



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ



С. М. Полянский

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МИТРОПОЛИТА НИКИФОРА

Митрополит Киевский и всея Руси Никифор (сер. XI в. — 1121) принадлежит к числу тех деятелей древнерусской культуры, имена которых до сих пор редко звучат при характеристике истории отечественной мысли. И это несмотря на то, что его творчество интересно для рассмотрения практически неизученного вопроса о взаимодействии наследия античной и христианской мысли в становлении религиозно-философской культуры Древней Руси.

Во многих научных трудах принят довольно обедненный стереотип греческих митрополитов на Киевской кафедре. Прибывший из Византии иерарх представляется обреченным на отчужденность от своей славянской паствы и пожизненную тоску по родине. Греков-митрополитов порой считают почти безучастными наблюдателями культурного процесса¹: славянского языка они не знали, переводов с греческого не организовывали, в святости русских святых упорно сомневались, а в богословском плане неизбежно ограничивались лишь элементарными основами христианского катехизиса. На этом фоне гораздо привлекательнее выглядит деятельность русских по происхождению иерархов: Илариона, Климента Смолятича, Кирилла Туровского... Однако упрощенное деление на греков и русских совсем не отражает подлинной роли представителей древнерусского священноначалия в культурообразующем процессе. Яркая фигура митрополита Никифора опровергает эту одностороннюю схему и позволяет по-новому рассматривать многие вопросы по истории древнерусской мысли. Никифор выступил проводником нетипичного для Константинопольской патриархии того времени культурного влияния, едва ли не впервые на русской почве изложив восходящие к античной философии религиозно-философские понятия².

Подробностей о биографии Никифора не сохранилось. Известно, что он происходил из Суры Ликийской (в Малой Азии). Точных данных относительно образования и какой-либо философской подготовки Никифора у нас нет, хотя в прошлом высказывалось мнение, что он был «неоплатоник»³. На Русь Никифор пришел 6 декабря 1104 г., а 18 числа того же месяца был «посажен на

¹ Аргументы в пользу подобного взгляда с критическими замечаниями изложены в работе: Полознев Д. Ф., Флоря Б. Н., Щапов Я. Н. Высшая церковная власть и ее взаимоотношения с государственной властью // Православная энциклопедия. Русская Православная церковь. М., 2000. С. 191.

² См.: Макаров А. И., Мильков В. В., Полянский С. М. Древнерусская мысль в ее историческом развитии до Никифора // Послания Митрополита Никифора. М., 2000. С. 44.

³ Гавриил (Воскресенский). История русской философии. Казань, 1840. С. 50.

стол», то есть торжественно возведен на митрополичью кафедру, о чем сообщается в летописи⁴. Другая версия, принадлежащая В. Н. Татищеву, утверждает, что Никифор ранее был епископом Полоцким, а в 1096 г. был избран великим князем на митрополию и поставлен Собором русских епископов подобно митрополиту Илариону. Это обстоятельство могло бы оказаться чрезвычайно интересным в случае его подтверждения другими источниками. Но в Киеве с 1097 по 1101 г. упоминается другой митрополит — Николай. Возможно, в доступных В. Н. Татищеву материалах была сделана какая-то описка⁵.

Митрополитом Киевским и всея Руси Никифор являлся до своей кончины в апреле 1121 г. Косвенно можно предположить, что его общественно-церковная деятельность была наиболее насыщенной в первую половину служения. Источники свидетельствуют об участии Никифора в прославлении русских национальных святых. В 1108 г. по ходатайству Киево-Печерского игумена Феодоктиста перед великим князем Святополком по всем епархиям рассылается распоряжение об обязательном почитании Феодосия Печерского. 2 мая 1115 г. Никифор во главе русского епископата присутствует на торжественном перенесении мощей князей-страстотерпцев Бориса и Глеба во вновь выстроенный Вышгородский храм. Правда, в обоих случаях инициатива исходила от княжеской власти, а не от митрополии.

