



РЕЦЕНЗИИ. ПОЛЕМИКА. НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



В. В. Мильков

ОБРАЗЫ ДРЕВНЕРУССКИХ ФИЛОСОФОВ И ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ДОПЕТРОВСКОЙ РУСИ (Громов М. Н. Образы философов в Древней Руси. М.: Ин-т философии РАН, 2010. — 190 с.)

Появление монографических исследований древнерусской философии в современной научной историографии явление редкое. Слишком узок круг специалистов, работающих в этой области, слишком велик накал нигилистического отношения к самому предмету исследования. В современной науке по-прежнему сильны установки, унаследованные вместе со стандартами образовательной подготовки и европейским пониманием философии в духе рационализма Нового времени. До сих пор историкам русской средневековой мысли приходится учитывать необходимость подтверждения того, что феномен древнерусской философии имел место. Это в полной мере относится и к рецензируемой книге.

Нынешнее состояние дел имеет свою предысторию, которую для понимания историографической ситуации необходимо прояснить. После смены в России типа культуры в XVIII в. огромный массив духовного наследия с позиций вестернизации стал восприниматься как отсталый, чуждый и не обладающий даже проблесками самостоятельной философской мысли. Чтобы понять степень отстраненности представителей петровской и постпетровской культуры от Древней Руси, достаточно привести лишь несколько оценочных суждений, которые принадлежат авторитетным для своего времени фигурам.

Категорическим, например, был приговор крупного деятеля раннего русского Просвещения — Гавриила Бужинского. Он утверждал, что в прежние века на Руси ни философов, ни даже самого названия философии не было слышно¹. Ему вторил А. П. Сумароков, для которого древнерусский период был периодом мрака и невежества, чуждого даже начальным элементам философского просвещения.

С идейных позиций западничества и по европейским философским меркам «судил» допетровскую мысль властитель дум русской интеллигенции пушкинской поры — П. Я. Чаадаев. Ему принадлежит одна из самых уничижительных характеристик отечественной средневековой культуры. В «Философических письмах» он утверждал, что у России нет прошлого, которым можно было бы гордиться. Жизнь допетровской Руси виделась ему пребывающей в косной неподвижности, варварстве и обособленности, не способствовавшей плодотворному влиянию извне. Те же немногие идеи, которыми жила страна, были отражением заимствованных иноземных идей. Ни достижений, ни свершений в мрачном прошлом России Чаадаев не усматривал².

¹ См.: Бужинский Г. Доброхотному истории любителю // Стратеман В. Феатрон, или Позор исторический. СПб., 1720. С. 1.

² См.: Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1991. Т. 1. С. 324–328.

Идеи П. Я. Чаадаева развил его ученик и последователь К. Д. Кавелин, который утверждал, что русская мысль никогда не была самостоятельной³. В своей итоговой работе «Философия и наука в Европе и у нас» К. Д. Кавелин утверждал, что философия у всех народов являлась показателем умственной жизни и только на Руси она не стала предметом серьезного интереса.

Приведем еще один яркий пример нелицеприятной характеристики древнерусской эпохи, который принадлежит Г. Г. Шпету. Интеллектуальную жизнь средневековых предков он назвал ущербной в силу того, что принявшая богослужение на родном языке Русь отгородилась от благотворного влияния Античности и латинского Запада. В результате предпосылок для развития собственной философии не было, а заимствование готового не способствовало развитию на русской почве не то что философии, но даже собственного богословия. Такое состояние умственной жизни Шпет в своих «Очерках развития русской философии» называет «невегласием»⁴.

Привыкшие к стереотипам западноевропейской философской мысли исследователи в лучшем случае допускали наличие отдельных элементов философии там, где в средневековой культуре просматривалось влияние Запада. В частности, В. В. Зеньковский непосредственной предпосылкой философствования на русской почве называет сближение Руси с Западом, начавшееся в XV в.⁵ С началом европеизации России связывал зарождение философии Г. В. Плеханов⁶. Э. Радлов в древнейшем периоде до Ломоносова видел лишь присутствие весьма «слабо выраженного философского элемента»⁷. Поэтому и культурное наследие Древней Руси он относил в большей мере к сфере деятельности историков литературы, чем историков философии.

Сходство заключений представителей разных лагерей общественной мысли России поразительное, и обусловлено оно европоцентристскими матрицами восприятия философии, науки и просвещения, которые формировали уничижительное отношение к средневековой культуре, базировавшейся на духовно-нравственных основах монотеистически-креационистской доктрины. Вопреки этому отечественная филология наращивала изучение древнерусского наследия и за XIX — начало XX в. добилась значительных успехов. Что касается религиозно-философской проблематики, то она долго вычленялась в качестве самостоятельного объекта изучения. Вплоть до послевоенных лет вне внимания философов оставались многие достижения в сфере публикации и критики источников и даже те наблюдения медиевистов, в которых характеризовалась идейная специфика русского Средневековья.

Занимающиеся исследованием европейской философии специалисты до сегодняшнего дня отказываются видеть в древнерусском наследии что-либо подходящее под привычные критерии философствования. Под влиянием этих тенденций историки русской философии стали начинать свои исторические исследования с внедрения европейского философского дискурса в отечественной мысли. Весьма симптоматично, что опубликованный в 1970 г. учебник А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова «Русская философия XI—XIX веков» характеризует семь веков русской мысли не более как предысторию русской философии⁸. А за несколько десятилетий до этого в обобщающих историко-философских трудах М. Т. Иовчука и О. В. Трахтенберга русская философия, по сути дела, отождествлялась с общественно-политической мыслью, хронологическая глубина которой не опускалась ниже эпохи Московской единой державной Руси⁹. Как видим, преобладающие тенденции в оценке древнерусского периода как до революции, так и вплоть до

³ См.: Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 179.

⁴ См.: Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 20—54.

⁵ См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 21—23.

⁶ См.: Плеханов Г. В. История русской общественной мысли. М., 1918. Кн. 1. С. 119, 133 и след.

⁷ См.: Радлов Э. Очерк истории русской философии. Пг., 1920. С. 5.

⁸ См.: Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI—XIX вв. Л., 1970. С. 52—65.

⁹ См.: Иовчук М. Т. Формирование философской и общественно-политической мысли в России XV—XVIII вв. / Стенограмма лекции. М., 1946; Трахтенберг О. В. Общественно-политическая мысль в России в XV—XVII вв. // Из истории русской философии. М., 1949. С. 71—99.

послевоенного периода базировались на принципах европоцентризма и абсолютизации стереотипов Нового и Новейшего времени.

Однако наряду с полным неприятием самостоятельного статуса древнерусской философии постепенно формировались предпосылки взвешенного и непредвзятого подхода к решению проблемы¹⁰. Поворот наметился к 60-м годам и был обусловлен успехами изучения Древней Руси медиевистами разных специальностей. Благодаря историкам и филологам философы наконец открыли для себя древнерусскую культуру, «удивились» ее шедеврам и «увидели» материал, проходящий по их «ведомству». Но по причине отсутствия традиции историко-философских исследований отечественной средневековой мысли среди философов-профессионалов не было специалистов, способных работать с древнерусскими источниками. Характерно, что первые фундаментальные разделы по древнерусской философии в вышедшем в 1968 г. 1-м томе «Истории философии в СССР» писались главным образом теми же историками и филологами, а философы лишь обрабатывали материал и добавляли незначительные сюжеты.

М. Н. Громов представляет первое поколение медиевистов-философов, обратившихся к осмыслению религиозно-философского наследия древнерусской эпохи¹¹. Первое диссертационное исследование по древнерусской философской тематике принадлежит ему¹². Конечно, Громов не был единственным философом на древнерусском «поле». Историки отечественной философии полвека тому назад начали обращать внимание на Древнюю Русь, но то были еще первые подходы¹³. От них исследования Громова отличаются наличием источниковедческого аспекта — эмпирической основой служат не вторичные материалы в виде пересказов и наблюдений других авторов, а оригинальные тексты. К началу 1980-х годов изучение древнерусской философии стало постоянным объектом исследования профессионалов-философов, среди которых такие крупные специалисты, как В. Ф. Пустарнаков¹⁴, В. С. Горский¹⁵, А. Ф. Замалеев¹⁶. Вслед за ними пришла целая плеяда более молодых исследователей. Появились как узко специальные углубленные исследования, так и обобщающие работы, которые утвердили в правах философскую составляющую древнерусского культурного наследия¹⁷. Именно глазами философов удалось по-новому взглянуть на историю

¹⁰ Гавриил (Воскресенский), архим. История философии. Казань, 1839. Ч. I. С. 7; Казань, 1840. Ч. VI. С. 3—26; Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland / Zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt von Marie Besobrasof. Leipzig, 1892; Безобразова М. В. Краткий обзор существенных моментов истории философии. М., 1894.

