.

⁶⁶² «Диоптра» Филиппа Монтропа. С. 109.

⁶⁶³ Там же. С. 111.

⁶⁶⁴ Там же. С. 117.

ХОДИТЬ, И ПО ШИРОТѢ ОУСЕЛЕННА ОБЪХОДИТЬ, И ВЪ ПОДЪЗЕМНАГА МНОГОПЫТСТВОМЪ ХОДИТЬ, МНОГАСЬДЫ ЖЕ И НБСЬНЫИХЪ ЧОУДЕСЪ ВЪ ДОМАШЛЕНИИ БЫВАЕТЕ, НИКАКО ЖЕ ОТАЖЬЧАЖШТИ ВРЪМЕНЕМЪ ТѢЛЕСНЫИМЪ. ДА АШТЕ ЧЛВЧА ДША, ПО КЕСТЪТВЫНѢИ ПОУЖДИ, РАСТВОРЕНА СЪ ТѢЛОМЪ, ВСЬГДЕ СВОБОДНѢ БЫВАЕТЕ...⁶⁶⁵

Григорий полагает, что душа, несмотря на «затворенность» в теле, не лишается своей свободы и «умных», бесплотных свойств. Однако связь двух элементов человеческого естества конституируется столь тесным образом, что такое их единение он называет «растворением» души в теле.

Это направление христианской антропологии довольно рано проникло в русскую книжность: уже в домонгольское время ее положения излагались в «Палее толковой» на основе выделения двух типов огненной стихии и сравнения с ней души:

Иако же бо огонь горнии сужичьствоуетъ огню земному, но разнo еста существомъ: горнии бо безътелесенъ, земнии же телесемъ обложенъ, ово же въ камени, ово же въ желѣзѣ, инъ же въ древесѣхъ, иако же бо ангелы бесплотны и бестелесны, створи оубо душу чѣловѣчку плотью и телесемъ обложи ю⁶⁶⁶.

Но, по сравнению с душой животных, человеческая душа подлинно бесплотна, ибо первая тождественна крови, тогда как вторая – лишь ограничена телом, но не совпадает с ним⁶⁶⁷.

Подытожим наше исследование антропологического дискурса пустозерской полемики. Аввакум строил свою критику антропологии Феодора на «Слове о вочеловечении» псевдо-Златоуста и, в целом, был согласен с тонким различием божьих образа и подобия по отношению к свободе воли и способности миловать. Однако «антропологическую схему», разделяемую практически всеми древнерусскими мыслителями, он решительно отверг: Феодор увидел в ней

⁶⁶⁵ Изборник князя Святослава 1073 г. С. 42.

⁶⁶⁶ Палея толковая С. 90.

⁶⁶⁷ Там же. С. 90-91.

подтверждение того, что, как в человеке образ Божий един, так и в самом Боге «образ» остается общим для всех ипостасей. Вместо учения о трехчастной душе, Аввакум отстаивал собственное, близкое «Диоптре» и генетически восходящее к Григорию Нисскому представление о том, что душа есть несущая субстанция для сил-действий, которая, как растение, вырастает в теле, связана с ним и ограничена им. Я не могу согласиться с Клибановым в том, что душа, по Аввакуму, имеет тонкую материальную природу, поскольку это противоречит как словам протопопа, так и идейному контексту его источников. Переосмысленное на свой лад учение «Диоптры» позволяет Аввакуму полностью избавиться от критикуемой схемы и заменить ее теорией подобия Богу по добродетелям и способностям к их реализации. Еще одним поводом к проработке критики послужил усмотренный Аввакумом у Феодора вывод о телесной природе Бога. Конечно, дьякон никогда бы о таком не учил, однако важно понять, почему Аввакум, пускай и в пылу полемики, обращал против оппонента подобные инвективы. Для Аввакума утверждение любого природного подобия Богу в человеке уже означало введение антропоморфизма, критикуемого при помощи цитат из «Шестоднева» Иоанна экзарха. По Аввакуму, Бог не имеет никакого природного сходства с тварью, в т. ч. и потому, что для такого утверждения необходимо признать существование сущности Бога, – но даже известные нам свойства этой сущности не находят никакого соотношения с творением. Позволю себе заметить, что Аввакум достаточно хорошо ориентировался в нужных ему антропологических пассажах, уверенно их комментировал и даже приводил цитаты из «Диоптры» (по памяти или близко к тексту), составляя на их основе собственный взгляд на проблему соотношения природы души и образа Божьего. Эти факты могут означать лишь то, что протопоп сохранял не сугубо полемический, но и живой богословский и философский интерес к обсуждаемым темам.

§ 5. Ангелологический спор

На одном из этапов пустозерских споров, когда участники вновь вернулись к рассмотрению некоторых пассажей из Ареопагитского корпуса, речь неожиданно зашла о природе ангелов и их визуализации, – об одном из самых дискуссионных вопросов христианской философии. Спорить об этом начали Лазарь и Феодор; затем, по словам последнего, попа поддержал Аввакум:

И у ангелов, он, Лазарь, глаголаше, власы быти, и торочки на главах, и зерцала в руках, и крыла у них. А указывал на Дионисия того святаго. Аз же ему глаголах преко, яко ангели вси не имеют плотскаго на себе ничего: ни власов, ни крил, ни глав, ни рук человеческих, – зане души суть. А пишутся они по плотскому виду того ради, понеже инако како не возможно написать ангела, и души, и Бога самого на иконе. И писание книжное все телесне глаголет о Бозе, понеже инако некако. А по духовному разуму инако все разумееся. Такоже и о ангелех и душах. И то они, батки, поставили в хулу мне, по рвенію. Аввакум писал глухо, бутто аз ведной, такой и сякой, от снов прельстился и с ума собрел.⁶⁶⁸

В этом отрывке Феодор пишет о том, что ангелы не имеют телесной природы, но, в то же время, представить и описать их мыслитель может лишь посредством материальных образов. Человек не может обойтись без этого, чувственного способа познания ангелов, чья бестелесная сущность затем постигается мистиком через особые духовное познание и рассуждение (А по духовному разуму инако все разумееся). Излагая эти взгляды, дьякон, конечно же, учитывал вторую главу *De Coelisti Hierarhia* пс.-Дионисия, в которой излагается учение о возведении ума к духовному познанию бестелесных сущностей через неподобные подобия⁶⁶⁹ и

⁶⁶⁸ Титова Л. В. Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 140-141.

⁶⁶⁹ Ничтоже оубо веъымъѣтно аще и нѣнага соуцьствѣна ѿ неприкладный ѿличьствьныхъ оугъбленіи наѣвають, по рѣнный винахъ. (Ουδέν ουν άτοπον, εἰ και τὰς οὐράνιας οὐσίας ἐκ τῶν ἀπεμφαινουσῶν ἀνομοίων ὁμοιοτήτων ἀναπλάττουσι κατὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας) (курсив наш – М.Ш.). CDASU. СН-Т, 10, 9-15.

чувственные символы, отражающие умопостигаемую реальность⁶⁷⁰. Кроме того, Феодор мог быть знаком и с соответствующими главами из «Зерцалла Богословия» Кирилла Транквиллиона и «Катехизиса» Зизания, посвященными приведенным в Писании телесным описаниям Бога⁶⁷¹.

Насколько расходятся ангелологические взгляды Аввакума и Феодора на самом деле? Последний пишет, что протопоп поддержал Лазаря, пребывая в пылу спора, «в исступлении». По всей видимости, это действительно так: Аввакум поддержал Лазаря лишь ситуативно, ополчившись против Феодора и не желая высказываться в защиту каких-либо его взглядов. Во многих же своих сочинениях протопоп демонстрирует совершенно иные, достаточно традиционные взгляды на ангелов, которых он, в целом, считал духами огненной природы.

Самым ранним сочинением, в котором Аввакум изложил свое понимание ангельской природы, считается «Снискание», открывающееся яростной полемикой с апокрифической – но популярной среди старообрядцев – «Беседой трех святителей». Отвергая на основании анахронизма между периодами жизни каппадокийцев и Иоанна Златоуста – саму историческую возможность такого разговора, он переходит к опровержению изложенных в «Беседе» космологических взглядов:

да в ложном же письмѣ вопросъ василиевъ бытъ сице. протѣкуйте ми от чео взяты ангели
выша. токъ. от сѣаго дѣа. ⁶⁷²

Экспрессивно комментируя эти слова, Аввакум исходил из онтологической несравнимости тварного с несотворенным: ангелы, хоть и являющие собой высокую степень в иерархии сущих, все же они остаются творением, а не частью

⁶⁷⁰ CDASU. СН-Т, 1-11. О рецепции символической доктрины Дионисия в древнерусской иконопочитательской мысли см.: *Салтыков А. А.* О значении ареопагитик в древнерусском искусстве // *Древнерусское искусство XV-XVII веков. Сборник статей* М.: «Искусство», 1981. С. 5-24.

⁶⁷¹ Катехизис Большой. Л. 219-220; Пам'ятки братських шкіл на Україні. С. 212-213.

⁶⁷² Пустозерский сборник. Л. 138, с. 97.

Божественной природы, – что подтверждается такими текстами, как Пс. 103:4, канон Троице Митрофана Смирнского и канон Иосифа Песнопевца⁶⁷³:

Зри слышателью, не ѿ сѣщѣтва бжїя дѣгли взяты, но ѿ небытия в бытие приведены. снѡ слово бжїимь сотавишася. ѿ несѣщѣтва в сѣщѣтво повелѣнїе бжїимъ. устроишася ꙗ дхѡ стѣи ѡсѣени. стѡмѡ стѣя ꙗ слѡги надобны слѡжѣны его бл҃гости. невестественѡмѡ ѡгню. ꙗ слѡги ѡгненныя ꙗ невестественныя устроены. слышѣ ты ѿ прѣокѡ. каково прѣ нимь страѣно ꙗ трепѣно слѡжа.⁶⁷⁴

В этом отрывке Аввакума представляет достаточно расхожую для древнерусской (и в целом греческой) мысли ангелологическую концепцию, рассматривающую небесных и огненных духов в качестве божьих слуг. Обычно древнерусские книжники отмечали, что ангелы созданы из особого нематериального огня (данное свойство нематериальности не тождественно Божественной нематериальности), родственного, но не тождественного земному; в частности, это учение вошло известную Аввакуму в «Палею»⁶⁷⁵. Протопоп локализует ангелов под небом небес, на котором расположен престол Божий⁶⁷⁶ (и здесь он также следует палейной ангелологии и космологии⁶⁷⁷). Некоторые вопросы создает, казалось бы, обычная параллель между уподоблением Бога нематериальному огню и Его огненными и нематериальными слугами. Аналогия может пониматься как отношение между образцом и подобием, – и тогда она прямо должна рассматриваться как соответствие учению об ангелах как об образе и подобии Божиим. Если это так, то ее источником, скорее всего, послужило «Богословие» Дамаскина, прямо утверждавшего:

⁶⁷³ Там же. Л. 138, с. 97-98.

⁶⁷⁴ Там же. Л. 138-138 об., с. 98.

⁶⁷⁵ Палея толковая. М.: Согласие, 2002. С. 13, 17, 74-75, 79-80. Схожим образом, как ограниченных местом и огненно-нематериальных по природе, характеризует ангелов Лаврентий Зизаний (Катехизис большой. Л. 118.)

⁶⁷⁶ Пустозерский сборник. Л., 139, с. 98.

⁶⁷⁷ Точнее говоря, это представление основывается как на палейных и хронографических, так и на апокрифических сведениях (через Хронограф третьей редакции). См.: Chadaeva O. Kosmological Model in Russian Literary Culture of the 17th Century. P. 199-201.