Прямое политическое участие Никифора проявилось лишь однажды весной 1113 г., когда после смерти Святополка он содействовал Владимиру Мономаху в занятии Киевского княжения и совершил над ним обряд посажения на стол. В дальнейшем церковно-административная деятельность Никифора представлена в основном назначениями епископов на вакантные кафедры.

Архипастырство Никифора пришлось на время оживления духовной жизни. Начало XII в. особенно значимая страница в истории древнерусской письменности, когда были созданы произведения общерусского значения: вторая и третья редакции «Повести временных лет», редакции «Жития Феодосия Печерского» и «Сказания о Борисе и Глебе», произведения Владимира Мономаха, «Хождение игумена Даниила»⁶. Культурный подъем происходил на фоне благоприятной политической обстановки 20–30-х гг. XII в., связанной с победами Владимира Мономаха над внешними врагами и противостоянием внутренней угрозе раздробленности русских земель⁷. Многие десятилетия спустя политическое единство и культурное богатство державы Мономаха выглядели притягательными идеалами. Не случайно средневековая литература, дружинная поэзия и народный былинный эпос единодушны в оценке этого периода⁸.

В это же время, после разобщения с католической Европой, не ослабевают отношения с православным Востоком. Не исключено, что в этих связях именно Никифор представлял какие-то дипломатические интересы Русской церкви. Возможно, что в 1106—1107 г. русский игумен Даниил посетил Константинополь, Эфес, остров Кипр и Палестину с санкции митрополита с дипломатическими или церковно-организационными полномочиями⁹. По предположению А. В. Карташева, Никифор должен был выезжать из Киева в Византию на Патриарший Собор. Во всяком случае титул «митрополита России» значится в соборных постановлениях патриарха Иоанна в 1107 г.¹⁰ Но самое главное, что в культурной среде того времени Никифор выступал фигурой, обеспечивавшей посредничество не только в административном, но и в интеллектуальном взаимодействии Руси и Византии. Он обладал глубоким богословско-философским мышлением, с которым сочетал прекрасный дар пастырского послания и проповеди.

⁴ ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. С. 280, 292.

⁵ Об этом подробнее: Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. Книга вторая. М., 1995. С. 462. Прим. 32—34.

⁶ См.: История русской литературы X—XVII вв. М., 1979. С. 69, 97, 101, 102, 111.

⁷ См.: Орлов А. С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946. С. 74.

⁸ См.: Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества. М., 1993. С. 452.

⁹ См.: Данилов В. В. К характеристике «Хождения» игумена Даниила. // ТОДРЛ. Т. X. М.; Л., 1954. С. 92—94.

¹⁰ См.: Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви. Т. I. М., 1991. С. 176.



Творческое наследие Никифора составляют следующие дошедшие до нас произведения. Это два послания Владимиру Мономаху («О посте и воздержании чувств» и «Послание...о разделении церквей на восточную и западную»), послание, адресованное вольинскому и муромскому князю Ярославу Святославичу («Написание на латыню к Ярославу о ересях», бытовавшее в списках и без указания адресата) и «Поучение», приуроченное к неделе сыропустной¹¹.

«Поучение в неделю сыропустную» могло быть обращено к пастве в начале Великого поста 1113 г. На эту дату косвенно указывает осуждение Никифором высоких долговых процентов: «...великий рез остави, еже, яко змия, изъедает окаяннии убогия. Аще ли постишися, емлещи рез на брате, никоея же ти пользы бысть; постя бо ся мниши, а мясо ядья — не мяса овчая, ни инех скот, ихже ти повелено, но плоть братиею; режа бо жилы и закалая его злым ножом — лихоиманием неправедныя мзды тяжкаго реза»¹². Острота характеристики напоминает о критической обстановке накануне восстания в Киеве весной 1113 года, когда доведенные до отчаяния высокими долговыми процентами горожане пошли громить дворы ростовщиков. По силе звучания «Поучение в неделю сыропустную» представляет выдающийся образец древнерусской гомилетики. Это произведение являет стиль классической проповеди византийского ритора. Уместно предположить, что оно было оглашено не только в киевском кафедральном Софийском соборе, но рассылалось в письменном виде в прочие русские приходы. Примечательно, что в «Поучении» Никифор с любовью отмечает благодатный уровень своей славянской паствы: «Велих поучений, о любимицы и возлюбленные ми дети о Христе, [хощу] языком своим беседовати к вам и водою Его напоити благую вашу землю, и землю плодovitую, глаголю бо ваша душа...»¹³.