¹¹ Громов М. Н. Древнерусская философия истории в «Повести временных лет» // Актуальные проблемы истории философии народов СССР. М., 1975. Вып. 2. С. 3—13; *Его же*. Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1975. № 3. С. 58—67; *Его же*. «Речь философа» из древнерусской летописи «Повесть временных лет» // Философские науки. Научные доклады высшей школы. М., 1976. № 3. С. 97—107; *Его же*. Систематизация эмпирических знаний в Древней Руси // Естественнаучные представления Древней Руси. М., 1978. С. 29—47; *Его же*. Философская проблематика в исследованиях по древнерусской письменности // Философские науки. 1979. № 5. С. 78—85.

¹² Кандидатская диссертация: «Древнерусская философия XI—XIV вв.» (1977 г.). Докторская диссертация «Русская средневековая философия: структура и типология» была защищена в 1992 г.

¹³ См., например: Щипанов И. Я. Философская мысль в России в IX—XVII вв. // Краткий очерк истории философии. М., 1960; Козлов Н. С. Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху русского средневековья. М., 1961; Шохин К. В. Очерк истории развития эстетической мысли в России (Древнерусская эстетика XI—XVII веков). М., 1963.

¹⁴ Пустарнаков В. Ф. Идеиные источники древнерусской философской мысли // Введение христианства на Русь. М., 1987. С. 188—203; *Его же*. Философские идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси // Там же. С. 204—262.

¹⁵ Горский В. С. Философские идеи в культуре Киева XI—XIII вв.: // Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк. Кижв, 1982. С. 31—51; *Его же*. Развитие философской мысли в Киеве в период разложения и кризиса феодально-крепостнических отношений // Там же. С. 158—162; *Его же*. Философская мысль в духовной культуре Киевской Руси // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 80—88; Громов М. Н., Крымский С. Б. Философские идеи в отечественной средневековой культуре // Философские науки. 1985. № 5. С. 91—98; Громов М. Н. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988.

¹⁶ Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.). Л., 1987; *Его же*. Восточнославянские мыслители. Эпоха Средневековья. СПб., 1998.

¹⁷ Бондарь С. В. Древнерусский «Изборник 1076 года» как источник изучения философской культуры Киевской Руси // Проблемы философии. 1982. Вып. 56. С. 17—24; *Его же*. Роль филологического анализа в процессе историко-философского исследования славянских средневековых текстов // Проблемы философии. 1989. Вып. 82. С. 90—98; *Его же*. Философско-

отечественной культуры, в том числе и на философскую ее составляющую. В этих условиях даже те исследователи, которые подходили к оценке древнерусского идейного наследия с новоевропейскими мерками, признали существование самого феномена, рассматривая философию как компонент богословия (в первую очередь это ученики В. Ф. Пустарнакова — Л. В. Поляков и А. И. Абрамов)¹⁸.

Однако нигилистическое отношение к древнерусской философии далеко еще не сломлено. Новейшие рецидивы данной традиции в историографии весьма красноречиво характеризуют жизненность скепсиса, градус которого иногда зашкаливает и проявляется в воинствующем своем выражении. Остановимся только на одном примере. В недавно вышедшем из печати объемном труде «Русская философия. Проблема своеобразия и основные линии развития» (СПб., 2008) его автор — П. А. Сапронов — ни Платонов, ни Гегелей, ни менее значительных фигур на отечественной почве не обнаружил. Свой подход к оценке явлений он обозначает недвусмысленно: «...по западным (а какие еще есть? — В. М.) критериям отечественные мыслители философами не являются, и читать их тексты так же, как трактаты и тексты Декарта, Канта или Гегеля, означает повергнуть их в философское небытие»¹⁹. Автор протестует против «возвеличивания нашего философского наследия», которое ни к религиозной, ни к философской мысли в строгом смысле не относится. Данная оценка распространяется также на мыслителей, которые прошли европейскую философскую выучку и создали высокотеоретизированные «продукты». Творения признанных мастеров через рецепцию представителями того же Запада стали частью мирового философского наследия — в меру традиционного и в меру оригинального. А что с точки зрения подобных установок автор может сказать о Древней Руси?

С первой же строки он объявляет: «Собственно философских и богословских произведений, созданных древнерусскими авторами, не существовало... Ничто не указывает даже мутным намеком на возможность их существования»²⁰. Как четко звучат хорошо знакомые мотивы! Скептиков XVII—XIX столетий еще как-то можно понять, ибо ценности Древней Руси далеко не сразу предстали научному взору во всем своем обаянии. Но наш критик слеп, и качество древнерусской книжности ему неведомо. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Сапронов относит к похвальному жанру панегириков. Идейной мощи произведения он не чувствует, оригинальности не усматривает, а заключения специалистов о памятнике игнорирует. Зато констатирует, что ни богатством мысли, ни глубиной содержания этот «недостигаемый» образец древнерусской книжности, адресованный «мало-мальски образованному читателю», не является. Попутно адепт современного скептицизма задается вопросом: какое отношение имеет русский ум к воспроизводимым в Слове цитатам из Св. Писания. Иларион для него по большей части лишь «переписчик», знакомивший главным образом с «основами вероучения». Если доводить до логического конца этот посыл — Иларион попросту плагиатор и славослов, возвеличивающий власть предрешающих.

мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990; Кашуба М. В., Пикуль Н. Ф. Методологические проблемы исследования истории отечественной философской мысли 11–17 вв. // Философские науки. 1985. № 5. С. 99–102; Сырцова Е. Н. О некоторых особенностях древнерусской философии истории // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 125–132. См. также труды В. А. Андрушко, Н. К. Гаврюшина, Т. С. Галиченко, М. В. Кашубы, В. А. Малахова, В. М. Ничик, Я. М. Стратий, Т. А. Чайки в коллективных сборниках, посвященных изучению древнерусского философского наследия: У истоков общности философских культур русского, украинского и белорусского народов. Киев, 1983. С. 67–78, 103–126, 127–136; Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 116–124, 167–172, 215–224; Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Киев, 1987. С. 39–49, 87–97; Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. (Историко-философские очерки). Киев, 1988. С. 92–99, 177–184, 206–213, 214–221, 281–288, 289–399; Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. Киев, 1991. С. 122–129, 237–245, 246–257.

¹⁸ Абрамов А. И. К вопросу о месте философии в средневековой письменности Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 48–53; Поляков Л. В. Философские идеи в культуре Древней Руси. Историко-философский очерк. М., 1988.

¹⁹ Сапронов П. А. Русская философия. Проблема своеобразия и основные линии развития. СПб., 2008. С. 9.

²⁰ Там же. С. 11.

Кроме Илариона немногих фигур удостоил своей строгой оценки наш суровый судья от философии. Вскользь проговорено о Владимире Мономахе, игумене Данииле, Максиме Греке, Федоре Карпове. Вот и все, что достойно упоминания в древнерусской мысли. И, не углубляясь в содержание работ указанных мыслителей, тут же вынесен и «смертный приговор» древнерусской философии: «...в Древней Руси ни философии, ни богословия таки и не возникло не то чтобы на уровне написания самостоятельных текстов, но хотя бы в плане их изучения и комментирования»²¹. А далее утверждается: «...нельзя пройти мимо обстоятельства самого по себе вполне очевидного, а именно: отсутствие у нас образования в традиционном для Запада смысле»²². Аргумент не новый.