Сѣ есть и аггльскъ зижитель и творецъ, ꙗже небытѣа в бытѣе приведъ ѣа, по своемꙋ образу сътворивъ ѣа, естество бесплотно, ꙗкоже и дхъ или ѡгнь безвещенъ... (*De Orthodoxa Fidei* 17: 1-4)⁶⁷⁸

При более внимательном сопоставлении слов Дамаскина и Аввакума, мы сможем, пускай и с некоторой осторожностью, допустить прямое влияние «Богословия» на текст «Снискания».

В «Житии», созданном приблизительно в то же время, что и «Снискание», мы обнаруживаем классическое учение о девяти ангельских чинах и их небесных песнопениях, – с прямой ссылкой на пс.-Дионисия. В основе заметки «Жития» об ангелах лежит компилятивная запись из архива протопопа:

Архив	«Житие»
<p>альлиуя хвала. живѣ. бгв. или со арханглы. прославимъ. истиннаго бга. изливавшего. на ны своя щедроты. а в гамматицѣ (так!). пишетъ сицѣ. альлиуя. толкуетъся сицѣ. евзрѣскимъ ѣзыкомъ. еже есть адамовымъ. аль. идетъ. иль. ѣвися. иль бгъ, уия. хвалите. воспѣваитѣ. аминь. право. или. еи. или бѣди тако. или бѣди гланъ. Дионисии ареопагитъ. пишѣ в своен книгѣ. в словѣ. о трѣ трѣа. ѣ. трѣа. воспѣваетъ. свѣ. свѣ. свѣ. ѣ. трѣа воспѣваетъ благословенна слава. ѣ мѣста гдѣя. благословенна слава ѣ мѣста гдѣя. третия. трѣа. воспѣваетъ альлиуя. альлиуя. альлиуя. также пишѣ и е-росинь псковскии. чвдотъворецъ. Также пишетъ маѣимъ грѣкъ. во своен книгѣ. Также и в стоглавѣ. пишетъ. (Барс., Л. 254-255)</p>	<p>Он же Дионисий пишет о небесных силах, возвѣщая, како хвалу приносят Богу раздѣляяся деветь чинов на три троицы. Престоли, херувими и серафими, освящение от Бога приемля, сице восклицают: «Благословена слава от мѣста Господня!» И чрез ихъ преходит освящение на вторую троицу, еже есть господства, начала, власти. Сия троица, славословя Бога, восклицаютъ: «Аллиуя, аллиуя, аллиуя!» По алфавиту, «аль» – Отцу, «иль» – Сыну, «уия» – Духу Святому. Григорий Низский толкует: «Аллиуя – хвала Богу». А Василий Великий пишет: «Аллиуя – ангельская рѣчь, человѣчески реци – слава тѣбѣ, Боже». До Василия пояху во церкви ангельския рѣчи: «Аллиуя, аллиуя, аллиуя!» Егда же бысть Василий, и повелѣ пѣти двѣ ангельские рѣчи, а третьюю – человѣческую, сице: «Аллиуя, аллиуя, слава тѣбѣ, Боже!» У святыхъ согласно, у Дионисия и у Василия: трижды воспѣвающе,</p>

⁶⁷⁸ ВМЧ. Дек. Дни 1-5. Стб. 170.

со ангелы славим Бога, а не четырежи по римской бляди. Мерско Богу четверичное воспѣвание сицевое: «Аллилиия, аллилуия, аллилуия, слава тѣбѣ, Боже». Да будет проклят сице поюще, с Никоном и с костелом римским! Паки на первое возвратимся. Третьяя троица, силы, архангели, ангели, чрез среднюю троицу освящение приемля, поют: «Святъ, святъ, святъ Господь Саваофъ, исполни небо и земля славы его!» Зри: тричисленно и се воспѣвание. Пространно Прѣчистая Богородица протолковала о аллилуии, явилась Василию, ученику Ефросина Псковскаго⁶⁷⁹.

Хотя в архиве Аввакум ссылается на *De Coelisti Hierarhia* 6.2⁶⁸⁰, в действительности, в нем и в «Житии» излагается краткое и направленное против реформы резюме *De Coelisti Hierarchia* 7.4 212В-212D⁶⁸¹ (с добавлениями из Азбуковника и «Жития» Ефросина Псковского⁶⁸²). Правда, в «Небесной иерархии» мы не находим упоминания аллилуйи, а значит, Аввакум приводит здесь собственное понимание соотношения трех песнопений с ангельским чинопорядком. Сами ангелы распадаются на три порядка («троицы») по три чина, связывающихся в единую иерархию Божественным освящением (т. е. особым изливанием света, исхождениями и выступлениями Божества вовне; согласно ареопагитской неоплатонической философии, сами освящения понимаются как знание и способ его передачи), передаваемым напрямую от Бога к престолом, а далее – от чина к чину к простым ангелам. Однако описанный в «Житии» характер

⁶⁷⁹ Житие протопопа Аввакума (последняя авторская редакция). С. 38-39.

⁶⁸⁰ CDASU. СН-Т, 22-22v.

⁶⁸¹ CDASU. СН-Т, 29v-30v.

⁶⁸² См. комм. к сборнику Заволоко: Пустозерский сборник. С. 232. Фрагмент из жития Ефросина Псковского о чуде явления Богородицы автору первоначальной редакции жития («Повести об аллилуйе») в редакции Василия-Варлаама см.: *Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV-XVII вв.: Исследования и тексты: В 2 т. Т. 2. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2007. С. 207-211.

передачи освящения позволяет предположить, что Аввакум мыслил эту передачу не как прямую, от чина к чину, а как групповую – от «троицы» к «троице», т. е. от одной, более высокой группы чинов, к более низкой. Каждая «троица», помимо прочего, отмечена особым песнопением (как уже было отмечено выше, только первые два упоминаются у Ареопагита):

1. Престолы, херувимы и серафимы поют «Благословена слава от мѣста Господня!»;
2. Господства, начала и власти поют «Аллилуия, аллилуия, аллилуия!»;
3. Силы, архангелы и ангелы поют «Святъ, святъ, святъ Господь Саваофъ, исполни небо и землю славы его!».

Аввакум полагает, что особое пение ангелов, выраженное в этих славословиях, является буквальным образцом для воспевания Бога в церкви; от этого образца, учит протопоп, не следует отступать. Аввакум, в силу своих семиотических и ересиологических представлений, рассматривает произошедшее по результатам церковной реформы четверение «аллилуии» (путем добавления перед рус. «слава тебе, Боже!» еще одной аллилуйи) как впадение в ересь, – что емко выражается словами трижды воспѣвающе, со ангелы славим Бога, а не четырежи по римской бляди⁶⁸³. Аввакум, считавший славянский язык особым божественным даром (что с XV в. стало аксиоматическим убеждением древнерусских книжников), ставит выше него только язык ангельский, который в его архивной записи называется еврейским или адамовым, т. е. первым, изначальным языком (неясно, правда, как по Аввакуму соотносятся в точности ангельский язык и язык Адама); как бы то ни было, возможность общаться на этом языке будет дана человечеству только после Страшного суда⁶⁸⁴.

Концепция ангельского восприятия света Господних осияний значительно дополняется ангелологическими построениями Аввакума в КО, в которой она

⁶⁸³ Житие протопопы Аввакума (Последняя авторская редакция). С. 38.

⁶⁸⁴ Успенский Б. А. Раскол и культурный конфликт XVII века. С. 345.

представлена в рамках разобранной ранее теории мистического Божественного схождения. Рассуждения об ангелах обретаются в обширном фрагменте из Бесед «Против аномеев» Златоуста (*Contra Anomaios* 3. 308-331)⁶⁸⁵, приводившемся Аввакумом в ходе полемики с Феодором о природе Бога и его «описуемости местом». Толкуя видение Иезекииля, Златоуст интерпретирует образность и действия ангелов и их связь с Божьей славой. Ангелы принимают на себя схождение Господа, совершаемое не чистой Сущностью, а славой и действием в соответствии с восприятием творения-реципиента; даже одна лишь слава Бога заставляет ангелов укрываться крыльями, несмотря на обладание ими особым, чистым знанием и мудростью⁶⁸⁶. Символы ангелов и их материальные воплощения не должны пониматься буквально как их выражения, поскольку в действительности они обладают духовным, указывающим на переносный смысл значением. Так, крылья ангелов в видении указывают на их небесное местопребывание, равно как и на то, что они снизошли к воспринимающему их человеку с небес; сами же ангелы не имеют крыльев. Крылья указывают, сверх того, и на «легкость» (отсутствие материальности), возвышенность их природы. Очи ангелов (в случае видения Иезекииля – очи на крыльях) – особый дар видения и созерцания (прозрачное), коим они располагают. Пребывание ангелов у Престола Господа указывает на их вечное бодрствование и отсутствие в них нужды в земном покое. Имена же ангелов указывают на их возвышенные свойства, связанные с чистотой и мудростью⁶⁸⁷.

Эти суждения Златоуста, естественно, воспринимались Аввакумом как богодухновенная истина и основа для ангелологических суждений. В то же время, они не противоречат тому, что Аввакум говорит об огненной природе ангелов в «Снискании», и естественным образом согласуются с учением Дионисия об

⁶⁸⁵ РИБ. Т. 39. Стб. 606-607. Маргарит. Л. 27-28.

⁶⁸⁶ РИБ. Т. 39. Стб. 606.

⁶⁸⁷ Там же. Стб. 606-607.

иерархии (хотя бы потому, что Златоуст идейно и исторически предшествовал автору Ареопагитик). А значит, Аввакум не мог всерьез разделять наивные взгляды Лазаря на природу ангелов, коль скоро сам хорошо усвоил значение переносных толкований и объяснений ангельской образности.

§ 6. Христология

Христологические споры не были редкостью для истории древнерусской мысли; тем не менее самый острый их пик пришелся на XVI в. Именно тогда Иосиф Волоцкий был вынужден опровергать «арианские» учения «жидовствующих» в своем «Просветителе», в котором он, в частности, посвятил христологии отдельное, четвертое Слово; в этом слове Волоцкий, впервые в русской христианской мысли, последовательно и развернуто изложил христологическую и сотериологическую доктрину Воплощения⁶⁸⁸. Спустя 10 лет после смерти игумена получило скандальную известность дело Вассиана Патрикеева, уличенного на соборе 1525 г., среди прочего, в афтаркодокетизме и монофизитстве. Обличая Патрикеева, митрополит Даниил Рязанец составил цикл христологических сочинений («Слово Боговоплощению», «Слово о крестной смерти», «Слово о Вочеловечении Христа») для своего «Соборника»⁶⁸⁹. Однако эти Слова, подобно другим Словам «Соборника», на 90% является не оригинальным сочинением, но хорошо подобранной коллекцией патристических цитат, призванных опровергать монофизитскую доктрину и ее производные (разумеется, в тенденциозном ересиологическом понимании). Эта коллекция выписок давала русскому читателю репрезентативную и надежную подборку текстов, излагающих христологические взгляды ортодоксальных византийских богословов. Осужденный вместе с Вассианом Максим Грек пишет в 30^{ые}-40^{ые} гг. XVI в. Слово «Об исправлении

⁶⁸⁸ Единственная обзорная статья о русской христологии того периода (и содержащая ряд существенных пробелов в изложении, – в т. ч., отказ от обращения к наследию Иосифа Волоцкого) принадлежит В. И. Корецкому. (*Корецкий В. И.* Христологические споры в России (середина XVI в.) // Вопросы истории религии и атеизма. Т. XI. М.: Издательство Академии наук СССР, 1963. С. 334-361.)

⁶⁸⁹ *Даниил, митрополит Московский.* Сочинения. М.: Индрик, 2020. С. 564-648.