«Послание о посте» было написано с 1114 по 1121 годы, когда и Никифор, и Мономах одновременно занимали свои высокие наставления в Киеве. Скорее всего оно было создано даже в первую половину этого периода¹⁴, когда летописи отмечают наибольшую интенсивность совместной общественной деятельности князя и митрополита¹⁵. «Послание о посте» является наиболее философским и многоплановым в наследии митрополита. Здесь присутствуют и философские рассуждения, и чисто религиозные наставления иерарха, и вопросы текущего дня. Деликатное ходатайство о ком-то осужденном князем звучит в произведении в обтекаемой форме. Присутствует также предостережение против «волка», которого не следует пускать в стадо Христово¹⁶, то есть против лихого архиерея, назначение которого Никифор считал нежелательным. Вполне возможно, что «Послание о посте» это лишь часть более обширной переписки, куда входит также «Послание о разделении церквей» и в которой шел доверительный обмен мнениями с просвещенным оппонентом. Стоит вспомнить и предположение Б. А. Рыбакова о возможном знакомстве Никифора с произведениями Владимира Мономаха¹⁷.

Время написания антилатинских произведений Никифора определить довольно сложно, и среди исследователей нет общего мнения по этому вопросу. Основная часть полемического текста была заимствована из более ранних источников, объем самостоятельного творчества в этих посланиях сравнительно невелик и не содержит прямых указаний на хронологию¹⁸.

¹¹ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси XI—первая половина XIII в. Л., 1987. С. 278, 279.

¹² Поучение в неделю сыропустную // Макарий (Булгаков). История Русской церкви. Книга вторая. С. 569.

¹³ Там же. С. 569.

¹⁴ См.: Полянский С. М. Религиозно-философская проблематика в «Послании о посте» митрополита Никифора // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 273.

¹⁵ См.: Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку, «Повесть временных лет» по Ипатьевскому списку // Се повести временных лет. Арзамас, 1993. С. 187, 304—306.

¹⁶ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. С. 286.

¹⁷ См.: Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1963. С. 268. Прим. 36.

¹⁸ См.: Мильков В. В. Комментарии к тексту перевода «Послания Никифора, митрополита Киевского, к князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава» // Послания Митрополита Никифора. С. 124.



Произведения Никифора образуют две тематические группы. К первой относятся два произведения с великопостной тематикой. И поскольку одно из них направлено конкретному лицу (князю), а другое поучение обращено ко всей пастве, это своего рода репрезентативный минимум, позволяющий судить об отношении митрополита к духовной жизни древнерусской церкви и личности ее отдельного члена, занимающего первое место в светской иерархии. При отсутствии прямого текстуального заимствования, сходство имеют смысловые отрывки в начале и конце произведений. Для обоих памятников общими являются тезисы о пути к радости через страдание, об оставлении «долгов», то есть прегрешений своих ближних для достижения прощения от Бога. Они подкреплены одними и теми же библейскими цитатами (Пс. 29, 12; Мф. 6, 15). Образы Адама и других ветхозаветных персонажей также встречаются в обоих текстах. Одинаково поднимается вопрос об употреблении в пост хмельных напитков. Все это свидетельствует в пользу того, что в вопросах богословия и постной дисциплины Никифор не делает различий для паствы и для великого князя. Принципиальное идейное отличие двух великопостных сочинений заключается в том, что в «Послании» к Владимиру Мономаху Никифор излагает восходящую к Платону схему устройства души.