В развенчании философской значимости древнерусского наследия П. А. Сапронов беспартийно: «Для русского человека, причастного образованности, философского слова не существовало до такой степени, что оно было пустым звуком. Коренное философское расчленение всего сущего на чувственно воспринимаемое и умопостигаемое ни о чем бы не сказало русскому уму. Он устремлен только в первое, то есть в историческое»²³. Надо ли говорить, что автор судит о вещах, не касаясь их самих, даже не утруждая себя знакомством с репертуаром древнерусской книжности, в котором, по его убеждению, представлена только одна аскетика, да и неизменная устремленность практически каждого древнерусского автора к ноуменальному. Не надо зарываться в пыльные рукописные архивы, достаточно взять в руки любую антологию древнерусских текстов, чтобы убедиться в скоропалительности этого нигилистического тезиса.

Наш скептически настроенный критик не приводит никакой библиографии и даже не считает нужным касаться истории изучения проблемы. Где уж говорить о разных точках зрения и о том, что существует солидная традиция изучения древнерусской религиозно-философской мысли, что признанными в научном мире авторами выработаны разные концепции в подходах к ее изучению. Но раз нет древнерусской философии, значит, нет специалистов, ее изучающих. Плоды духовного творчества огромной исторической эпохи, охватывавшей, по крайней мере, семь столетий, при таком историко-философском подходе предлагается попросту ввергнуть в забвение.

В этом контексте надо рассматривать появившуюся в самом конце 2010 г. книгу М. Н. Громова, которую он с учетом существующих крайних оценок и дискуссионности самого предмета исследования вряд ли случайно озаглавил «Образы философов в Древней Руси». Это уже далеко не первая книга автора, посвященная анализу еще не всеми признанного феномена древнерусской философии²⁴. Тем, кто следит за историко-философскими результатами изучения древнерусских текстов, не надо специально пояснять, что Громов является одним из наиболее авторитетных специалистов в этой области. В своих работах он предлагает оригинальную концепцию древнерусской философии, которая занимает достаточно прочные позиции в современных спорах о путях и специфике развития отечественной философии. Каждая новая статья или выступление Н. М. Громова на конференциях ожидается с неизменным интересом, поскольку идеи его всегда свежи, оригинальны и убедительно обоснованы. Глубокое знание первоисточников позволяет автору предложить читателю в рассматриваемой книге общий взгляд на специфику древнерусской философии, суммируя в том числе и прежде высказывавшиеся идеи и наблюдения.

Книга М. Н. Громова состоит из четырех глав: 1. Древнерусские представления о философии; 2. Первые мыслители в эпоху Киевской Руси; 3. Носители мудрости во времена Московской Руси; 4. Философы и философия в стилистике барокко. Это формальная структура книги. Но в смысловой стратегии повествования она явно распадается на две части: в первой очень досконально

²¹ Там же. С. 23.

²² Там же. С. 24.

²³ Там же. С. 25–26.

²⁴ Громов М. Н. Максим Грек. М., 1983 (Серия «Мыслители прошлого»); *Его же*. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997; Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990; Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.

и семантически почти исчерпывающе приводятся данные о том, что под философией понимали сами представители русской культуры XI–XVII в. Главы 2–4 дают лишь развернутую иллюстрацию определений и понятий философии, под критерии которых подводилось творчество конкретных древнерусских мыслителей. Книга бы только выиграла, если бы эта ее смысловая структура номинативно получила отражение и в содержании.

Обратимся к рассмотрению первого раздела, имеющего установочное значение для всей книги. Здесь внимание автора сосредоточено на выработке надежных методологических критериев вычленения собственно древнерусской философии. М. Н. Громов рассматривает древнерусскую культуру в контексте мировых цивилизаций, как одно из ответвлений цивилизационного развития, не изолированное от внешних влияний и вместе с тем вполне оригинальное. Он предлагает познакомиться с тем, что философией считали сами древнерусские авторы, т. е. учесть их рефлексивное понимание предмета. А семантика и смыслы понимания, как это следует из содержания раздела, оказываются многозначными.

С привлечением конкретных памятников Громов показывает, что Древняя Русь принимала и античное понимание философии и знала в основных чертах учения древнегреческих философов. Разделы, посвященные рецепции Античности, в рецензируемой работе — одни из наиболее интересных и насыщенных материалами. В них наглядно демонстрируется, что, несмотря на общее отрицательное отношение к светской мудрости, Древняя Русь делала выбор (в лице конкретных авторов, конечно) между платонизмом и аристотелизмом. Понятно, что в условиях господства церковной идеологии речь могла идти только о христианизированном платонизме или аристотелизме. Но ведь шла! Широко образованные мыслители были знакомы с идеями Пифагора, Сократа и даже материалистов (Демокрита, Эпикура, Эмпедокла, Фалеса). И то было не просто школьное знание, а органичное включение античных идей в оригинальное творчество. Сложным путем трансляции античного наследия в древнерусскую культуру автор придает большое значение и констатирует, что полного разрыва не существовало (С. 9–10). В последующих главах эти тезисы будут развернуты и на конкретных текстах рассмотрены известные случаи реминисценции идей античной философии в культуре Древней Руси. При этом исследователь тонко разграничивает «внутреннюю» и «внешнюю» философии и отмечает, что последняя входила в программу подготовки христианских философов, а порой отдельные идеи использовались экзегетами. Предложена оригинальная трактовка важного аспекта древнерусской философии, представляющая одно из направлений изучения антикизированного традиционализма²⁵. М. Н. Громов уделяет большое внимание непривычному, с точки зрения современных представлений, пониманию философии. В книге воспроизводятся документальные свидетельства, согласно которым философами называли апологетов, деятелей патристики, наиболее подготовленных христианских проповедников, заморских и собственных мастеров экзегезы, искусных в красноречии риторы и витий, книжников, способных постичь скрытый смысл писаний, вообще людей, получивших высокое, по университетским стандартам, образование, а также славянских первоучителей — Кирилла и Мефодия (С. 11–16, 18–20). Наши средневековые предки не отказывали в праве называться философами даже идеологическим противникам православия, признавая тем квалификацию и познания «богомерзких философов» и еретиков (С. 13). Пристальное внимание уделено аскетическому пониманию философии как особого

²⁵ Ср.: Абрамов А. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Абрамов А. И. Сб. трудов по истории русской философии. М., 2005. С. 247–266; *Его же*. Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского Средневековья // Там же. С. 266–285; Бондарь С. В. Античное учение об элементах и некоторые антропологические воззрения в «Изборнике Святослава 1073 г.» // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Киев, 1988. С. 125–133; Ионайтис О. Б. Античное наследие в средневековой Руси // Антиковедение на рубеже тысячелетий: междисциплинарные исследования и новые методики. Ежегодная конференция Российской Ассоциации антиковедов. М., 2000. С. 41–43; Чумакова Т. В. Восприятие Платона в древнерусской культуре // Универсум платоновской мысли. Неоплатонизм и христианство. СПб., 2001; *Ее же*. Рецепции Аристотеля в древнерусской культуре // Человек. 2005. № 2. С. 58–69.

вида мудрости в практическом ее воплощении (С. 12). В книге показано, что звание философов у своих современников могли заслужить естествоиспытатели («естествословы»), творцы выдающихся произведений искусства типа писателя Епифания Премудрого и изографа Феофана Грека, носители политической мудрости и благоразумные правители (С. 16–18). Излюбленным сюжетом автора являются рассуждения о персонификации философии в образе Софии Премудрости Божией (С. 16–17, 29). Тема софийности, как считает исследователь, является одной из ключевых для древнерусской эпохи²⁶. М. Н. Громов делает обоснованный вывод, «что термин “философ” понимался на Руси весьма полисемантически — от возвышенного до уничижительного, от языческого до христианского, от расширенного до уточняющего смысловые оттенки...» (С. 23).

Мне представляется весьма продуктивным такой подход, когда для историко-философской аналитической работы из обширного поля средневековых значений философии предлагается выбрать конкретно те, которые содержат действовавшие в древнерусскую эпоху определения философии. Автор книги в связи с этим совершенно справедливо специально останавливается на определении философии, которое принадлежит Кириллу Философу (С. 27). Кириллу и кирилло-мефодиевской традиции в исследовании уделяется особое внимание, потому что автор считает образ Кирилла эталонным для допетровской культуры, а влияние кирилло-мефодиевской традиции на Русь — весьма сильным.