русских книг и на говорящих, что плоть Господа была неограниченной после воскресения» (11 глава Иоасафовского собрания). В этом сочинении Максим, чей уровень богословской подготовки был, по объективным причинам, недостижим для русских книжников вплоть до конца XVII, излагает, с опорой на разработанные в античной философии метафизические категории, учение о способе соединения ограниченной местом человеческой природы с неограниченной Божественной⁶⁹⁰. Именно в его труде представлено самое подробное (особенно по сравнению с учением Иосифа) и детализированное изложение диофизитской доктрины. Позднее младший современник Максима, Зиновий, изложил доказательства (в виде рациональных аргументов и толкований Писания) божественности Сына в Слове об Ипатии Гангрском и в «Истины показании»⁶⁹¹. В первой половине XVII в. христологические разделы вошли в состав «Зерцалла богословия» Кирилла Транквиллиона и «Катехизиса» Зизания. В то же время мы практически не находим христологических дебатов в Московии, – разве что за двумя исключениями. Первый случай относится к обвинению московскими справщиками Лаврентия Зизания в теопасхизме в 1626 г.⁶⁹², тогда как второй связан с частными дебатами, случившимися между князем С. И. Шаховским и неизвестным оппонентом, которому он послал письмо с опровержением аполлинаризма (т. е. учения о восприятии Словом всей человеческой природы, кроме ума, якобы замещенного во Христе Божеством)⁶⁹³.

Удивительным образом христологическая полемика разгорелась именно в Пустозерске. Причина этой части дебатов отнюдь не очевидна. Смирнов полагал,

⁶⁹⁰ *Преподобный Максим Грек. Сочинения. Т. 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2014. С. 136-144. Краткий очерк христологии Максима см. в: Schultze B. Maksim Grek als Theologue. R., 1963. S. 266-269.*

⁶⁹¹ *Корецкий В. И. Вновь найденное противоеретическое произведение Зиновия Отенского // ТОДРЛ. Т. 21. М., Л.: Наука, Издательство Академии наук СССР, 1965. С. 167-172, 171-182.*

⁶⁹² Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Катихизиса. С. 82-84.

⁶⁹³ Это послание, как и большинство сочинений Шаховского, по-прежнему не опубликовано. Сохранилось в сборнике сочинений, переписанном по заказу самого автора (РГБ, Ф.173.1, № 21, Л. 189-196 об.)

что причиной их возникновения послужила столь важная для старообрядцев проблема толкования двоеперстия⁶⁹⁴. Не отвергая мнения исследователя, я все же должен заметить, что в случае с христологическим аспектом полемики стоит обратить внимание на общий фон споров: дискуссия о природе Христа берет начало от споров о «недвижимости» Божественной природы и ее «описуемости местом». Эта проблема прямо относится к вопросам христианской метафизики и теории категорий; по этой причине полемисты практически сразу же ушли в область высоких абстрактных «материй». Поскольку сочинений, которые подробно и со всеми нюансами (включая хорошо разработанные тезисы о соотношении воли и свойств между двумя природами) описывали бы способ единения природ во Христе – за исключением указанного Слова Максима Грека – в распоряжении узников не было, а большая часть древнерусских текстов разбирала, преимущественно, вопрос о божественности Сына, пустозерцам пришлось уяснять христологические доктрины самостоятельно.

За отправную точку нашего обзора этой части пустозерских споров я предлагаю, как и прежде, взять слова и обвинения Феодора. По этому поводу он пишет следующее:

... а Христа четверта Бога глаголют быти и на четвертом престоле сядяца, и самого существа божественнаго в нем не исповедуют, но силу и благодать, от Сыновни ипостаси излиющуюся в девицу, глаголют, а самое-де существо Сыновне и Духа Святаго с неба на землю никогда не сходит, но сила и благодать посылается⁶⁹⁵.

И из этого Феодором выводится учение о двух сынах (Христос и Слово) у Аввакума:

И сие ваше зловерие и дурак узнает, яко два Сына исповедуете — великаго да малаго — и тако четверицу славите, а не Троицу Святую⁶⁹⁶.

⁶⁹⁴ Смирнов П. С. Внутренние вопросы в Расколе XVII века. С. 224-228.

⁶⁹⁵ Титова Л. В. Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 129.

⁶⁹⁶ Там же. С. 150.

Итак, согласно Феодору, Аввакум полагал, будто Христос не обладал божественной природой, т. е. что человеческая природа Христа не имела прямого соединения с божественной через единую ипостась. Чтобы выяснить точнее и надежнее взгляды Аввакума, нам придется понять, что именно не удовлетворило прототопа в соответствующих взглядах Феодора по тому же вопросу. Впрочем, ответ мы можем обнаружить в процитированной формулировке дьякона: Феодор был уверен в воплощении, «схождении» самой сущности Бога, тогда как Аввакум считал подобное утверждение невозможным, поскольку воплощение природы равнозначно изменению сущности Божества. Именно этот пункт и послужил реальной причиной споров о природе Христа, что подтверждается приведенными в КО словами прототопа:

Глаголешь во, окаянный, пиша въ тетраткахъ: самымъ-де, существомъ Сынъ-Слово на землю сниде во чрево Дѣвья: и егда-де пострада, во гробѣ съ плотію, божество существомъ бѣ; въ то же время, егда во гробѣ лежа, яко спя, во адѣ божество съ душею нагою безъ плоти существомъ бѣ; в тожъ-де время и въ раи съ разбойникомъ божество существомъ бѣ; и на престолѣ со Отцемъ существомъ же. И о семъ твоємъ изумленіи безумніи играютъ, а разумніи рыдаютъ⁶⁹⁷.

О том, что Аввакум не безосновательно, хоть и гиперболически, приписывал эти мысли Феодору, можно заключить при обращении к тексту Послания дьякона:

И един от Троицы, Сын Божий, сам сошел с небес на землю самым существом неописанным, и весь невместимый вместися во чрево Пресвятыя Девы Марии...⁶⁹⁸

Т. е. Феодор имеет в виду схождение и вмещение не столько сущности Бога во Христа, сколько неограниченной (неописанным⁶⁹⁹) сущности. Правда, сам Феодор,

⁶⁹⁷ РИБ. Т. 39. Стб. 618.

⁶⁹⁸ *Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 133.

⁶⁹⁹ Пара прилагательных описанны/неописанны отражает греч. *περιγραφή* (глагол. *περιγράφω*), имеющее, в т.ч., значение «быть неограниченным/ограниченным» (в физическом смысле трехмерного пространства). Одновременно с этим переводчику известно родственное приведенному *περιγραφή* слово *γραφή*, обычно обозначающее видимое изображение, знак,

разделяя базовые положения диофизитской христологии, в то же время замечал, что Бог не ограничен местом и что схождение сущностью нельзя понимать буквально, поскольку божественная сущность всюду присутствует⁷⁰⁰. Как пишет сам Феодор, исходя из буквального понимания всеобъятности Божественной сущности:

...небеса и земля не вмещают божественного существа Сына Божия за безмерное величество Его, а в малом чреве ея, изволи Бог Слово вселиться весь сам, а не малую частью, но весь во святем чреве ея Богоматернем, обита, и всю тварь содержащаго на руках своих поноси она...⁷⁰¹

Даже метафора одеяния, хорошо известная в христологии, также применяется Феодором к Воплощению сущности:

Самое существо Божества Его плотню, яко ризою, облеченно, и яко удица червем. Сице святии вси научают нас о Христе разумевати⁷⁰².

Причина споров, как я могу уверенно заключить из рассматриваемых текстов, состоит в том, что оба полемиста по-разному понимали соотношение Природы Божества и категории места; как следствие, они по-разному конституируют отношение Природы Божества к человеческой природе в Воплощении.

Проблема здесь не только в том, что даже будучи эксплицированными должным образом, взгляды Феодора никак не могут сочетаться с представлениями Аввакума о сущности Божества (которая, по определению протопопа, неприступна, не подпадает под категорию места и в буквальном смысле недоступна для постижения тварей), а еще и в том, что тезис о Воплощении существом во Христе в процессе кенозиса не находит поддержки в византийской и древнерусской

надпись и т. д. В славянском языке описанный может иметь как эстетическое, так и пространственное значение. Однако древнерусские мыслители предпочитали использовать термин именно в последнем, физическом смысле. О термине см.: *Kriza A.* Legitimizing the Rublev Trinity: Byzantine iconophile arguments in medieval Russian debates over the representation of the Divine // *Byzantinoslavica*, 74, 2016. P. 141-142, 147-148.

⁷⁰⁰ *Тимова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 133.

⁷⁰¹ Там же. С. 134.

⁷⁰² Там же. С. 148-149.

традиции, – и более того рассматривается как неприемлемый и не предусмотренный в православной христологической модели ход мысли. Считается, что Боговоплощение означает соединение божественной природы без какого-либо претерпевания, движения (неизменная сущность по определению не может двигаться) и смешения с человеческой природой в сложной ипостаси («составе»)⁷⁰³. Такой способ понимания мог передаваться при помощи метафоры соединения огня с железом, демонстрирующей взаимобмен свойств в ипостаси при сохранении природ, а не их смешение в некий производный, новый объект⁷⁰⁴.

⁷⁰³ Остановимся на этом вопросе подробнее, взяв за основу историко-философского анализа древнерусский материал. Катехические тексты XIV в. описывают Воплощение как восприятие человеческой природы без смешения в одном «составе»: Вѣруи, яко С(ы)нъ Б(о)жии събъзнач(а)лен сын Отцю и Д(у)хови, и С(ы)нъ ч(е)л(овѣ)чь быс(ть) тебе ради || от Д(ѣ)вы с(вя)тыи ч(и)сты всѣмѣне и всѣтля неизреч(е)нно, и есть всь Б(о)гъ и по воплощении всь ч(е)л(овѣ)къ, и всего восприят ч(е)л(овѣ)къ, и всь всему съединися несмутнѣ и неразъмѣнѣ и нераздѣланѣ, единъ ѹбо составъ въ двѣ съвршени ес(те)ствѣ, единъ Х(ристо)с преже плоти и по воплощении (*Корогодина М. В.* Древнерусское богословие и катехизические тексты XIV в. С. 18). Максим Грек, опираясь на труды Иоанна Дамаскина, подробнее расписывает раскрывает аспекты. Согласно Максиму, Бог неограничен, Он везде присутствует и не подпадает под какое-либо место (последнее – следствие Его неограниченности). Его свойствами являются несозданность, неизменность, вечность, отсутствие претерпевания, бессмертность. Тварь же и человеческая природа ограничены, так как ограничиваются местом. Их свойствами являются созданность, изменяемость, разрушимость и претерпевание. Две природы во Христе соединились в ипостаси Слова, воспринявшей человеческую природу со всеми ее тварными свойствами; само Божество никак не смешалось с человечеством и осталось неизменным и непретерпевающим. В силу такого способа соединения Божество не перенесло Свою неограниченность на человечество. (*Преподобный Максим Грек.* Сочинения. Т. 2. С. 138-142.) Сходную схему приводит Зизаний: две природы с двумя волями и действиями сошлись в одной ипостаси (в «Катехизисе» этот акт именуется «ипостасным соединением»), а не в двух составах. Хотя Зизаний и пишет о соединении природ как о «стечении» их в Божественной ипостаси, он посвящает отдельную главу критике превратной интерпретации этого «стечения». Из этого метафорического «стечения» не следует, что одна природа превратилась в другую, или что обе они произвели новую природу. Бог, в силу отсутствия в нем претерпевания и изменения, остался Богом, – а значит, Христос остается неограниченным по Божеству и ограниченным по человечеству. (Катехизис большой. Л. 36 об.-41, 41 об.-43, 231-231 об.)