Ко второй части творческого наследия Никифора принадлежат антилатинские послания. Основная часть их обвинительных пунктов восходит к трудам Константинопольского патриарха Михаила Керулария, а перу самого Никифора принадлежат помещенные в начале и конце краткие обращения к князьям, отражающие авторские воззрения на общественное устройство. Несмотря на то, что полемические сочинения носят справочный характер и Никифор решает сугубо догматические и обрядовые вопросы¹⁹, он не следует буквально греческим источникам, а продолжает традицию древнерусской антилатинской полемики, начатой «Написанием» митрополита Ефрема²⁰.

В произведениях Никифор предстает как тонкий политик, глубокий мыслитель и даровитый проповедник. Есть все основания говорить если не о систематизированной богословско-философской доктрине Никифора, то, по крайней мере, о достаточно ясно выраженных богословско-философских взглядах автора. В небольших по объему памятниках нашлось место для проблем онтологии, гносеологии, психологии, этики и политики.

Источники идей, которые Никифор излагает в своих произведениях, используются по большей части анонимно. В текстах с великопостной тематикой он ссылается исключительно на Священное Писание: Евангелие, пророка Давида и царя Соломона, апостола Павла, и лишь единожды абстрактно упоминается **рекоша к' книги**²¹. Многочисленные библейские цитаты и образы отыскиваются сравнительно легко, хотя некоторые описания персонажей не вполне следуют букве канонического текста Библии. Не исключено, что Никифор пользовался апокрифическим материалом²². В полемических посланиях автор также анонимен, в самых общих фразах ссылается на авторитет Ветхого и Нового Завета.

¹⁹ См.: Попов А. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI—XV в.). М., 1875. С. 118.

²⁰ См.: Чичуров И. С. Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (сер. XI — нач. XII в.) // *Russia mediavalis*. Т. IX. 1. S. 48, 53. О «Написании» Ефрема как о возможном протографе антилатинских сочинений следовавших за ним Киевских митрополитов см. Того же автора: *Ein antilatinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim* // *Fontes minores*. X. Frankfurt, 1998. S. 319—356.

²¹ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте. С. 284.

²² См.: Златоструй. Древняя Русь X—XIII вв. М., 1990. С. 173. Составители относят к апокрифическому материалу упоминание о занятии Авраама астрологией. Никифор сообщает, что Авраам «**моу(ж) сы(и) невѣжа. и звѣздословіа придръжася. и ѿ звез(д)наго хоженіа. и ѿ стоуніа и(х), позна творяца и вѣрова в бга**», а также, что «**Моисей на разѹмъ възыде. зижелъ, и стави нарицати снѣ д'щере фараоновы. и из'бра, озлобен быти. тогда съ сщцими лю(д)ми вѣими**» (Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте. С. 284). В апокрифе «Откровение Авраама» (РНБ. Соловецкое собр. № 711/653. Л. 83 об.—95) явных сведений об этом не обнаружено. Возможно, что эти данные могли быть почерпнуты Никифором в исторической Палее (см.:

Конечно, на формирование убеждений Никифора оказало воздействие идейное богатство родной византийской книжности. Теоретически в его распоряжении было огромное количество произведений отцов церкви и философов классического периода. Будущему русскому митрополиту были доступны произведения нескольких исторических эпох греческой культуры, в богословских традициях которой продолжали жить отдельные идеи античной философии.