В Житии Кирилла философия определялась как «знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его»²⁷. В данном определении формулировались принципы философизированной теологии, согласно которым вера не противопоставлялась знаниям. По сути дела, философия отождествлялась с богословием, поскольку ей отводились «дела божественные». Но одновременно для философского постижения предназначалось природное бытие («дела человеческие»). Познание физической действительности, несмотря на онтологическую вторичность, рассматривается в одном ряду с постижением надприродной реальности. И то и другое сближаются в единстве нравственных задач познания, призванного вывести к праведной жизни. Определением программировался нравственно-деятельный тип мудрости, когда сознательная и основанная на знаниях деятельность человека должна была служить истине. В своей интерпретации определения Кирилла исследователь справедливо указывает на комплиментарные христианству черты эклектизма, в которых заметно влияние стоицизма и платонизма, когда речь идет об устремленности человека к Богу (С. 28–29)²⁸.

Нельзя не согласиться с М. Н. Громовым, что аналогичные кириллову определению положения содержатся в переводных списках «Диалектики» Иоанна Дамаскина (С. 27). Однако для сравнения приводится не текст подлинного сочинения «последнего из отцов Церкви», а псевдоэпиграф по списку ГИМ. Цук. № 555. Л. 7, где философия уподобляется страху Господню, добродетельному житию, благим делам, которые приближают к Богу, и только в самом конце определения говорится о приложении человеческого разума к Божиим вещам (С. 27). Определение расходится как с формулой Кирилла, так и с формулировками Иоанна Дамаскина. Исследователь, конечно, имеет основания заключить, что псевдоэпиграфы важны для понимания философии в Древней Руси и для изучения собственно философских представлений их авторов (С. 28). Но в сравнительном аспекте более продуктивным выглядело бы обращение сначала к первоисточнику, а затем к его дериватам.

Если обратиться непосредственно к «Диалектике» Иоанна Дамаскина, которая начиная с XII–XIII в. в большом количестве списков распространялась в составе переводной литературы²⁹,

²⁶ Ср.: Чумакова Т. В. Идея софиократии в культуре Древней Руси // Философский век. Альманах. СПб., 2001. Вып. 17. История идей как методология гуманитарных исследований. Ч. 1. С. 206–216.

²⁷ Сказание о славянской письменности / Вступительная статья, перевод и комментарии Б. Н. Флори. М., 1981. С. 73. Автор приводит данное определение в оригинале по списку РГБ. МДА. № 19.

²⁸ Ср.: Платон. Теэтет. 176b-d. См.: Флоря Б. Н. Комментарии // Сказания о славянской письменности. С. 109.

²⁹ Учено более 150 списков «Диалектики», не считая ее фрагментарных реминисценций в рукописях смешанного состава (см.: Гаврюшин Н. К. Книга диалектичны глубины // Современные проблемы книговедения, книжной торговли и пропаганды книги. Межведомственный сборник научных работ. Вып. 2. М., 1983. С. 95 и след.).

то там действительно, как указано у Громова, обнаружим формулу, сопоставимую с кирилловым определением философии. О полном тождестве, однако, говорить не приходится. Более пространное определение Иоанна в иерархическом ряду нескольких значений философии на первое место ставит некую высшую философию, нацеленную на постижение сущего, т. е. идеального первоначала бытия. Через этимологию термина она истолковывалась как любовь к мудрости и приравнивалась к любви к Богу. В данном случае проявляется непосредственно доктринальная заданность смыслов с установкой на инобытийное назначение философии, на которую возлагалась задача воспитывать помышление о смерти.

Понять расширенное назначение философии в модели создателя «Диалектики» помогает классификация философского знания Аристотеля, которую в христианизированной редакции и воспроизводит Иоанн Дамаскин. Из классификации следует, что под высшей философией нужно понимать богословие. Последнее представляет умозрительную философию, к которой относятся также математика («численное») и физиология («естественное»). В круг рассмотрения богословских проблем включалась сфера внечувственного и постижимого только рационально («разум сущих»). Математическое знание оперировало тем, что не имеет материи, но раскрывает свое бытие в материальных вещах. Естествознание нацеливало на изучение эмпирической реальности. В согласии с Аристотелем выделяется еще практическая философия, к которой определение относит этику, экономику и политику («обычайное, домостроительное и градное»). Обозначается и сугубо вспомогательное назначение философствования. Именно с этим можно связать дамаскиновскую характеристику философии как «хитрость хитростям и художество художествам» (т. е. как искусство искусств и наука наук). В рамках этой «хитрости» рассматриваются грамматика, риторика и логика, которые позволяют делать правильные умозаключения³⁰. Согласно такой классификации философия воспринималась как дополнение к богословию и выступала в качестве средства его интеллектуализации.

Если бы сравнение в книге Громова делалось не с псевдоэпиграфом, а с подлинным текстом Иоанна Дамаскина, то черты отличия при внешней схожести формулировок выглядели бы очевидными: в гносеологической установке Кирилла ценность познания природного мира не ущемляется перед задачей устремленности на внеприродное. Это нельзя оценить иначе, как более продвинутую форму рационализированной теологии, которая была не чуждой мирской мудрости³¹. Степень близости двух определений из тех источников, которые для этого привлечены исследователем, выявлена быть не может. Сопоставление реальных текстов между собой дает все основания для заключения, что определения не могут считаться тождественными.

Если кирилло-мефодиевское определение философии ориентирует на активное познание всех сфер бытия вплоть до божественной, то Иоанн Дамаскин смещает центр тяжести на созерцательность, на правильную интерпретацию истин, уже сформулированных в христианской доктрине. В первом случае допускается активное приращение знаний за счет обращения к «внешней философии» (в доктринально допустимых рамках, естественно), во втором — философии отводится сугубо вспомогательная роль, а набор заимствований у античных мыслителей достаточно хрестоматиен и с незначительными вариациями повторяется в трудах Иоанна Дамаскина, Василия Великого, Григория Нисского и у других приверженцев каппадокийской школы богословия. Акцент смещался с достаточно автономных (в канонических рамках) гносеологических задач на прикладные функции, когда философия привлекалась к делу защиты и разъяснения богословских положений, но именно в связи с этим изучение «внешней» философии было обязательным элементом богословского образования.

По сути дела, два определения соответствовали двум разновидностям теологического рационализма, в разной степени допуская применение разума как в делах веры, так и при

³⁰ Weiher E. Die Dialektik des Johannes von Damaskus in Kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969. S. 18–24.

³¹ Отметим, что редкое для эпохи расширение познавательных границ наряду с Житием с незначительными изменениями воспроизводилось в «Изборнике 1073 года» и пропагандировалось также за счет включения в рукописи смешанного состава.

исследовании быстро текущего земного бытия. Общим было то, что философия в обеих моделях олицетворяла собой совокупность всех знаний, контролировавшихся богословием. При этом приверженцы кирилло-мефодиевского направления стремились к максимально возможному в той эпохальной специфике сближению философии и богословия, тогда как в определении Дамаскина она ставилась на положении служанки богословия. По нормам дошедших до нас определений кирилло-мефодиевскую традицию отличала большая степень рационализации и философизации богословия, чем это было свойственно стоявшей за Иоанном Дамаскиным традиции.

Тогда встает вопрос: какое понимание философии было приписано Иоанну Дамаскину в приведенном М. Н. Грозовым псевдоэпиграфе? И ответ обнаруживается при сравнении с известной переработкой дамаскинова определения философии, осуществленной митрополитом Даниилом. Философом, по его убеждению, может называться тот, кто твердо соблюдает православную веру, пребывает в чистоте душевной и в смирении всегда угодное Богу творит. Истинным философом он называет того, кто не по плоти мудрствует, а по духу. Последнее означает повиновение закону Божьему и выражается в устремлении к сокровенной премудрости. Теолого-рационалистические трактовки замещаются смыслами, которые увязываются с помышлениями о смерти и спасении. Последнее выражается в смиренномудренном умилении, слезах, молитвах, соблюдении устава, которые ум направляют к Богу³². Философия в такой редакции уподоблялась «подвигам божественного делания» смиренного монаха-аскета. Определение Даниила гораздо ближе стоит к процитированному псевдоэпиграфу надписанному именем Иоанна Дамаскина. Если сравнить приведенные в книге тексты, Кирилл связывал со знанием правильный выбор стратегии поведения, а не делал ставку на слепое следование правилам и предписаниям, как у Даниила. Текстуальных совпадений все же меньше, чем смысловых.