⁷⁰⁴ Эта хорошо устоявшаяся метафора, почерпнутая патристикой из стоицизма и иллюстрирующая т. н. *communicatio idiomatum* (см. обобщающую статью: *Birukov D. S.* Penetration of fire into iron: the sense and the usage mode of this metaphor for description of theosis in the Byzantine theological literature // *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography.* 2019. Vol. 15. No. 1. P. 143-162), была «канонизирована» на Руси в четвертом Слове «Просветителя» Иосифа Волоцкого, позаимствовавшего ее из Слова на Рождество Василия Кесарийского (Великие минеи четыи собранные всероссийским митрополитом Макарием. Дни 25-31. Выпуск тринадцатый. Тетрадь вторая. Издание Императорской археографической комиссии. М., 1912. Стб. 2291 (*In sanctam Christi generationem 596C*)). Иосиф же этой метафорой подчеркивал то, что Божество ниже подвижеса ѿ Себе и вселися в ны, ниже превращение претръгъ, т. е. буквально то, что хотел

Но можем ли мы вслед за Феодором утверждать, что Аввакум постулировал существование двух Сынов, а не одного? Мне представляется, что нет, коль скоро корректное и добросовестное описание христологических взглядов Аввакума исключает эту трактовку. Поскольку учение о присутствии и вселении Бога Силой и Благодатью в Христовы тело и человечество никак не противоречит диофизитской христологии при правильном понимании, Аввакум никогда не учил о двух сынах («ересиологическое несторианство»⁷⁰⁵), которые представляли бы во Христе двух разных субъектов. Восприятие же христологии Аввакума как «несторианской» связано при этом с одной особенностью его учения: для объяснения *communicatio idiomatum* между природами во Христе он не использует, за одним исключением, привычной нам терминологии, связанной с понятиями «сложная ипостась» и «ипостасное соединение». В целом, Аввакум описывает Воплощение как соединение ипостаси Божества через Свою природную силу с человеческой природой, что образует неразделимого, двуприродного Христа.

Как и в случае с триадологией, самое раннее выражение христологических взглядов Аввакума обретается в «Житии», а именно – в заключительной части Пролога. Поскольку ко времени создания «Жития» протопоп уже активно вел свои споры с Феодором, я полагаю, что на момент составления Пролога в нем получило отражение характерное для Аввакума понимание связи природ в Воплощении как

сказать впоследствии знакомый с тем же творением Василия Аввакум. (Просветитель. С. 141-142.)

⁷⁰⁵ Аввакум в сочинении о Богородице прямо прокликает учение Нестория: Во время царя Феодосія юнаго бысть патриархъ в Цареградѣ, врагъ Святыя Троицы и навѣтникъ Пресвятѣй Госпожѣ Богородицѣ, именемъ Несторій. Хуляще треокаянный Господа нашего Исуса Христа, Сына Божія, глагола проста чловѣка от Девы рожденна и по крещеніи на Јорданѣ съ небеснымъ Сыномъ соединишася, и оттолѣ-де именовася Сынъ Божіи. И нарече Дѣву Христородицу быти, а не Богородицу, понеже просто чловѣка родила, а не Бога, - не подобаетъ ю нарицати Богородицу. Царь же Феодосій собра соворъ святыхъ отецъ во Ефесѣ, иже 3 вселенскій именовася. (РИБ. Т. 39. Стб. 685.) Как явствует из приведенной цитаты, любые обвинения Аввакума в криптонесторианстве крайне сомнительны, поскольку сам он прекрасно знает «ересиологическое несторианство», описывающее учение Нестория в качестве веры в двух раздельных сынов.

особого вмещения Божественной силы в человечество Христа. В этом труде протопопа мы находим метафору излияния:

За благодѣть щедрот излия себе от отеческихъ нѣдръ Сынъ, Слово Божіе, в Дѣву чисту богоотроковицу, егда время наставало, и воплотился от Духа Свята и Марии дѣвы вочеловѣчився...⁷⁰⁶

Перед нами – достаточно общее представление о Воплощении Христа, которое, однако, не содержит тезиса о воплощении и нисхождении естеством, на котором настаивали оппоненты Аввакума. Далее в «Житии» протопоп посвящает несколько слов причинам Воплощения. Промысел Бога о Воплощении (смотрение в Бозе высть прежде) в Нем еще до того, как был создан и получил форму Адам (прежде, да же не вообразитися). Аввакум творчески перекладывает в бытовую речь цитату о сотворении человека из Быт. 1:26, вкладывая в уста Отца такую фразу: если Сын имеет Промысел о своем творении, Ему следует воплотиться и пострадать ради искупления человечества. Протопоп не объясняет богословскую логику этого художественно украшенного рассуждения, ограничившись ссылкой на уже знакомое нам «Слово о вочеловечении» пс.-Златоуста⁷⁰⁷.

В другом раннем сочинении, «О Богородице», Аввакум описывает Воплощение как «облачение» Слова в одежды плоти и ее, плоти, ношение; сама плоть Христа, считает протопоп, была по воскресении вознесена на престол славы:

А здѣ Сынъ, Слово Божіе, нагъ во входѣ, въ утробу Дѣвичю, и плотоносецъ во исходѣ. Смотри разнствія: заимствовалъ отъ пречистыхъ кровей ея, еже есть пресвятую плоть, воспріимъ отъ земнаго, еже есть Богородицы, и вознесе на небо, и посадилъ одесную Отца на престолѣ славы, его же носятъ серафимы 30⁷⁰⁸.

⁷⁰⁶ Житие протопопа Аввакума (Последняя авторская редакция). С. 40.

⁷⁰⁷ Там же. С. 40. Ближе к тексту: Маргарит. Л. 476 -477. *De incarnationem domini* 370-400.

⁷⁰⁸ РИБ. Т. 39. Стб. 686.

В «Снискании» Аввакум также прибегает в метафоре облачения («ряжения») в плоть:

і црѣвь поеть. ірмо. яко видѣ ісаія въразно не прѣтлѣ превысоцѣ бѣа. въбрѣно сирѣчь члѣвѣковъбрѣна. тѣмъ въразѣ наряжѣся во члѣвѣчитися...⁷⁰⁹

В «Житии», «О Богородице» и «Снискании» Аввакум транслирует общепринятые, в целом, формулировки-дескрипции Боговоплощения без каких-либо серьезных философско-теологических спекуляций. Протопоп делает особый акцент именно на излиянии и облачении Божества в человеческую природу. Больше подробностей мы находим в письме Ионе, где Аввакум защищает диофизитское понимание двоеперстия, которому, в свою очередь, полемистами официальной церкви приписывался несторианский смысл:

Мы в сложеніи перстов не глаголемъ двухъ Сыновъ быти, но единъ Сынъ, сый прежде сложенія міра со Отцемъ и Духомъ, Той же на послѣдок нашего ради спасенія возсія от Дѣвы. Отча нѣдра не оставль, сошед на землю, Слово сущное Отцу и Духу, еже есть силою своея благодати, а существо самое бысть непоступно вездѣ, в нижнихъ силою своею, а существомъ никакож отступль вышнихъ. Разумѣй реченное Дамаскиномъ Иваномъ. По пріятіи убо всебды от Ангела Святѣй Дѣвицѣ, оубни ю Духъ Святый, и тогда пріебти к ней Бога Вышняго ипостасная Премудрость и Сила – Сынъ Божій, во своемъ составѣ. Зри: и мы такъ же глаголемъ: ипостасная Премудрость и Сила – Сынъ Божій, а не существо самое сииде, но сила сущная Бога Слова вселися въ утробу Дѣвичу; во члѣвѣчився, пострада и воскресе, възиде на небеса, и сѣде одесную Бога на своемъ царствѣмъ, огнезрочнѣмъ престолѣ, и сѣдитъ во двою естеству, Богъ и члѣвѣкъ с душою, славится именемъ земнымъ: Богъ и члѣвѣкъ–единъ, Сынъ Божій, а не два, по Несторію, но един, един Сынъ. Аще и два во Христѣ естества познаваемъ несмѣсно, но имя едино

⁷⁰⁹ Пустозерский сборник. Л. 134, с. 94.

Богу и человеку. Сынъ бѣ едиnorodный, свѣтъ отъ свѣта велика пришед и в ницетную плоть нашу облещися извольт, Богъ и человекъ, единочаден бѣ начальному великому Отцу-свѣту⁷¹⁰.

Перед нами – наиболее подробная и полная христологическая формулировка Аввакума, основанная по содержанию на главе 33 «Богословия» Дамаскина (*De Orthodoxa Fidei* 46. 16-42)⁷¹¹. Из нее следует, что Аввакум признает соединение двух природ через ипостась Сына. Однако способ присутствия Сына через ипостась в человеческой природе описывается не через схождение двух природ, а через схождение и вселение Благодати и Силы, которая является природной и неотделимой от сущности; очевидно, протопоп остерегался говорить о движении и вмещении запредельной природы Бога в человеческое естество. Таким образом, он стремится показать, что соединение природ в воплощенной ипостаси Сына произошло в силу пребывания божественной силы в человечестве Христа.

В КО же Аввакум дает не столько подробные христологические разъяснения, сколько пояснения отдельных богословских аспектов Воплощения. В первый раз он дает христологическое толкование видению Иезекииля, которое понимает как прообразовательный образ Воплощения. Согласно Аввакуму, в этом видении воспринятая человеческая природа уже соединена с Сыном⁷¹². Ссылаясь на канон Одигитрии, Аввакум описывает Воплощение как облачение Божества в плоть, посредством которого природы невыразимо для нашего ума соединяются и восседают на престолах с Богом Отцом⁷¹³. Восседание на престоле (здесь Аввакум разбирает толкование Златоуста, которые он использовал при изложении ангелологии в КО) относится не только к Сыну, но и к его человечеству: восседая, оно соединено с Божеством и воспринимает от него царство, жизнь и славу Бога⁷¹⁴.

⁷¹⁰ Там же. Стб. 900.

⁷¹¹ ВМЧ. Декабрь. Дни 1-5. Стб. 220-221.

⁷¹² Там же. Стб. 608.

⁷¹³ Там же.

⁷¹⁴ Отчасти поясняет картину того, как Аввакум мыслил состояние Христа после Вознесения, схожий с рассматриваемым местом КО текст из шестой Беседы: Господь же нашъ и Богъ, Ісусъ

Человечество Христа на престоле проповедует о людях (быть может, схожие высказывания Аввакума стали одним из катализаторов обвинений Феодора), а сапфир этого престола, по словам Аввакума, целебен, будучи символом целебности Воплощения⁷¹⁵.

Наконец, в КО приведена краткая (по сравнению с соответствующим местом из письма Ионе) христологическая формулировка:

Богъ бо, не преложа существа своего, сниде на землю, вочеловѣчився за мірскій животъ и спасеніе, - не отлучнымъ существомъ Божества своего отъ нѣдръ Отчихъ схожденіемъ совершивъ тайну, сирѣчь: благодати сила изліяся, якоже Онъ вѣсть. А самое существо ипостаси не истоцися, и пребысть нераздѣлно и отъ Отца существомъ, неотлучно состтупивъ съ небесе силою благодати своя къ намъ, весь въ чистую Дѣву. Тверди: весь благостію, а существомъ весь горѣ, со Отцемъ бѣ несѣкомо. Хотяй о семъ разумѣти-читай слово въ книгѣ Максима Грека, да и во всѣхъ церковныхъ книгахъ писано сице, якоже глаголю⁷¹⁶.

За ссылки на Максима Грека Феодор отдельно порицал Аввакума⁷¹⁷; однако насколько эти упреки справедливы? И какое сочинение Максима имел в виду Аввакум? Скорее всего, протопоп ссылался на «Слово об исправлении книг русских», – но там мы не находим той терминологии, которую использовал Аввакум в КО. В свою очередь, в «Беседе об Аврааме» Аввакумом заявлена тема неограниченности Божества и ограниченности человечества Христа, которому Максим Грек не раз приписывал страсти-претерпевания⁷¹⁸:

Христосъ, Сынъ Божій, по воскресеніи, въ четьредесятый день, воснесся на небеса и съде одесную Бога въ дву естествохъ, Божества и человечества, и проповѣдуетъ о насъ ... (Там же. Ст. 301.)

⁷¹⁵ Там же. Стб. 609.

⁷¹⁶ Там же. Стб. 618-619.

⁷¹⁷ Да Максима Грека слова тут приводит, не смысла и не зная в них сущаго разума. А он, Аввакум, и в правду то ставит и во оправдание себе. (Титова Л. В. Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 132.)