Византийской культуре принадлежала главная заслуга в сохранении античного наследия в эпоху средневековья, так что Никифор должен был познакомиться с отдельными его элементами еще в период получения образования. Отношение к античности в разное время варьировалось от почти полного принятия до решительного противопоставления, но внимание к ней не угасало на всем пути развития религиозно-философской мысли. Начиная со знаменитой проповеди апостола Павла в афинском ареопаге (Деян. 17, 18—34), диалог с античной философией в той или иной мере привлекал раннехристианских богословов, среди которых многие были свободны от предвзятого негативизма²³. Во II в. Иустин Философ считал древнегреческих философов достойными любителями истины и утверждал, что «все жившие по Логосу суть христиане, даже если их считали атеистами — как, например, у греков Сократ, Гераклит и подобные им...»²⁴.

В IV в. подобное направление отразилось на творческом восприятии идей античности великими каппадокийцами. Получив классическое образование, каппадокийцы осуществили синтез приемлемых элементов «языческой мудрости» с богословием и привнесли в него целые пласты античной культуры. Их обращение к философии вызывалось потребностью к систематизации и стремлением в четкой логической форме противостоять нападкам на христианство. С другой стороны, философски обосновывались отдельные содержательные стороны христианского вероучения²⁵.

В православной Византии творения каппадокийского круга оставались популярными в течение столетий и являлись составляющей богословского образования. В них Никифор мог обнаружить весьма характерные рекомендации относительно ознакомления с эллинской философией. Для Григория Нисского, младшего брата Василия Великого, образ отношения церковных людей к светской мудрости подобен повелению Моисея народу Израиля забрать все золото египтян в день Исхода (Исх. 12, 35). Св. Григорий видит в этом повеление «заготавливать богатство внешнего образования, которым украшаются иноплеменники по вере. Ибо нравственную и естественную философию, геометрию и астрономию, и словесные произведения, и все, что уважается пребывающими вне Церкви, наставник добродетели повелевает, взяв в виде займа у богатых подобно сему в Египте, хранить у себя, чтобы употребить в дело при времени, когда должно будет божественный храм таинства украсить словесным богатством...»²⁶.

К середине XI в., на которую гипотетически падает ученичество Никифора, в Византийской империи наступила очередная волна увлечения античностью, именно — Платоном. Творения современного круга, несомненно, были знакомы Никифору. Это могли быть труды старшего современника Никифора — византийского мыслителя Михаила Пселла (1018—1078), в которых автор опира-

Жданов И. Н. Сочинения. Т. I. СПб., 1904. С. 475), либо в каком-то произведении, восходящем непосредственно к еврейской средневековой традиции. В «Маасе Авраам» и «Бет-Гамидраш» сообщаются астрологические подробности о рождении Авраама и о познании им Бога как раз через наблюдение небесных явлений (см.: Агада. Сказания, притчи, изречения талмуда и мидрашей. М., 1993. С. 23, 24).

²³ По поводу «внешней мудрости» апостол Павел наставлял христиан следующими словами: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, о стихиях мира сего, а не по Христу» (Кол. 2, 8). Татиан и Тертуллиан крайне отрицательно расценивали «эллинскую философию» и «мудрость Афин».

²⁴ Иустин Философ. Апология I, 46 // Сочинения св. Иустина, философа и мученика. М., 1892. С. 76—77.

²⁵ См.: Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского — общеславянский памятник богословско-философской мысли // Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V слово. М., 1996. С. 25—26.

²⁶ Св. Григорий Нисский. Творения. Ч. I. М., 1861. С. 296.



ется на философию Платона наряду со Священным Писанием и книгами святых отцов. В точном соответствии с принципами Пселла, Никифор соединяет философию с богословием, возрождает античные традиции, использует идеи древнегреческой философии для обоснования истин православия.

Уважительное отношение Никифора к древней мудрости неоспоримо. Оно заметно в образе эллинов, первоначально бывших разумными, но не сохранивших разумное начало, не разумевших его «добре» и уклонившихся в идолослужение. Так что нельзя исключать непосредственного обращения Никифора к памятникам античной философии. Однако своеобразие авторской манеры в том, что античный пласт в тексте не обозначен ссылками на источники формулируемых идей. С конца XI в. после анафематствования Иоанна Итала в Византии практиковались такие же способы изложения античного наследия, в которых устранялись не только имена языческих богов, но также имена Сократа, Платона и Аристотеля употреблялись крайне осторожно²⁷. Поэтому анонимность Никифора вполне понятна.