Думается, что сопоставление образов философов с определениями философии перспективно. Под определение Кирилла подходили как античные философы, так и любые отличающиеся глубокими познаниями деятели. Под определение, которое распространялось в переводах «Диалектики» Иоанна Дамаскина, попадают экзегеты, подготовленные в догматическом отношении христианские проповедники, апологеты веры, философствующие на почве христианской доктрины писатели и моралисты, толкующие устройство мира книжники. Переработка общехристианской формулы митрополитом Даниилом, который трансформировал определение Иоанна Дамаскина, могла служить для обозначения аскетического понимания философии (т. е. различных видов монашеских практик).

Получается, что большинство описанных М. Н. Грозовым образов философов может быть подведено под существовавшие определения философии. В результате мы имеем углубленное расширенное понимание того, что есть философия для людей древнерусской эпохи. При этом автор справедливо указывает на необходимость не только ориентироваться в оценках и суждениях на «аналитические определения философии», но учитывать в историко-философских подходах к древнерусскому наследию также «образно-поэтическое представление о высшей мудрости», воплощенное в образе Софии, ибо в Древней Руси философствование являлось не столько рассудочной деятельностью, сколько эмоциональным процессом переживания мудрости, направляющей устремления человека к надприродному первоначалу (С. 29–31).

Тема софийности и сюжеты, посвященные кирилло-мефодиевской традиции, пересекаются. Ведь Кирилл-Константин назван в Житии «обрученником» Софии. В соответствии с высоким статусом философии кириллова определения источником знания и мудрости выступает не откровение, а обучение и личные способности героя Жития. Последние, правда, предопределены

³² Гаврюшин Н. К. Митрополит Даниил — редактор «Диалектики» // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 49. С. 358, 361; Мильков В. В. Определение философии Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты (о кирилло-мефодиевском и других идейно-религиозных направлениях в духовной жизни Древней Руси) // Переводные памятники философской мысли Древней Руси. М., 1992. С. 145–147.

ему символическим актом обручения Кирилла с Софией-Премудростью³³. Такое понимание познавательных способностей не свойственно произведениям христианской книжности. Обычно святые получают знания сверхъестественным образом. М. Н. Громов обратил внимание на свидетельства укорененности кирилло-мефодиевской традиции в древнерусской культуре, влияние которой существенно расширяло диапазон понимания философии в сторону ее рационализации.

Во втором тематическом разделе книги, построенном по хронологическому принципу на три части, авторская типология образов древнерусских философов конкретизируется. Здесь предлагается историко-философский анализ творчества древнерусских мыслителей. Дается религиозно-мировоззренческая характеристика не только оригинальной, но и переводной книжности, вне контекста которой рассматривать труды русских авторов было бы крайним упрощением идейной специфики эпохи.

Много внимания уделено особенностям становления философской мысли. Рассмотрению персоналий предпослана общая характеристика эпохи. Здесь предлагается модель развития отечественной культуры после принятия христианства (С. 32–39). Последнее рассматривается М. Н. Громовым в качестве фундамента отечественной культуры, на основании которого в стране свершился «мировоззренческий переворот» (С. 35). Главной издержкой культурных «выгод» от христианизации автор называет насильственные методы вытеснения укорененных в многовековой старине традиций (С. 37). Вместе с тем он обращает внимание на процессы сложного взаимодействия новой веры с глубинным укладом местной жизни и дает оценку специфике языческих воззрений дохристианской поры. Пестрый языческий культ божеств оценивается как политеистическое поклонение природным стихиям. Автор заключает, что мировоззренческой специфике языческих культов не было свойственно разграничение духовных и материальных аспектов бытия (С. 38). Именно эта идейно-мировоззренческая новация была привнесена «мировоззренческим переворотом». С позиций объективизма говорится о живучести дохристианского автохтонного миропонимания, которое веками сохранялось «в глубинах российского самосознания» и во взаимодействии с христианством породило такой феномен, как двоеверие (С. 33). Тезис о синкретическом характере двоеверия важен, ибо данный феномен часто понимают слишком механистично, наподобие мозаики из несовместимых компонентов разнородных верований. С рецидивами языческого наследия связываются некоторые еретические движения и отдельные ренессансные веяния эпохи русского Предвозрождения. Делается вывод, что «борьба христианства и язычества продолжалась во все века древнерусской истории, перейдя в Новое время» (С. 38). Показан и диалектический механизм смены качества вековых языческих переживаний: на новом историческом этапе интерес к собственной архаике трансформируется в усвоение античного наследия. В такой форме получил реабилитацию не угасавший в обществе интерес к дохристианской культуре.

В книжном наследии Древней Руси М. Н. Громов выделяет три потока литературы: переводную, общую для славянских народов, и оригинальную. К первой группе отнесены прежде всего тексты Св. Писания, из которых яркими поэтическими чертами выделяется Псалтырь, переводы святоотеческих текстов, «Хроника Георгия Амартола»³⁴. В книге раскрывается как влияние сюжетов переводной «Хроники» на историософские идеи летописцев, так и заслуги произведения в деле трансляции значительного объема сведений об античной философии (С. 46–49). Это тем более важно, так как «философские темы в древнерусской литературе развиты значительно меньше, чем в византийских хрониках» (С. 48–49). В рамках одного произведения соседствует аскетическое понимание философии с представлениями о философии в античном смысле.

³³ Сказания о славянской письменности. С. 71–72.

³⁴ Важность последнего из названных текстов подтверждается инициированной М. Н. Громовым публикацией «Хроники» в серии «Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси» (см.: Матвеев В. А., Щеголева Л. И. Книги временные и образные Георгия Монаха. М., 2006. Т. 1. Ч. 1–2).

Важными для философского просвещения древних русичей названы тексты, свидетельствующие о родстве болгарской и древнерусской культур: энциклопедический по составу «Изборник 1073 года» и «Шестоднев», автором которого является Иоанн экзарх Болгарский. Оба были созданы в годы правления царя Симеона (864–927 г.), но стали частью культурной жизни Руси. «Изборник» наряду с суммарным изложением догматических принципов толковал сложные богословско-философские понятия, предлагал вниманию читателей логико-философский трактат, разъясняющий применение аристотелевских категорий, содержал натурфилософские сведения и много извлечений из трудов экзегетов. «Шестоднев» Иоанна Экзарха, с одной стороны, знакомил с обширными извлечениями из «Шестодневов» Василия Великого, Севериана Габальского и Феодорита Киррского, но с другой — являл собой своеобразную онтологию сведений об учениях древнегреческих философов, содержал много философско-онтологических характеристик мироздания и отличался высокими эстетическими достоинствами. Все эти качества отражены в рецензируемой книге (С. 41–43). Общая оценка уникальной философско-богословской энциклопедии точна: «Своеобразный греческий рационализм сплавляется у Иоанна с вдохновленным библейским пафосом, образуя тот возвышенный учительный стиль, который характерен для византийской и старославянской литературы» (С. 42). Здесь, как говорится, ни убавить, ни прибавить.

Значение славянского посредничества для избранной автором темы велико. На ранней стадии христианизации влияние конфессионально родственных славянских стран на Русь осуществлялось не только в силу языкового родства, но также на одинаковой ценностно-психологической основе в рамках межславянских идейных взаимосвязей и на основе единой конфессиональности. В эпоху царя Симеона сформировалась охарактеризованная в рецензируемом издании модель взаимоотношения философии и богословия, которая в рамках кирилло-мефодиевской традиции и через болгарское посредничество стала достоянием древнерусских книжников.