⁷¹⁸ Преподобный Максим Грек. Сочинения. Т. 2. С. 140-141.

Но речеши ли, противниче, всяко, яко Христосъ неописанъ есть и недомыслимъ, безстрастенъ, и непостижимъ; и азъ тебѣ глаголю тако: но плотию описуется, якоже явися на земли со страстьми ея⁷¹⁹.

Здесь Аввакум, конечно же, приписывает оппоненту то, чего он не заявлял (тезис о неограниченности Христова человечества), противопоставляя этому учение об ограниченности плоти Христа. Возможно, протопоп таким образом доводил христологию Феодора до абсурда: Феодора можно было обвинить в неограниченности двуединого Христа, поскольку тот постулировал сущностное воплощение Слова, что было понято строго разделявшим силу и сущность Аввакумом как призыв к «смешению природ». Хотя в вышеприведенной цитате Феодор действительно высказывал странную для выразителя диофизитской доктрины формулировку, его укор в сторону Аввакума вполне справедлив, поскольку дьякон достаточно точно воспроизводил формулировку соотношения категории места с Божественной и тварными сущностями, взятую у Максима Грека. Аввакум же, по своему обыкновению, полагался на собственную интерпретацию текстов церковных авторитетов, – и тексты святогорца здесь не стали исключением.

Теперь мы должны обратиться к самому необычному пункту полемики Аввакума с Феодором, логически следующему из первого, – к спору о сошествии Христа во ад. Более точно предмет полемики можно сформулировать следующим образом: как Христос своей смертью победил ад и даровал свободу праведникам? Рассмотрим позиции оппонентов.

Аввакум полагал, что, поскольку Божество Христа всегда пребывало с его человеческим телом, Он сошел в ад с телом и душой, т. е. с полностью обоженным человечеством⁷²⁰. Причем протопоп терминологически различал «востание» и «воскресение». «Востанием» он называл оживление Христа с плотью и душой во

⁷¹⁹ РИБ. Т. 39. Стб. 342.

⁷²⁰ Там же. Стб. 636.

гробе, после которого он сошел в ад и умертвил его *человѣческимъ образомъ*, тогда как воскресением он называл выход Христа из ада⁷²¹. Согласно Аввакуму, смерть в аду была побеждена именно одушевленной плотью, взаимодействия с которой тот не смог стерпеть⁷²². Как отмечает протопоп, *надъ бездушнымъ возлился тѣломъ смерть и дьяволъ, а душа время бысть въ рукахъ Отчихъ, а не якоже прежде – адская сокровища...*⁷²³. Души праведных принадлежали аду до смерти Христа, – но Его смерть освятила человечество, ибо Он, отдав на кресте Свой дух Богу, даровал человечеству свободу и изменил его загробную участь; отныне души праведных отходят ко Господу, а не во ад, – тем самым дьявол и смерть были лишены власти над человеком. Аввакум настаивает: Христос Своим божественным велением как бы крадет душу из сетей дьявола, что отсылает нас к теории божественного обмана как средства Спасения⁷²⁴. Иными словами, в эсхатологической перспективе Аввакум отчетливо разделял два процесса в акте смерти Христа: в промежутке трех дней, отдав дух Господу, он проложил путь в рай праведным до всеобщего воскресения, а своим Воскресением он показал способ всеобщего воскресения и окончательной победы над дьяволом. И поскольку, твердо рассуждал Аввакум, душа Христа была взята Богом к Себе, то она, обретя таким образом, у Бога свободу, отныне не могла быть взята смертью и дьяволом в ад⁷²⁵ (именно этот пункт является ключевым в возражении против Феодора). Тело же, в продолжение пребывания души Христа у Бога, было нетленно сохранено во гробе самим Словом⁷²⁶.

Особую трудность для Аввакума составляло его же собственное убеждение в том, что после «востания» Христос сошел в ад телом и душой. Протопоп говорит о

⁷²¹ Там же. Стб. 636, 637,

⁷²² Там же. Стб. 637.

⁷²³ Там же. Стб. 638.

⁷²⁴ Там же. Стб. 638-639, 640. Излагалась в «Богословии» Дамаскина и «Просветителе» Иосифа Волоцкого. (ВМЧ. Декабрь. Дни 1-5. Стб. 218 (*De Orthodoxa Fidei* 45.19-36); Просветитель. С. 146-150, 153-157.)

⁷²⁵ РИБ. Т. 39. Стб. 640.

⁷²⁶ Там же. Стб. 647-648.

том, что Бог своей всемогущей силой соединил душу и тело в «востании», и Христос, как обоженный человек, сошел в адское «чрево» и одолел его божественной и непобедимой силой⁷²⁷. Это утверждение очень сложно было обосновать церковной традицией, хотя Аввакум приводил большое количество свидетельств в пользу своей точки зрения: это и евангельские цитаты с толкованием самого Аввакума, и поучение пс.-Златоуста на Пасху, и Слово о Крещении Златоуста, и толкование Златоуста на 1. Кор., и Слово Епифания Кипрского «О погребении тела Господа нашего Иисуса Христа гробнем», и «Многосложный свиток», и Послание царю Константину Ковалину пс.-Дамаскина, и второе Слово Григория Богослова на Пасху и множество тропарей и стихир⁷²⁸. В действительности же попытки Аввакума истолковать эти цитаты в свою пользу выглядят крайне неубедительно, а сами приведенные им отрывки – вырванными из контекста. К примеру, тропарь «Во гробе плотски, во аде с душой» он понимал в том смысле, что в гробу пребывало только тело Христа, а во ад Его тело сошло с душой, что вовсе не следует из текста стихир.

Дьякон Феодор, напротив, исповедовал более традиционные взгляды: Христос сошел в ад с душой и воскрес, ожив с телом уже после возвращения из ада. Божество же неотлучно пребывало с разделенными телом и душой⁷²⁹. Об учении Аввакума Феодор отзывался с явным недоумением, указывая протопопу, в том числе, и на бессмысленность его терминологического различения терминов «востание» и «воскресение»:

⁷²⁷ Там же. Стб. 645-646, 648.

⁷²⁸ Источники цитат (некоторые из которых Аввакум приводит весьма неточно или реферативно) см. в: Маргарит. Л. 441 об.-442; Книга глаголемая Соборник. Л. 611 об.-612, Беседы Иоанна Златоуста на 14 посланий св. ап. Павла. Стб. 1026.

⁷²⁹ *Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 130.

Вси вемы, яко до востания Христова от гроба разделена бе душа Христова от тела Его пречистаго и в воскресєнии уже паки совокупися. И еже во воста, или воскресє, от гроба Христос – един се глагол естъ, а нєе двоє глаголется в книгах. Едино бо воскресєние Христово, а не два⁷³⁰.

Характерно, что эти взгляды Феодора поддержал поп Лазарь: он тоже не понял и не принял необычных взглядов Аввакума на Христово Воскресєние⁷³¹. Аввакум особенно ругал Феодора в КО за то, что тот ссылался на «книги» Григория Омиритского и Иосифа Волоцкого⁷³². Действительно в «Житии» Григория, включающем прения с иудеями, и «Просветителе» мы находим прямые утверждения о том, что смерть забрала душу Христа, скрывшую в себе Божественность; ад же, пожелав поглотить душу Христа, был побежден божественной силой, о пребывании которой во Христе он ничего не знал⁷³³. В «Послании» Феодор не использует прямо Прение Григория и «Просветитель» – по всей видимости, эти источники напрямую цитировались в утраченной «Книжице». Дьякон, однако, использовал в «Послании» другие патристические сочинения, в том числе и те, на которые ссылался Аввакум, а именно – на Слова Златоуста, Григория Паламы, Епифания Кипрского и Евсевия Самосадского⁷³⁴.

Подведем итог. Христологии Феодора и Аввакума – диофизитские: обе они сходятся в том, что во Христе произошло соединение двух природ через посредство ипостасного соединения. Разница между этими христологическими моделями состоит в том, как именно в них мыслится соотношение природы Бога со сказываемой о человечестве категорией места. Феодор полагал, что Божество, везде присутствуя сущностью, воплощается сущностно. Аввакум рассматривал это

⁷³⁰ Там же. С. 134-135.

⁷³¹ Там же. С. 129-130.

⁷³² РИБ. Т. 39. Стб. 637.

⁷³³ Великие Минеи Четии собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 18–23. Изд. Археографической комиссии. М., 1907. Стб. 1327, 1331, 1256. Особенно важен фрагмент из четвертого собеседования Григория Амиритского с Ерваном (Там же. Стб. 1392), цитируемый в четвертом Слове «Просветителя» (Просветитель. С. 155-157).

⁷³⁴ *Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму. С. 135.

соотношение иначе: сущность остается неприступной, и в Своем Воплощении Бог сохраняет ее без изменения, присутствуя в человечестве Своей силой и благодатью. Мы не можем приписать Аввакуму учение о двух сынах, поскольку мыслитель прямо отвергает такую возможность. Оно также противоречит его интерпретации диофизитской христологии. Поэтому из учения Аввакума не следует «четверение» Бога, которое пытался приписать ему Феодор. Оба автора используют метафоры «облачения» в плоть, – опять же, в соответствии с собственными представлениями о Божестве. Что касается проблемы сошествия во ад, то Аввакум хотел объяснить, как именно Христос мог своей смертью даровать свободу праведникам, – и с этой целью допустил, что Бог забрал душу у дьявола сразу после смерти. Такова богословская модель, описывающая спасение праведников, которые после смерти не попадают в ад. Христос же «встал» и сошел в ад со Своим обоженным человечеством (плотью и душой), а затем – воскрес. Если бы Он сошел в ад только душой сразу же после смерти на кресте, то, утверждает Аввакум, смерть торжествовала бы, а Христос бы ее не победил. Феодор, разумеется, противопоставил Аввакуму общепринятое учение о сошествии во ад, твердо опираясь на переводные и оригинальные христологические тексты.

Заключение.

Итак, в нашей работе мы впервые представили результаты исследования самых важных тем религиозно-философского творчества Аввакума. Некоторые из них начали разрабатываться Аввакумом еще в дотюремный период его жизни (до 1667 г.), однако основные и наиболее дискуссионные его взгляды сложились в ходе пустозерских споров. Полагаю, что мне удалось подойти к религиозно-философскому наследию протопопа относительно беспристрастно и без конфессиональной ангажированности. Важным результатом моей работы стало не только установление новых источников творчества Аввакума, но и воссоздание историко-философского и богословского контекста, в котором формировались его взгляды.

Переходя к содержательной характеристике основных результатов исследования, я остановлюсь на следующих пунктах. Во-первых, следует отвергнуть исследовательские «мифы» (см. обзор исследований) второй половины XIX в., поскольку они в действительности искажают взгляды Аввакума и препятствуют их корректной интерпретации.

Во-вторых, следует подытожить краткое содержание описанных и реконструированных мною философско-богословских взглядов Аввакума. Мы можем смело говорить о двойственности отношения протопопа к философии: в действительности, Аввакум признает пользу от философии и наук в том объеме, в котором они необходимы богословию; там, где ему необходимо было полемизировать с оппонентами из официальной церкви, он последовательно и рьяно обрушивается на весь комплекс свободных искусств, объединенный понятием «внешней мудрости», – в силу того, что одной из идеологических основ реформ стало положение о недостаточном изучении этих наук представителями дореформенной церкви и, как следствие, искажении церковной жизни, обрядности и текстов. Знаниям, связанным с *artes liberales*, Аввакум противопоставил «мудрость евангельских рыбаков» и мистическое познание Истины во Христе, продолжая тем самым традицию противопоставления внецерковной философии и религиозного, богооткровенного знания. Впоследствии его учение об Истине приобрело форму оноματοлогической доктрины: Аввакум, защищая старую редакцию перевода восьмого члена СВ, выделил класс четырех вечных имен Божиих, вольно интерпретировав текст «Божественных имен» пс.-Дионисия; к числу последних протопоп отнес коррелирующую с именем «Сущий» «Истину». Эти имена выражают свойства Божьи и, таким образом, характеризуют Его сущность. Если выражаться более вольно, используя современный философский тезаурус, представление Аввакума о вечных теонимах можно назвать разновидностью эссенциализма, поскольку эти имена вполне можно интерпретировать как выражающие необходимые свойства Бога. В учении о

познании Бога Аввакум развивает древнерусскую традицию интерпретации соотношения естественного и мистического познания Бога, первое из которых он считал устаревшим после появления Нового завета. Мистическая же доктрина Аввакума не поддается однозначной классификации в силу смешанности в ней как древнерусских традиций, так и византийских.