В сочинениях Никифора одно из центральных мест занимают проблемы антропологии. В «Послании о посте» он говорит, что душа, сотворенная по образу Божию и дуновением вложенная в человека, имеет три части, называемые силами: **словесное и гаростное. и желанное**²⁸. Разумное (словесное) начало является старейшим и высшим всех остальных. В «Поучении в неделю сыропустную» видно, что словесное начало в душе отличает человека от животных²⁹.

Душа и ум по Никифору сосредоточены в голове, что согласуется с платонической традицией и идет вразрез с мнением Григория Нисского и Филиппа Пустынника³⁰.

Существо человека, по Никифору, двойственно: разумное и неразумное, бесплотное и телесное. Разумное и бесплотное относится к душе человека и есть нечто божественное, а неразумное и исполненное страстей принадлежит телу. Сходным образом рассуждает и Платон в «Государстве»³¹. Эта двойственность человеческой природы порождает большую борьбу внутри человека, когда плоть противится духу, а дух — плоти. Размышление о дуализме души и плоти в начале «Послания» у Никифора почти дословно совпадает со стихами из Послания апостола Павла (Гал. 15, 17, 24). Также заметно созвучие дуализма Никифора («рять в нас есть многа, и противитися плоть духови и дух плоти») словам распространенного в Византии и на Руси «Поучения Иоанна Златоуста о мытаре и фарисее»: «воюет... присно плоть на душу»³².

²⁷ См.: Аверинцев С. С. Философия VIII—XII вв. // Культура Византии. Вторая половина VII—XII в. М., 1989. С. 58.

²⁸ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте. С. 284. Эта психологическая схема, по преимуществу характерная для Платона, встречается также и у других философов (Аристотеля, неоплатоников), была обычной и для церковных писателей александрийской и каппадокийской школы (см.: Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 227, комм. 4).

²⁹ Поучение в неделю сыропустную. С. 570.

³⁰ Вот как об этом учит Платон: «Что касается главнейшего вида нашей души ... это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы, ибо голову, являющую собой наш корень, божество простерло туда, где изначально рождена была душа...» (Платон. Тимей 90, а). По Диогену Лаэртию, изложившему платоновское учение о душе, разумная часть находится в голове, яростная в сердце, вожделеющая в области пупка и печени (см.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. III, 67. М., 1986/ С. 155). В «Диоптре» (См.: Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1990. С. 212) в диалоге с Душой служанка-Плоть суммирует авторитетные мнения: «...Аристотель мудрый и с ним Гиппократ говорят, то ум пребывает в сердце. Гален же не соглашается и говорит, что он в головном мозге. Григорий Нисский не согласен с ними и иначе, чем они, учит, так как называет бестелесное нелокализуемым...» В средневековой точке зрения Аристотеля на локализацию интеллекта и душевной жизни получила преимущественное распространение (Старостин Б. Аристотелевская «История животных» как памятник естественно-научной и гуманитарной мысли // Аристотель. История животных. М., 1996. С. 50). Как видно, в данном вопросе Никифор тяготеет к платонизму, но его заявление о том, что **дша сѣди(т) въ главѣ**, скорее всего следует отнести на счет оригинальных идей автора.

³¹ См.: Платон. Государство X, 604 b—d.

³² Цит. по: Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988. С. 168.



Гносеология у Никифора носит универсальный религиозный характер. Правильное знание не отвлеченно: спасение достижимо только при правильном познании Бога. Границы познания простираются по всему мирозданию: **НЕБО И ПРОЧАА ВСА СЪТВОРЕНАА РАЗУМЪХОМЪ. И К РАЗУМОУ БЖІЮ ВЗИДОУХОМЪ**³³. Условиями познания являются правая вера и аскетическое очищение разумного начала души при помощи поста, что дает духу власть над телом.