В книгу вошли не перегруженные деталями, но емкие характеристики творчества таких оригинальных мыслителей, как Иларион, Климент Смолятич, Кирилл Туровский, Феодосий Печерский, Владимир Мономах, митрополит Никифор (С. 49–71). Из обширного ряда достойных внимания имен автор избрал для характеристики эпохи самые знаковые фигуры, которые постоянно находятся в поле зрения историков древнерусской философии³⁵. «На первое место по своему философско-мировоззренческому значению» заслуженно поставлено «Слово о Законе и Благодати» Илариона. Оно по праву оценивается как «глубокое историософское сочинение», «преисполненное жизнеутверждающего пафоса и веры в грядущее процветание Русской земли» (С. 49). Согласно выводам исследователя, назначение сочинения, которое отличает «единство патриотической идеи и широкого универсализма», заключается в разъяснении смысла мировой истории и предсказании великого будущего молодому христианскому народу. Данный сюжет является одним из наиболее ярких и точно выверенных по акцентам в содержании книги. Не останавливаясь на конкретике оценок исследователем других мыслителей, отметим, что наряду с совершенными образцами философской аллегорезы Кирилла Туровского, по-философски мудрыми политическими и этическими наставлениями Мономаха и наполненными экскурсами в платонизм поучениями Никифора, в рецензируемой работе уделяется большое внимание аскетическому типу философствования. Время появления на Руси первых сочинений аскетического содержания метко названо «эпохой приучения к воздержанию» (С. 62). По заключению исследователя идеология и практика аскетизма были

³⁵ В новейшей историографии творчество этих мыслителей целенаправленно изучается в следующих работах: Бондарь С. В. До питання про макрокосмічну й мікрокосмічну есхатологію Кирила Туровського // Філософські обрії. 2004. № 11. С. 3–21; Вдовина О. Я. Кирило Туровський. Антропологічні виміри киеворуської думки // Давньоруські любомудри. Київ, 2004. С. 162–188; Полянский С. М. Творения Митрополита Никифора. М., 2006; Митрополит Никифор. СПб., 2007. (Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. V); Слипущко О. Н. Інтерпретація біблійних образів у спадщині Кліма Смолятича // Київська старовина. 2007. № 4 (376). С. 25–33; Еє же. Образна парадигма «Слова про Закон і Благодать» Іларіона Київського // Літературознавчі студії. Київ, 2007. Вип. 19. Ч. 2. С. 175–182.

направлены на сокрушение языческой невоздержанности. Достаточно разнообразными по своим философским оттенкам были первые плоды древнерусской христианской культуры.

В главе, посвященной религиозно-философской мысли Московской Руси, культурная и идейная специфика эпохи связывается с последствиями ига, процессами централизации, вторым южнославянским влиянием и первыми контактами отечественных интеллектуалов с Западной Европой. Новые веяния относятся, прежде всего, на счет исихазма, идеи которого распространялись благодаря переводам философско-богословских сочинений («Диоптры» Филиппа Пустынника, «Ареопагитик») (С. 79, 85–87). Автор книги предлагает во многом отличную от оценок других исследователей трактовку древнерусского исихазма и произведений, которые эту традицию представляли³⁶. Русскую рецепцию исихазма он связывает прежде всего с творчеством Нила Сорского. Автор делает акцент на том, что на основе исихастской теории Нилом было разработано руководство по практической аскетике. Формулу русского исихазма М. Н. Громов определяет так: «...монахи должны жить своим трудом, главное их занятие — духовное самосовершенствование, стремление к моральной чистоте, к глубокому познанию тайн человеческой психики с целью изучения и возможности управлять ею» (С. 81). Характеристика нравственно-философской специфики явления весьма удачна. К числу новаторских приемов исследователя относится расшифровка невербальных способов выражения философских идей. В данной работе этот метод применяется к оценке творений Андрея Рублева и Феофана Грека. По заключению Громова, именно «исихазм придал философскую глубину» произведениям кисти этих великих представителей древнерусского искусства (С. 80–81). Кроме этого рассматриваются и другие аспекты нестяжательской идеологии.

Читатель найдет в разделе «Носители мудрости во времена Московской Руси» историко-философские портреты Иосифа Волоцкого — главного противника нестяжателей, Афанасия Никитина, который одним из первых разрушил стереотип конфессиональной исключительности православия, Филофея — творца теории «Москва — Третий Рим», Андрея Курбского, который был первым русским, получившим возможность систематического изучения философии Аристотеля в условиях эмиграции, Вассиана Патрикеева — представителя политического крыла нестяжателей. Приводится много ценной информации о Максиме Греке, которая обобщает наблюдения, сделанные М. Н. Громовым в его монографии, посвященной жизни и творчеству этого носителя эллинской мудрости и византийской учености. Рассматриваются также философские идеи Федора Карпова, Зиновия Отенского, Ивана Пересветова, Артемия Троицкого, еретиков и их обличителей. В историко-философских исследованиях русские мыслители XV–XVI в. анализируются либо в обобщающих работах, либо в аналитических статьях, освещающих различные аспекты их творчества³⁷. От прочих работ историко-философский очерк М. Н. Громова отличается тем, что в сжатой и емкой форме дает базисные и типологические характеристики эпохи и ее представителей.

В главе 4 «Философы и философия в стилистике барокко» рассматриваются переходные процессы бунташного и драматичного XVII столетия, когда традиционная средневековая культура последовательно вытеснялась культурой новоевропейского типа. Анализ здесь построен на

³⁶ Ср.: Древнерусские Ареопагитики. М., 2002 (Памятники древнерусской мысли: исследования и публикации. Вып. III (1)); Ионайтис О. Б. Неоплатонизм в русской средневековой философии. Екатеринбург, 2003; Николаева Н. Г. Представление о мире и языке в Ареопагитиках // Вестник Воронежского ун-та. Сер. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2006. 2. С. 44–49; «Диоптра» Филиппа Монотропа. Антропологическая энциклопедия православного Средневековья. М., 2008 (Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси).

³⁷ См., например: Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Отечественные мыслители позднего Средневековья (конец XIV — первая треть XVII в.). Киев, 1990. С. 24–73, 104–119; Перевезенцев С. В. Русская религиозно-философская мысль X–XVII. М., 1999. С. 80–101; Ионайтис О. Б. Традиции византийского неоплатонизма в творчестве Максима Грека // К 40-летию философского факультета: Труды преподавателей кафедры истории философии. Екатеринбург, 2005. С. 40–52; Киселева М. С. Национальный исторический миф «Москва — Третий Рим» как идеология древнерусских книжников // Философский век. Альманах 16. Европейская идентичность и российская ментальность. СПб., 2001. С. 110–117; Чумакова Т. В. Антропологические идеи в «Уставе» Нила Сорского // Христианская мысль. Киев, 2006. Вып. III. С. 134–138.

противопоставлении идеологов традиционализма (типа Аввакума) новаторам (Симеон Полоцкий, Юрий Крижанич). В новаторском лагере выделяется умеренное грекофильское крыло, ориентированное, в отличие от западников, на византийские традиции эллинской культуры (Епифаний Славинецкий, Арсений Суханов). Обобщая свои наблюдения, исследователь приходит к выводу, что этот период отличался интенсивным развитием философии, обилием имен и концепций. В этот век произошла постановка преподавания философии на профессиональную основу. Итогом многовекового развития стала открытость Европе, многосторонние русско-польско-украинско-белорусские идейные связи и усвоение шедших оттуда философских влияний. Переходный век дал много новых идей и имен, благодаря которым обогатились представления о философии и философах. Автор рецензируемой книги констатирует изменение статуса философии в культуре, и в этом смысле он разделяет точку зрения исследователей, разносторонне и глубоко изучавших благодатную для историка философии эпоху³⁸.

Работа М. Н. Громова — это одно из исследований древнерусской философской мысли, появившихся за последние полтора десятилетия. Говорить о лавинообразном потоке публикаций в этой области знания не приходится, но круг авторов, число работ и тематика заметно расширились, а общие позиции историков древнерусской философии укрепились. На сегодняшний день можно констатировать главное — в значительной степени преодолен негативизм, связывавшийся с отрицанием древнерусской философской мысли. Заслуги Громова в деле признания феномена велики. Во многом благодаря ему исследования по древнерусской философии обрели присущие им сейчас качества. Не получили развития попытки сведения философского процесса только к общественно-политической мысли Средневековья. На фоне работ М. Н. Громова и его коллег обнаружились узость и идеологическая предвзятость подходов к древнерусскому наследию историков отечественной философии середины прошлого столетия. На смену выборочному и непродуктивному анализу отдельных явлений пришло глубокое погружение в духовную жизнь эпохи. В новейшей историографии преодолено игнорирование эпохальной специфики, а предметом анализа стали разнообразные религиозные формы философствования. Независимо от идейных позиций авторов, будь то приверженцы западнических критериев в оценке древнерусской философии или апологеты чрезмерной философизации древнерусской культуры, все они сконцентрировали свои усилия на выявлении форм, в которых могла осуществлять свое движение философская мысль в древнерусский период³⁹.