Оставшиеся взгляды Аввакума описаны на основе КО. В отличие от П. Паскаля, я привлек ее материал в полном объеме, что позволило реконструировать взгляды Аввакума на природу Бога, его триадологию, учение о душе, ангелологию и антропологию. Однако, прежде, чем исследовать эти разделы, я остановился на тех частях КО, что предоставили надежный материал для реконструкции его представлений об онтологических категориях, образующих общий каркас взглядов Аввакума на наиболее общие типы сущего и позволяющих вычленить у Аввакума гилеморфические взгляды. Все это позволяет заключить о том, что протопоп не был чужд онтологических и метафизических размышлений. Впервые материал подобного рода, обнаруженный у Аввакума, позволяет нам вывести его взгляды на универсалии: протопоп придерживался достаточно типичной для византийской метафизики концепции умеренного реализма, т. е. позиции, согласно которой общие понятия («природа», «сущность», «форма» (ωβραζъ)) существуют реально, но не сами по себе, а в индивидуальных объектах («ипостась», составъ, ωβραζъ), принимающих бытие от общих сущностей. Приводя такую метафизическую картину мира, Аввакум позволил себе применять понятие «образа» для обозначения как общего, т. е. формы, так и частного, т. е. соединения свойств и акциденций в конкретном индивиде. Эта терминологическая «вольность», по всей видимости, была им допущена специально для того, чтобы согласовать традиционную тринитарную онтологию и спорные случаи употребления общих терминов в дониконовских богослужебных книгах, которые Аввакум считал священными.

Признать эту попытку удачной нельзя, поскольку в реальности она лишь запутывает православные триадологические концепции и вносит в современный теологический узус лишнюю терминологическую путаницу. В то же время нет никаких оснований полагать, что Аввакум исповедовал неверные с т. з. ортодоксов триадологические взгляды. Во-первых, его метафизические взгляды не допускают реального разделения Троицы в частные сущности. Во-вторых, в той мере, насколько доступная ему патристическая философия это позволяла, он прекрасно понимал нюансы тринитарной онтологии, отразившей сложный процесс переосмысления античной метафизики для нужд христианского богословия. Поэтому следует заключить, что спор между Аввакумом и Феодором по поводу Троицы – это, скорее, спор о содержании терминов, чем спор о существенно разных онтологиях Троицы.

Гораздо больший интерес вызывает тот реальный конфликт, который лежит в основе спора Аввакума и Феодора о соотношении сущности Бога и места, ибо в действительности этот спор представляет собой очередной, ранее не замеченный рецидив спора о соотношении сущности и действия в Боге, до сих пор занимающего православных философов. Пока мы можем лишь сказать, что Аввакум настаивал на строгом разделении сущности и действия Бога, явно относя некоторые Божьи свойства к действию. В своем решении этой теологической проблемы он исходил из необходимости сохранения в своей богословской принципа трансцендентности Божественной сущности. Исследователям еще предстоит выяснить место Аввакума в общей истории этого спора в восточно-христианском мире.

Если англелогия Аввакума, в целом, традиционна, то его взгляды на соотношение души и тела кажутся, на первый взгляд, необычными. Эта необычность объясняется манерой и контекстом, в котором Аввакум их развивал. Он порвал с древнерусской традицией понимания образа Божия как иконы Троицы, возвращаясь к тому древнему взгляду на душу, который подчеркивал сложность ее

устройства, возможность выделить в ней многочисленные типы действий и соответствующие части, а также связывал управляющую телом душу с состоянием тела самым тесным образом, указывая на ее «всаженность в теле», определенную зависимость от него. Хотя этот взгляд не удивит знатоков византийской философии, он смотрится особенно резко именно в контексте тех антропологических представлений, которые были фактически канонизированы в московской книжности XVI-XVII в.

Что же касается христологии, то здесь следует заметить, что в той части, в которой она затрагивает теоретические вопросы высокой христологии, она осталась наименее разработанной Аввакумом. По всей видимости, это можно объяснить тем, что христологическая тема в действительности мало интересовала протопопа, полагавшего, что может описать способ соединения природ во Христе путем простого приложения концептуального соотношения сущности и действия в Боге к природам во Христе. Но в танатологическом вопросе о смерти Христа, Аввакум занял действительно оригинальную позицию, которая способную вызвать недоумение у большинства христианских мыслителей, коль скоро тезис о телесном сошествии Христа в ад не поддерживается ничем, кроме собственных теоретических соображений Аввакума. Но эти соображения следует признать в какой-то степени эффективными: они действительно отвечали на вопрос о том, как именно души праведников избегают заключения в аду сразу после смерти, т. е. описывают тот вид свободы, который был дан Христом после смерти, и в точности соотносят посмертное состояние душ Христа и праведника.

В-третьих, я полагаю, что мне удалось показать, что многие из религиозно-философских доктрин Аввакума глубоко укоренены в древнерусской книжности и хорошо раскрываются при сравнении с их первоисточниками. И это дает нам объяснение того факта, что взгляды протопопа остались вне внимания историков русской философии. Ситуация с изученностью взглядов Аввакума объясняется ровно так же, как и ситуация с изучением древнерусской мысли: многие источники

последней так же пребывают в тени «забвения», как и некоторые сочинения протопопа. Отметим и то, что древнерусская культурная традиция была прервана и длительное время была не интересна научному сообществу в самой России. Поэтому, при восстановлении культурного и концептуального контекста древнерусской книжности, взгляды Аввакума сразу обретают то измерение, в котором они должны пребывать, и, соответственно, получать правильное прочтение. В таком случае мы видим, что некоторые его концепции, с одной стороны, обладают особым звучанием и сейчас (напр., учение о вечных теонимах), а с другой – служили серьезным полемическим вызовом устоявшимся в московской традиции взглядам (напр, его триадология и антропология). Одновременно с этим Аввакум способствовал возрождению в древнерусской христианской философии тех традиций (пусть и через косвенное влияние отдельных сочинений), которые были глубоко укоренены в греческой «священной философии», но не были столь хорошо усвоены в оригинальной древнерусской книжности, – например, мистического богословия и антропологии. Из-за того, что вместе с Аввакумом исчезла и древнерусская культура, в рамках которой его мысль заостряется и получает подобающее ей звучание, его взгляды были обсуждены и критически реципированы только в старообрядческой среде, в которой они также, к сожалению, были в конце концов преданы забвению.

Что касается развития последующих исследований, то здесь нужно отметить, что мной были рассмотрены далеко не все темы Аввакумова дискурса: моральное богословие Аввакума, влияние на него иудейских апокрифов времен Второго храма все еще нуждаются в отдельных исследованиях. Скорее всего, новые исследования также обнаружат и иные, пока не выявленные источники рассуждений Аввакума, приведенных в КО. Результаты же данной работы могут выступить основой для создания подробного историко-философского комментария к новому изданию КО.

Я полагаю, что мое исследование могло бы в значительной степени способствовать выведению Аввакума из тени истории русской философии как достаточно необычного завершителя древнерусского периода ее формирования, а также формированию корректной и взвешенной оценки места протопопа в истории восточно-христианской философии и богословия.

Библиография

Список использованных или упомянутых в работе рукописей

Библиотека Академии Наук

45.6.7

Друж., № 746

Собр. «Тек. пост.», № 105 (8779)

Древлехранилище ИРЛИ РАН

Отд. поступления, оп 24, № 43

Российская национальная библиотека

Собр. Н.М. Михайловского, № 173

Российская государственная библиотека

Ф. 17, № 883

Ф. 17, № 494

Ф. 98, № 200

Ф. 98, № 253

Ф. 173.1, № 175

Ф. 218, № 320

Ф. 256, № 193

Список используемых в работе изданий греческих текстов и их сокращения

Contra anomaios = *Malingrey A.-M*, Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu (Sources chrétiennes 28). Paris: Éditions du Cerf, 1970.

De Coelisti Hierarhia = *Heil G., Ritter A. M.* Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae (Patristische Texte und Studien 36). Berlin: De Gruyter, 1991.

De Divinis Nominibus = Suchla B. R. Corpus Dionysiacum i: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus (Patristische Texte und Studien 33.) Berlin: De Gruyter, 1990.

De ortodoxa fidei = Kotter P. B. Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 2 (Patristische Texte und Studien 12). Berlin: De Gruyter, 1973.

Dialectica = Kotter P. B. Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 1 (Patristische Texte und Studien 7). Berlin: De Gruyter, 1969.

Graecarum affectionum curatio = Canivet P., Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques, 2 vols. (Sources chrétiennes 57). Paris: Éditions du Cerf, 1958.

In I Cor. = Migne J.-P. Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG) 61. Paris: Migne, 1857-1866.

In Eph. = Migne J. P. Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG) 62. Paris: Migne, 1857-1866.

In incarnationem domini = Regtuit R. F. Severian of Gabala. Homily on the incarnation of Christ (CPG 4204). Amsterdam: VU University Press, 1992.

In mundi creationem = Migne J. P., Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG) 56, Paris: Migne, 1857-1866.

Inst. = De Prévile J., Regnault L. Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles (Sources chrétiennes 92.) Paris: Éditions du Cerf, 1963

Institutio elementaris ad dogmata = Kotter P. B. Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 1 (Patristische Texte und Studien 7). Berlin: De Gruyter, 1969.

In sanctam Christi generationem = Migne J.-P., Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG) 31. Paris: Migne, 1857-1866

Metaphysica = Ross W. D. Aristotle's metaphysics, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Or. 1 = Migne J.-P. Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG) 35. Paris: Migne, 1857-1866.

Or 38 = Migne J. P. Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG) 36. Paris: Migne, 1857-1866.

Or 39 = Migne J. P. Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG) 36. Paris: Migne, 1857-1866.

Or 41 = Migne J. P. Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG) 36. Paris: Migne, 1857-1866.

Or 44 = Migne J. P. Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG) 36. Paris: Migne, 1857-1866.

Oratio catechetica = Mühlenberg E., Discours Catéchétique (Sources chrétiennes 453). Paris: Éditions du Cerf, 2000.

Литература и издания первоисточников

1. Автобиография протопопа Аввакума // Летописи Тихонравова. Т. 3. Отд. II. М., 1861. С. 117-173.

2. Андрушко В. А., Литвинов В. Д., Стратий Я. М. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. К.: Наукова думка, 1982.

3. Артаксерксово действо. Первая пьеса русского театра XVII в. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1957.

4. Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб.: «Алетейя», 2001.

5. Белокуров С. А. Арсений Суханов. Ч. II. Сочинения Арсения Суханова. Выпуск первый. М., 1894.

6. Белянкин Ю. С. Проблема исправления Символа веры в антистарообрядческих произведениях второй половины XVII в. // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2013, № 1. С. 39-50.

7. Белянкин Ю. С. Неизвестный автограф Стефана Вонифатьева // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения. К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума. М.: ИРИ РАН, 2020. С. 68–77.