Несмотря на бесспорные достижения историков древнерусской философии, до сих пор не существует общепринятого представления, что понимать под философией и философами Древней Руси. На исследовательском поле сошлись сторонники разных концепций. Например, В. С. Горский выявляет круг философски значимых вопросов в контексте религиозной культуры и доказывает, что весь спектр задач, решаемых философией, реализовался в сфере духовно-практического освоения действительности. По убеждению В. Ф. Пустарнакова, который применял в своих работах критерии европейской философии Нового времени и совмещал их с последовательно марксистским формационным подходом к осмыслению исторических эпох, средневековая философия, в том числе и русская, развивалась

³⁸ Ср.: Кашуба М. В. Идеи нравственного совершенствования личности и общества в морально-дидактической литературе 17 ст. // Православие в Древней Руси. Л., 1989. С. 60–66; *Ее же*. Барочное осмысление человека в нравственно-дидактической литературе 17 в. // Человек в культуре русского барокко. М., 2007. С. 141–155; Корзо М. А. Образ человека в проповеди XVII века. М., 1999; Киселева М. С. К проблеме антропологии русского барокко // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика А. А. Гусейнова. М., 2009. С. 235–247; Чумакова Т. В. Природа человека в отечественной религиозно-философской мысли конца XVI — начала XVIII в. // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2009. № 1. С. 61–70.

³⁹ См.: Сухов А. Д. Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995; Щеглов А. П. Древнерусская ноуменальная натурфилософия. М.; Иерусалим, 1999; Мешков В. М. Опыт тематического анализа древнерусского и русского духа (X–XVII века). Полтава, 2005; Сырцова Е. Н. Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI століття, Ottobonianus, gr. 1. Київ, 2000; Горский В. С., Вдовина О. Я., Завгородний Ю. Ю., Киричок О. Б. Давньоруські любомудри. Киев, 2004; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I–2. СПб., 2008–2009. (Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты Вып. IV (1–2)); Гудзенко О. Г. Культура Київської Русі як предмет історико-філософського дослідження: духовно-символічний аспект // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. Івано-Франківськ, 2003. Вип. IV. С. 31–38.

исключительно в рамках богословия. По существу, он сводил средневековую философию к движению философов в религиозной форме сознания. А. Ф. Замалеев, наоборот, доказывал, что философская мысль была антиподом богословия и развивалась в различных формах секуляризации. С почвеннических позиций этот исследователь уделял больше внимания развитию языческих и двоеверных представлений, характеризующих самобытность русской средневековой мысли. В сравнении с этими концептуальными направлениями, в той или иной мере развиваемыми и другими авторами, М. Н. Громов исходит из того, что православная философская мудрость носит всеобъемлющий характер.

Новейшие исследователи сосредоточили внимание на осмыслении особенностей древнерусской философской мысли, а жаркие дискуссии между ними объективно отражают бесспорный факт признания философской мысли в Древней Руси как полноценного объекта, заслуживающего всестороннего и детального изучения. На размежевание исследователей по направлениям заметную печать накладывает влияние двухвекового скептицизма. Последний продолжает оказывать воздействие даже на тех авторов, которые активно включились в исследование древнерусской философии, а следовательно, признали феномен как таковой (В. Ф. Пустарнаков, А. И. Абрамов, Л. В. Поляков). В их трудах это сказывается на выборе научных критериев при периодизации русской философии и на интерпретации древнерусского ее этапа, степень философизации которого данным исследователям представляется весьма ограниченной.

И в работах Громова, и в трудах других историков русской средневековой философии подчеркивается один непреложный факт: Древняя Русь проходила в своем идейно-философском развитии те же стадии, что и другие страны, а многовековой средневековый этап с характерным для него господством монотеистической христианской доктрины является не отступлением от философии как таковой, а представляет собой лишь превращенную форму существования философии в рамках религиозной формы сознания. В этой форме конкретное понимание сущности философии достаточно широко варьировалось. Поскольку вера являлась системообразующим фактором, он и определял эпохальную специфику отечественной средневековой философии, с учетом специфики конфессиональной общности с Византией, Болгарией и Сербией, где философия имела тот же статус, что и у нас.

В книге имеется целый ряд суждений, с которыми трудно согласиться. Если сопоставить определения философии, данные Иоанном Дамаскиным и Кириллом Философом, совершенно очевидным будет вывод, что сокращению и переработке подверглось именно первое. У автора эта связь не выявлена, а общая логика повествования подводит к обратному выводу (С. 27). Невозможно согласиться с тезисом, что волхвы являлись предтечами древнерусских мыслителей, представляя некую дохристианскую и почвенническую ипостась феномена древнерусской философской мысли (С. 33). Во-первых, институт жречества в славянском язычестве не был развит (это явление позднее и локальное). Во-вторых, они были выразителями общественного сознания и религиозного мировоззрения всего народа, тогда как статус мыслителя предполагает индивидуальное творчество даже в жестких рамках конфессии. Наконец, автора книги можно бы было упрекнуть в том, что он мало внимания уделяет обильно пополнившейся за последние годы библиографии по теме. Но, видимо, М. Н. Громов сознательно избрал стиль максимального обобщения при описании предмета, и это отразилось в том числе и на сокращении библиографии. Основные отсылки к монографиям, где даны подробные обзоры частных тем, в книге приводятся.

Нельзя также не обратить внимания на то, что просветитель славян Кирилл Философ в схеме классификации образов философов помещен в разных рубриках (V и VII соответственно). В качестве типологического образца фигура Константина-Кирилла фигурирует еще в одном разделе (XII. С. 17). Понятно, что деятельность первоучителя славян подходит под разные определения, но эта особенность требует какого-то специального разъяснения, чего в сюжете, посвященном кирилло-мефодиевской традиции, мы не находим (С. 26–27). Непонятно, зачем сравнивать моралистов и

представителей университетской философии с таковыми в современном понимании (VIII. С. 14). Ни позднейшая система образования, ни этические концепции крупнейших философов последних столетий со средневековой спецификой не имеют точек соприкосновения. На этих позициях как раз стоят современные скептики. Можно догадываться, почему древнерусские мастера экзегезы отделены автором от признанных в христианском мире философов-богословов (IX. С. 15), но с точки зрения предложенной типологии, по крайней мере на формальном тематическом уровне, это явления родственные, соответственно и пояснения необходимы.

Кто-то из дотошных начетников от науки может сказать, что приведенные в своде Громова древнерусские свидетельства о философах и философии достойны иной классификации. Автор и сам признает, что его классификация не является исчерпывающей (С. 20). И уточнения, несомненно, последуют. Согласно вкусам и концептуальным предпочтениям каждый волен предложить собственную дифференциацию. Но и при этом Громову будет принадлежать авторство самого принципа в научном подходе к изучению древнейшего этапа отечественной философии.

Автор избрал лапидарный стиль повествования, но именно он обеспечивает высокий уровень обобщений. Громов суммирует огромный объем материала и рассматривает это как способ вхождения в весьма неоднозначно разрешаемые остро дискуссионные проблемы. Несмотря на незначительный объем, книга является панорамной характеристикой всех этапов развития древнерусской религиозно-философской мысли, с выявлением специфики как самой мысли, так и отдельных ее исторических периодов. Материал в книге подан так, что характеристика каждого мыслителя является конкретизацией авторской модели, когда тот или иной портрет мыслителя приводится в соответствие с классификацией (философ на троне, философ-аскет, философ-просветитель, философ-экзегет). Предложенная в книге классификация ценна тем, что она полисемантична и создает обобщенный образ философии в понимании людей древнерусской эпохи (именно образ, как обозначено в названии книги).