8. Беседы Иоанна Златоуста на 14 посланий св. ап. Павла. К. 1623.
9. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. XI-XII века. СПб.: «Наука», 1999.
10. *Бороздин. А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке (2-е изд.). СПб., 1900.
11. *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012.
12. *Бруни А. М.* Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. Т. I. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2010.
13. *Бубнов Ю. Н.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб.: БАН, 1995.
14. *Булычев А. А.* История одной политической кампании XVII века : Законодат. акты второй половины 1620-х гг. о запрете свобод. распространения "литов." печат. и рукопис. кн. в России. М.: Языки славянской культуры, 2004.
15. *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика XI-XVII века. М.: «Мысль», 1995.
16. *Вагнер Г. К.* Рублевская традиция во взглядах на искусство Аввакума // ТОДРЛ. Т. 39. Л.: Наука, 1985. С. 388-393.
17. Великие Минеи Четию собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. Изд. Археографической комиссии. М., 1901.
18. Великие Минеи Четию собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 6–17. Изд. Археографической комиссии. М., 1904.
19. Великие Минеи Четию собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 18–23. Изд. Археографической комиссии. М., 1907.
20. Великие минеи четьи собранные всероссийским митрополитом Макарием. Дни 25-31. Выпуск тринадцатый. Тетрадь вторая. Изд. Археографической комиссии. М., 1912.

21. Виноград Российский. Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие, написанный Симеоном Дионисиевичем (князем Мышецким). М., 1906.
22. *Вишенский Иван*. Сочинения. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1955.
23. Вознесенский А. В. К истории славянской печатной Псалтири. Московская традиция XVI-XVII веков. Простая Псалтырь. М., СПб.: «Альянс-Архео», 2010.
24. *Воробьева Н. В.*, Богословские воззрения патриарха Никона. СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2018.
25. *Гаврюшин Н. К.* «Диалектика» на Руси в XI-XVII вв. // Памятники науки и техники. 1987-1988. М.: Наука, 1989. С. 202-236.
26. *Гаврюшин Н. К.* Премудрая святая диалектика. «Философские главы» преподобного Иоанна Дамаскина на Руси. Нижний Новгород: РИ «Бегемот», 2003.
27. *Герасимова И. А., Мильков В. В., Симонов Р. А.* Сокровенные знания Древней Руси. М.: КНОРУС, 2015.
28. Голубев С. Т. Южнорусский православный катехизис 1600 года // ЧИОНЛ. 1890. Кн. 4. Приложения.
29. Грамматика 1648 г. М.: МАКС Пресс, 2007.
30. *Громов М. Н., Мильков В. В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001.
31. *Давид Анахт*. Сочинения. М.: Издательство «Мысль», 1975.
32. *Даниил, митрополит Московский*. Сочинения. М.: Индрик, 2020.
33. *Де Андия И.* Unio Mystica. Единение с Богом по Дионисию Аропагиту. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012.
34. *Демкова Н. С.* Житие протопопа Аввакума: творческая история произведения. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1974.
35. *Демкова Н. С.* Из истории ранней старообрядческой литературы (I. «Писанейце» Аввакума Ф. М. Ртищеву. II. Отрывок из неизвестного сочинения

Аввакума об антихристе. III. О старце Епифании Пелшемском, последователе Аввакума, тезке соловецкого инока Епифания) // ТОДРЛ. Т. 28. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1974. С. 385

36. Демкова Н. С., «Писанейце» керженских старцев в защиту сочинений Аввакума (1704 г.) // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 174—179.

37. Демкова Н. С., Сесейкина И. В. Старейший (печорский) список «Книги толкований и нравоучений», найденный В. И. Малышевым // Древлехранилище Пушкинского дома: материалы и исследования. Л. 1990. С. 74-146.

38. Деяние Московскаго Собора, бывшаго в царскиз полатах в лето от создания мира 7162, от воплощения же Божия Слова 1654. Издание (второе) Братства св. Петра Митрополита, сделанное по подлинному списку соборнаго деяния. М., 1887.

39. «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья. М.: Наука, 2008.

40. Дмитриевский А. А. Исправление богослужебных книг при патриархе Никоне и последующих патриархах. М.: Языки славянской культуры, 2004.

41. Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере, об учении их, о делах их и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их небогоугодны. М., 1762.

42. Евхологион албо молитвослов, или требник. К., 1646.

43. Житие протопопа Аввакума им самим написанное. СПб, 1861.

44. Житие протопопа Аввакума: (Последняя авторская редакция): в 2 кн. СПб.: Издательство «Пушкинский дом», 2016.

45. Замалеев А. Ф. Вос точнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 1998.

46. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. В двух томах. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016.

47. Зобране короткой науки о артикулах веры Православнокатолицкой христианской. К., 1646.

48. *Зубов В. П.* К вопросу о характере древнерусской математики // *Логика Авиасафа. Труды по истории религиозно-философской мысли и науки Древней руси.* М.: Усадьба Зубовых. С. 355-374.

49. Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. С греческим и латинским текстами // *ЧОИДР.* 1882. Кн. 4.

50. Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инокa Зиновия. Казань, 1863.

51. История русской философии: Учеб. для вузов. М.: Республика, 2001.

52. *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1960.

53. *Кантерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I. Сергиев Посад, 1909.

54. *Кантерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. М., 1885.

55. Катехизис большой. М., 1627.

56. Кириллова книга. М., 1644.

57. *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1996.

58. Книга глаголемая Соборник. М., 1647.

59. *Кожурин К. Я.* Протопоп Аввакум. Жизнь за веру. М.,: Молодая гвардия, 2013.

60. *Корецкий В. И.* Вновь найденное противоеретическое произведение Зиновия Отенского // *ТОДРЛ.* Т. 21. М., Л.: Наука, Издательство Академии наук СССР, 1965. С. 168-182.

61. *Корецкий В. И.* Христологические споры в России (середина XVI в.) // Вопросы истории религии и атеизма. Т. XI. М.: Издательство Академии наук СССР, 1963. С. 334-361.
62. *Корзо М. А.* Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М.: Канон+, 2007.
63. *Корзо, М. А.* Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века М.: ИФ РАН, 2011.
64. *Корзо М. А.* Апостольский символ веры и исповедание Афанасия в православной книжности Киевской митрополии и России (XVI–XVII вв.) // Вестник ПСТГУ. Серия II: «История. История РПЦ». 2016. № 1(68). С. 20–31
65. *Корогодина М. В.* Древнерусское богословие и катехизические тексты XIV в. // Древняя Русь. Вопросы Мединистики. № 4 (58). 2014. С. 5-22.
66. *Корогодина М. В.* Кормчие книги XIV – первой половины XVII века: В 2 т. Т. 1.: Исследование. СПб.: Альянс-Архео, 2017.
67. *Кудрявцев И. М.* Сборник XVII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников // Записки отдела рукописей. Вып. 32. М., "Книга", 1972. С. 148-212.
68. *Кузьминова Е. А., Пентковская Т. В.* Пути формирования русского научного дискурса в XVII в. // Мир науки, культуры, образования. No 4 (59). 2016. С. 221-229.
69. *Лавров А. С.* К истории текста «Книги бесед» протопопа Аввакума // Вестник Свято-Филаретовского института. 2018. № 27. С. 11-20.
70. *Лавров А. С.* Протопоп Аввакум в работе над «Книгой обличений» // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения. К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума. М.: Институт Российской истории РАН, 2020. С. 78-86.

71. *Лурье В. М.* Новая монография по проблемам Corpus Masarianum / Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания. Собрание I. М., Святая Гора Афон: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015.

72. *Лурье Я. С.* Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // Послания Иосифа Волоцкого. М., Л.: Издательство академии наук СССР, 1959. С. 19-97.

73. *Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А.* Древнерусские Ареопагитики. М.: Кругъ, 2002.

74. Маргарит. М., 1641.

75. Материалы для истории Раскола за первое время его существования, издаваемые редакции «Братского слова». Т. 1. М, 1875.

76. Материалы для истории Раскола за первое время его существования, издаваемые редакции «Братского слова». Т. 2. М., 1876.

77. Материалы для истории Раскола за первое издаваемые Братством св. Петра митрополита, под редакцией Н. Субботина. Т. 4. М., 1878.

78. Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита, под редакцией Н. Субботина. Т. 5. М., 1879.

79. Материалы для истории Раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита, под редакцией Н. Субботина. Т. 8. М., 1887.

80. *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб.: Издательство РХГИ, 1999.

81. *Мильков В. В.* Тексты Григория Нисского в древнерусской книжности и их влияние на отечественную средневековую мысль // Вестник славянских культур. 2014. Т. 32. № 2. С. 141-150.

82. *Миркович Г. Г.* О времени пресуществления св. даров : Спор, бывший в Москве во второй половине XVII-го века: (Опыт ист. исслед.). Вильна, 1886.

83. *Никольский Н. К.* Сочинения соловецкого инокa Герасима Фирсова по неизданным текстам. СПб., 1916.
84. *Опарина Т. В.*, Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1998.
85. Охотникова *В. И.* Псковская агиография XIV-XVII вв.: Исследования и тексты: В 2 т. Т. 2. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2007.
86. Палея толковая. М.: Согласие, 2002.
87. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кін. XVI - початок XVII ст.): Тексти і дослідження. К.: Наукова думка, 1988.
88. Памятники старообрядческой письменности. СПб.: РХГИ, 2000.
89. *Панич Т. В.* Слово "На непокорники Церкви" - памятник ранней антистарообрядческой полемики // Общественное сознание населения России по отечественным нарративным источникам XVI-XX вв. Сер. "Археография и источниковедение Сибири". Новосибирск, 2006. С. 158-180.
90. *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровской реформы // Из истории русской культуры, том III (XVII – начало XVIII века). М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 11-261.
91. Панченко О. В. Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. I. «Похвальное слово русским преподобным» - сочинение Сергия Шелонина (вопросы атрибуции, датировка, характеристика авторских редакций). ТОДРЛ. Т. 53. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 547-592
92. *Панченко О. В., Чумичева О. В., Юхименко Е. М., Игнатий* // Православная энциклопедия. Т. 21. Иверская икона Божией Матери-Икиматарий. М.: Научно-издательский центр «Православная энциклопедия». С. 113-117.
93. *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007

94. *Петров В. В.* Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Кругъ, 2013. С. 210-225

95. Полное собрание русских летописей. Т. 22. Русский хронограф. Часть первая. Хронограф редакции 1512 года. СПб., 1911.

96. *Понырко Н. В.* Житие протопопа Аввакума как духовное завещание. // ТОДРЛ. Т. 39. Л.: Наука, 1985. С. 379-387.

97. *Попов А. Н.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875.

98. *Попов А. Н.* Книга Еразма о Святой Троице // ЧОИДР. 1880. Кн. 4.

99. *Попов П. С., Симонов Р. А., Стяжкин Н. И.* О характере логического знания в России XVII в. // Естественнаучные знания в Древней Руси. М.: Издательство «Наука», 1980. С. 156-170.

100. Поучения аввы Дорофея. К., 1628.

101. Православная богословская энциклопедия или богословский энциклопедический словарь. Т. IV. СПб., 1902.

102. Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Катихизиса. // Летописи Тихонравова. Т. 2. М., 1859.

103. *Преподобный Максим Грек.* Сочинения. Том I. М.: «Индрик», 2008.

104. *Преподобный Максим Грек.* Сочинения. Т. 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2014.

105. *Преп. Максим Исповедник.* Письма. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2015.

106. Просветитель или обличение ереси жидовствующих, Творение преподобного отца нашего Иосифа, Игумена Волоцкого. Казань, 1896.

107. Протопоп Аввакум. Его жизнь и деятельность. Биографический очерк В. А. Мякотина. СПб., 1894.