Образ древнерусской философии, если пользоваться аналогиями в живописи, предстает в монографии М. Н. Громова как бы нарисованным крупными мазками. Внимание автора не задерживается на рассмотрении множества мелких и частных деталей, столь свойственных изысканиям в духе современной позитивистской методологии. Громов предлагает именно образ, подкрепленный необходимой доказательной базой, отражающей фундаментальное знание предмета. Много лет работающий в этой области специалист может себе позволить такого рода обобщение. Как знаток предмета исследования, он проводит читателя по необъятному морю эмпирического материала и не отвлекается на уводящие от выверенной лаконичной линии повествования частности. При этом неизбежно нюансы и грани достаточно сложных и неоднозначных явлений остаются вне поля зрения. Задача, конечно, разрешаемая, но она перекладывается на плечи читателей. Тот, кого убеждает (или не убеждает) сформулированная в монографии установка, всегда может пойти по пути углубления в детали. Общие ориентиры даны в отсылках на литературу вопроса. Таков совершенно сознательно выбранный автором прием подачи материала. Он охватывает труднообозримый феномен в целом. И добивается этого средствами лаконизма и обобщения. В этом смысле название вполне соответствует методу исполнения. Книга формирует представление о расцвеченном оттенками и контрастами образе древнерусской философии, а не о погружает в детали разрабатывавшихся мыслителями идей, сюжетов и проблем.

В оценке автора рецензируемой монографии разнообразие значений термина «философ» не может относиться на счет беспринципного эклектизма, а свидетельствует о синтезе в понимании многогранного явления. Образ древнерусской философии, созданный в книге, оказывается достаточно «вместительным», ибо под него можно подвести большую часть древнерусского идейного наследия. Но именно так широко понятый образ отражает концептуальное видение Громовым древнерусской философской культуры. Такова концепция автора, который понимает древнерусскую философию как всеобъемлющую мудрость эпохи, во всех ее оттенках и многообразии воплощений.

Автор книги предупреждает об опасности поверхностного, с точки зрения современных стереотипов, понимания древнерусской религиозно-философской мысли. Для него важен другой подход, с позиций которого современное понимание вступает в диалог с понятиями наших предков. Он не ищет разрешения проблем вне культуры, а присматривается к тому, как эпоха раскрывает себя перед пытливым взором исследователя. Такой подход исключает кичливое отстранение от эпохи, позволяет держаться принципа историзма.

М. Н. Громов не разделяет философию и богословие, как это долгое время делалось в большинстве исследований о древнерусской мысли. Критерием для него является острота ума и глубина познаний древнерусских авторов. Поэтому в числе философов оказываются носители разной мудрости: и тот, кто приобрел авторитет знаниями, и тот, кто души спасает, и тот, кто постигает природные тайны. Нельзя не отметить, что направление историко-философских исследований, которое представляет М. Н. Громов, в последнее время приобретает все больше сторонников⁴⁰.

Еще одной особенностью древнерусской философии, согласно М. Н. Громову, было соединение философского творчества с литературным, а также с морально-этическими аспектами веры. Таким образом, выявлена уже не только эпохальная, но типичная особенность русской мысли вообще, поскольку в этом же ключе работали многие русские философы XVIII–XX в.

Подводя итоги, можно констатировать следующее. Книга представляет собой краткий, но емкий обзор того, что понималось под древнерусской философией через образы ее носителей и как философия была представлена в культурном наследии Древней Руси. Автор предложил довольно оригинальное видение специфики философской мысли отечественного Средневековья и критерии для выделения в древнерусской культуре ее философского пласта. Задача показать широкое понимание философии в Древней Руси и подвести под существовавшие определения философии успешно реализована исследователем. Со своих методологических позиций автор доказывает правомерность использования нефилософских текстов в целях историко-философского анализа. Не всеми и не все в книге Громова может быть принято. Но профессионализм и высокое качество работы автора на этом основании не могут быть поставлены под сомнение.

М. Н. Громов предложил собственное и оригинальное истолкование феномена древнерусской философии, но почему-то не затронул споров, ведущихся вокруг предмета исследования. А ведь общий пафос работы особенно актуален в плане продолжающейся дискуссии о правомерности выделения древнерусского этапа в истории отечественной философии. По сути дела, рецензируемая книга — это ответ скептикам. Но такова уж авторская манера, его корректность в подходе к спорным проблемам, выражающаяся в нежелании опровергать иные точки зрения.

Конечно, тираж в 500 экземпляров — это слишком маленький тираж. Такая книга необходима не только профессионалам-философам, а более широкому кругу исследователей духовной культуры Древней Руси. Она дает пищу для новых раздумий над нерешенными проблемами идейной жизни русского Средневековья. Работает в этом направлении и сам автор. Тематика его статей в последние

⁴⁰ Бондарь С. В. Догмат Промислу (Провидіння) Божого у філософії Давньої Русі і його вплив на розуміння Священної Історії // Мультиверсум. Філософський альманах. 2006. Вип. 56. С. 155–165; Гудзенко О. Г. Духовна символіка як характерна риса філософської думки Київської Русі // Науковий вісник Чернівецького університету. Чернівці, 2004. Вип. 198: Філософія. С. 96–100; Завгородній Ю. Ю. До характеристики просторово-часових уявлень доби Київської Русі // Духовна спадщина Київської Русі. Збірник наукових праць за матеріалами міжнародного семінару викладачів східноєвропейських університетів. Одеса, 2–4 липня 1997 р. Одеса, 1997. Вип. I. С. 67–72; Киричок О. Б. Спроба синтезу релігійних, філософських та політичних ідей у «Посланні про піст» митрополита Никифора // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Полтава, 2007. Вип. 7. С. 474–479; Пенионжек Е. В. Идеи библейской историософии в христианской культуре Средних веков. Екатеринбург, 2009; Слипущко О. Н. Давньоруське любомудріє // Філософська думка. 2007. № 1. С. 144–152; Еє же. Символіко-алегоричне тлумачення образів Святого Письма у «Слові про Закон і Благодать» Іларіона // Літературознавчі студії. Збірник наукових праць. Київ, 2008. Вип. 21. Ч. 2. С. 187–195.

годы свидетельствует, что он выходит на новые аспекты изучения древнерусского философского наследия⁴¹. Будем ждать очередной книги автора.

⁴¹ См. работы М. Н. Громова: *Роль Св. Константина-Кирилла в становлении христианской мудрости Древней Руси* // *Агиологическое древо русской культуры. Сб. докладов и сообщений уч. конференций*. М., 2000. С. 36–45; *Философская семантика образа Св. Георгия* // *Святой Георгий Победоносец в истории и культуре*. М., 2000. С. 15–19; *Эстетическое содержание натурфилософии Иоанна экзарха Болгарского* // *Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли*. М., 2000. С. 345–354; *Философское значение древнегреческой гимнографии* // *Мурянов М. В. Гимнография Киевской Руси*. М., 2003. С. 5–14; *Славянский перевод Хроники Георгия Амартола как философский источник* // *Матвеев В. А., Цеголева Л. И. Книги временные и образные Георгия Монаха в двух томах*. Т. 1. Ч. 1. С. 7–15; *Философская мысль на Руси в XI–XVII вв.* // *Русская философия. Энциклопедия*. М., 2007. С. 641–644 (переиздание см.: *Енциклопедија руске философије*. Београд, 2009); *Философские традиции бытования русской мысли* // *Берестень: философско-культурологический альманах*. Вел. Новгород, 2008. № 2 (2). С. 332–347; *Этическая доминанта русской мысли* // *Философия и этика. Сб. научных трудов к 70-летию акад. А. А. Гусейнова*. С. 219–234; *О методологии изучения древнерусской философии* // *Сущность и слово. Сб. научных статей к юбилею проф. Н. В. Мотрошиловой*. М., 2009. С. 124–143; *Время и его восприятие в Древней Руси* // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2009. № 2 (36). С. 7–17; *Исихазм в восточнославянской культуре* // *Вестник славянских культур*. 2009. № 1 (XI). С. 5–15; *Древнерусский монастырь как феномен культуры* // *Slavia orientalis*. Krakov, 2009. Т. LIX. Nr. 1. S. 7–17; *Аскетическое направление в отечественной истории и культуре* // *Материалы VI Торопецкой Свято-Тихоновской конференции*. Тверь, 2010. С. 23–33; *Культурно-историческое и философское значение славянской Псалтири* // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Спец. вып. к № 4*. 2009. С. 18–37; *Русская философия в контексте отечественной культуры: новые открытия* // *Актуальные проблемы современности сквозь призму философии*. Вел. Новгород, 2009. Вып. 2. С. 101–115; *Философско-антропологические воззрения Максима Грека* // *Вестник славянских культур*. 2010. № 3. С. 21–35; *Южный цивилизационный вектор в отечественной истории и культуре* // *История российско-греческих отношений и перспективы их развития в XXI веке*. М., 2010. С. 56–59.