108. Протопоп Аввакум, как вероучитель и законодатель раскола // Братское слово. Кн. 4. 1875. С. 257-314.
109. *Прохоров Г. М.* Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе // ТОДРЛ, Т. 33. М.; Л.: Наука. Изд-во Академии наук СССР, 1979.
110. Псалтирь. М., 1649.
111. *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* О божественных именах (из 4-й главы). // История философии. 2014. № 19. С. 37-76.
112. *Пуминова Н. В.* Corpus Areopagiticum в сочинениях протопопа Аввакума // EUROPA ORIENTALIS. 2017 [2018]. № 36. С.181-192.
113. Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л.: Издательство «Наука» Ленинградское отделения, 1975.
114. *Робинсон А. И.* Идеология и внешность (Взгляды Аввакума на изобразительное искусство) // ТОДРЛ. Т. 22. М.; Л.: Наука, 1966. С. 353-381.
115. Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон диака Ивана Михайлова сына Висковатого в лето 7062 // ЧОИДР. 1858. Кн. 2.
116. Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб., 1878.
117. Русская историческая библиотека. Т. 39. Л., 1927.
118. Русский хронограф. Ч. 1: Хронограф ред. 1512 г. (Полн. собр. рус. летописей; Т. 22). СПб., 1911.
119. *Савельева Н. В.* История и литературное наследие ревнителй благочестия: новый взгляд (Лавров А. С., Морохин А. В. Ревнителй благочестия: очерки церковной и литературной деятельности. СПб.: Наука, 2021. – 336 с.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 3(85), сентябрь 2021 г. С. 184-190.
120. *Салтыков А. А.* О значении ареопагитик в древнерусском искусстве // Древнерусское искусство XV-XVII веков. Сборник статей М.: «Искусство», 1981. С. 5-24.
121. *Сапожникова О. С.* Русский книжник XVII в. Сергей Шелонин. Редакторская деятельность. М.; СПб.: «Альянс-Архео», 2010.

122. *Сарафанова Н. С.* Неизданное сочинение протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Т. 16. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. С. 258-269
123. *Сарафанова Н. С.* Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. Т. 18. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1962. С. 329-340.
124. *Сарафанова-Демкова Н. С.* Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. Т. 19. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. С. 367-372.
125. *Священник Константин Костромин.* История славянского текста Символа веры через призму истории раскола XVII в. // Христианское чтение. 2012. №3. Специальный выпуск: История Русской Православной Церкви. С. 32-65.
126. *Сесейкина И. В.* К изучению списков и состава «Книги бесед» протопопа Аввакума // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1990. С. 61-73.
127. *Симеон Полоцкий.* Жезл правления. Минск: Издательство Национальной библиотеки Беларуси, 2013.
128. *Симчич М.* Проблема розрізненъ і універсалій у філософському курсі Інокентія Гізеля // *Інокентій Гізель.* Вибрані твори у 3-х томах. Т. 3. К., Львов: Видавництво «Свічадо», 2011. С. 83-102.
129. *Скворцов Д. И.* Дионисий Зобниновский. Архимандрит Троице-Сергиева монастыря (ныне Лавры). Тверь, 1890.
130. Скрижаль. М., 1656.
131. Служебник. М., 1655.
132. *Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. СПб., 1909.
133. Соборник о почитании икон. М., 1642.
134. Собрание краткия науки об артикулах веры. М., 1649
135. *Сочива Т. А.* К изучению состава и объема «Книги толкований и нравоучений» протопопа Аввакума // Вестник ОМГУ. 2014. № 3 (73). С. 180-184.

136. Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Часть 3. Казань, 1862.
137. Сперанский *М. Н.* Из истории отреченных книг. IV. Аристотелевы врата или Тайная тайных. СПб, 1908.
138. Стоглав: Текст. Словоуказатель. М.; СПб: Институт российской истории РАН; Центр гуманитарных инициатив, 2015.
139. *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: КАМИ Групп, 1995.
140. *Стратий Я. М.* Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. К.: «Наукова думка», 1981.
141. Судные списки Максима Грека и Исака Собакию. М., 1971.
142. *Титова Л. В.* Послание дьякона Феодора сыну Максиму – литературный и полемический памятник раннего старообрядчества. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003.
143. *Титова Л. В.* Малоизвестное полемико-догматическое сочинение начала XVIII века из собрания Уральского государственного университета // Исторические источники и литературные памятники XVI-XX веков : Развитие традиций. Новосибирск, 2004. С. 264-286.
144. *Титова Л. В., Шашков А. Т.* Феодор Иванов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб: Издательство «Дмитрий Буланин», 2004. С. 92-101.
145. *Титова Л. В.* Послания Андрея Плещеева и протопопа Аввакума в «Книге» Спиридона Потемкина (текст и контекст) // Исторический курьер. 2020. № 2 (10). С. 113-123.
146. *Успенский Б. А.* Раскол и культурный конфликт XVII века. / Успенский Б. А. Избранные труды, том 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.,: «Гнозис», 1994. С. 333-367.
147. *Успенский Б. А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI-XVII вв.) // Успенский Б. А. Избранные труды, том 2. Язык и культура. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 7-25.

148. *Успенский Б. А.* Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // Успенский Б. А. Избранные труды, том 2. Язык и культура. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 26-48.
149. *Успенский Б. А.* Филологические наблюдения над текстом «Откровения Авраама» // Вопросы языкознания, 2015, № 5. С. 49-86.
150. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.
151. *Фокин А. Р.* Рациональные методы обоснования Божественной Троичности в западной и восточной патристике // Философия религии: альманах 2010-20
152. *Фонкич Б. Л.* Греко-славянские школы в Москве XVII веке. М.: Языки славянских культур, 2009.
153. *Харламович К. В.* Ртищевская школа // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1913. Апрель. С. 1-22.
154. *Чадаева О. В.* Потерянный рай протопopa Аввакума: сочинение «Снискание и собрание о Божестве и о твари» как интерпретация библейской истории // Slověne. 2019. Vol. 8, No 1. С. 188–222.11. М.: Восточная литература, 2011. С. 95-115.
155. Часослов. К., 1617.
156. *Чумичева О. В.* Иконный образ в видениях Елеазара Анзерского (к вопросу о восприятии иконного образа в России в первой половине XVII в.) // Книжные центры древней Руси. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 244-253.
157. *Чумичева О. В.* Соловецкое восстание 1667-1676 годов. М.: ОГИ, 2009.
158. *Шашков А. Т.* Аввакум // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб: Издательство «Дмитрий Буланин», 1992. С. 16-30.

159. *Шаиков А. Т.* Епифаний // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб: Издательство «Дмитрий Буланин», 1992. С. 304-309.
160. *Шаиков А. Т.*, Ефрем Потемкин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 318-320.
161. *Шпаковский М. В.* Учение протопопа Аввакума о Божественных именах и его неоплатонические корни // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах, вып. 6 СПб.; Казань, 2016. С. 472-485.
162. *Шпаковский М. В.* Идеи Ареопагитик в прологе к «Житию» протопопа Аввакума // Кирик Новгородец и древнерусская культура: сборник: в 4 ч. Ч. 4. Великий Новгород, 2017. С. 420 – 432.
163. *Шпаковский М. В.* Триадология Иосифа Волоцкого. Вестник ПСТГУ. Богословие, философия, религиоведение. № 85. 2019.
164. *Юхименко Е. М.* Лазарь // Православная энциклопедия. Т. 39. С. 689-693.
165. *Birukov D. S.* Penetration of fire into iron: the sense and the usage mode of this metaphor for description of theosis in the Byzantine theological literature // *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*. 2019. Vol. 15. No. 1. P. 143-162
166. *Burghardt W. J.* The image of God in man according to Cyril of Alexandria. Woodstock, MD: Woodstock College Press, 1958.
167. *Bucur B. G.*, The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism // *Journal of Early Christian Studies*, 23:2, 2015. P. 245-272.
168. *Chadaeva O.* Kosmological Model in Russian Literary Culture of the 17th Century. PhD dissertation. Univerzita Palackého v Olomouci. Olomouc, 2017.
169. Christ in Christian Tradition: The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600. Vol. 2/3. Oxford: Oxford University Press, 2013.
170. Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert) (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 50) / Herausgegeben unter der Leitung von Hermann Goltz und Gelian Michajlovič Prochorov. Freiburg i.Br., 2011. Bd. 2.

171. Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528-1583) (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 35)/ Juliane Besters-Dilger, Hrsg. Freiburg i. Br.: Weiher, 1995. S. LVIII.

172. *Draguet R.*, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924

173. *Fahl D., Fahl S.* Der Starec Isaija als Leser: Scholien und Scholienfragmente unbekannter Herkunft in der ersten vollständigen kirchenslavischen Übersetzung des Corpus areopagiticum // ТОДРЛ. Т. 58. СПб.: Наука, 2008. С. 87-98.

174. *Georgios Pachymeres.* Philosophia: Buch 10, Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles. Athens: The Academy of Athens, 2002.

175. *Goltz H.* Zur Ikonosophie des Kreises: Theodor Pediasimos und der Symbolsmus der Rublevschen Troica // Byzantinischer Kunstexport. Halle [Saale], 1978. S. 289-300.

176. *Goltz H.* Die Areopagitika in der slavischen Theologie- und Kirchengeschichte / Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert) (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 61) / H. Goltz, G. M. Prochorov, Hrsg. Bd. 5. Freiburg i. Br.: Weiher, 2013. S. 119-281.

177. *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy. Edinburg: T&T Clark, 1988.

178. *Heinrici G.* Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften. Leipzig, 1911.

179. *Fahl D., Fahl S.* Der Starec Isaija als Leser: Scholien und Scholienfragmente unbekannter Herkunft in der ersten vollständigen kirchenslavischen Übersetzung des Corpus areopagiticum // ТОДРЛ. Т. 58. СПб.: Наука, 2008. С. 87-98.

180. *Kriza Á.* A középkori orosz képvédő irodalom I: Bizánci források / Древнерусские тексты в защиту икон, часть 1: Византийское наследие. Budapest, 2011.

181. *Kriza A.* Legitimizing the Rublev Trinity: Byzantine iconophile arguments in medieval Russian debates over the representation of the Divine // *Byzantinoslavica*, 74, 2016. P. 134-152

182. *Lavrov A. S.* Eine komplizierte Begegnung. Erzpriester Avvakum und seine nicht-altgläubige Leser im 18. Jahrhundert // *Religionsgeschichtliche Studien zum östlichen Europa. Festschrift für Ludwig Steindorff zum 65. Geburtstag*. Stuttgart, 2017. S. 159-171.

183. *Lytvynenko V.* Thematic Index of Selected Greek and Old Slavonic Ontological Terms: Orations against the Arians, Epistle to the Bishops of Egypt and Libya, and Didactic Gospel // *IN HONOREM 5. Юбилеен сборник в чест на 75-годишнината на проф. Пиринка Пенкова-Люейер*. Научен център “Преславска книжовна школа”, 2019. P. 111-140.

184. *Pascal P.*, *Avvakum et les débuts du Raskol: La crise religieuse au XVIIe siècle en Russie*. Paris, 1938 (Рус. пер: *Паскаль П.*, Протопоп Аввакум и начало Раскола / Пер. с фр. С. С. Толстого. М.: Знак, 2011.)

185. *Podskalsky G.* *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*. München, 1977.

186. *Regtuit R. F.* *Severian of Gabala. Homily on the incarnation of Christ (CPG 4204)*. Amsterdam: VU University Press, 1992.

187. *Roczne dzieie kościelne od Narodzenia Pana y Boga naszego Jesusa Christusa*. Kraków, 1603.

188. *Scheidegger G.* *Endzeit, Russland am Ende des 17. Jahrhunderts*. Bern ; Berlin ; Bruxelles, 1999.

189. *Schultze B.* *Maksim Grek als Theologue*. R., 1963.

190. *Sorabji R.* *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*. L.: Duckworth, 1988.

191. *Taube M.* The Logika of Judaizers. A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2016.

192. *Trizio M.*, Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project // *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74.1 (2007). Pp. 247–294.

193. *Wickham L.*, Schism and reconciliation in a sixth-century Trinitarian dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on properties, roles and relations // *International Journal for the Study of the Christian Church*. 8:1, 2008. Pp. 3-15.