Главной познающей субстанцией души, по Никифору, является разум. Ум предстает как светлое око души и действует по всему телу и вовне своими пятью чувствами, о чем похоже писал Иоанн Дамаскин и автор «Шестоднева» Иоанн экзарх Болгарский³⁴. Именно разумом мы понимаем небо и все остальное творение, восходим к пониманию Бога настолько, насколько сохраняем разумное. В этом суждение Никифора о разумных способностях отличается от более типичного богословского мнения Григория Нисского, утверждавшего, что деятельность разума и рассудка вместо познания Божественной природы способна лишь на создание идола³⁵.

Второму началу души не присущи прямые познавательные функции, оно выполняет оградительную миссию — помогает хранить правую веру от врагов Божьих. Третье, желанное начало при правильно его состоянии приводит к постоянному богомыслию и стремится к просвещению, правильному знанию, от которого рождается веселие. Веселие же это рождается в тяжелых страданиях за Бога, от него бывают прозрение будущего и по силе приближение к Богу. Отношение человека к окружающему миру, сложный процесс познания и самосовершенствования, таким образом, носят оптимистический характер, придают человеческой жизни радостную устремленность, вселяют деятельные силы.

Данные об окружающей действительности «князь»-разум получает от своих «слуг» — подчиненных ему чувств. Каждый из органов чувств получает отдельную сравнительную оценку. Зрение, обоняние, осязание и вкус выглядят вполне достоверными. Первое чувство сообщает правильные сведения: **ВИДѢНІЕ (ОУ) БО Є(С), ЧЮВСТВЕНОЕ ВЪР'НО**³⁶. Формулировка Никифора о предпочтительном доверии зрению и о большей ценности собственного чувственного опыта в сравнении с получаемой из вторых рук информацией почти дословно совпадает с высказыванием Иоанна экзарха Болгарского: «свои ведь очи никого не обманывают, а если иногда они и вводят в заблуждение, то все равно они лучше, чем глаза кого-нибудь другого»³⁷.

Слух же чувство изменчивое, полученные при помощи слуха сведения должны испытываться силой разума при сопоставлении с данными других чувств. Никифор предостерегает князя о соблюдении чувства слуха цитатой из Соломона: **БЛЮДѢТЕ ДА НЕ СМРТЬ ВЪНИДЕ(Т) ОКОНЦИ ВАШИМИ**³⁸. О недоверии чувствам, которые обманчивы в силу несовершенства телесного, говорил и Платон³⁹. В строках рекомендованного Никифором Владимиру Мономаху в качестве «подобия княжеского» 100 псалма Давида князь должен был вновь встретить уже изложенные в «Послании» советы не доверять чувствам, подверженным воздействию клеветников и слухов.

При всем созвучии с античным платонизмом Никифор не следует той части платонической теории познания, которая представлена учением о «припоминании». Правда, в тексте «Послания» при-

³³ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте. С. 284

³⁴ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. Кн. I. Гл. XII. С. 81; «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского (РГБ. Ф. 173. МДА. № 145. Л. 239 а).

³⁵ Григорий Нисский. Жизнь Моисея // Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. М., 1994. С. 28.

³⁶ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте. С. 285.

³⁷ «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского. Л. 208 а.

³⁸ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте. С. 287. А. Дёлькер сообщает, что цитата ошибочна и рекомендует сравнить ее с Иер. 9, 21. См.: Dolker A. Der Fastenbrief des Metropoliten Nikifor An den Fursten Vladimir Monomach. Tubingen, 1985. S. 59

³⁹ См.: Платон. Федон 65 b; 83.



существует малопонятная фраза о наличии у души **СПОМИНАТЕЛА**, при помощи которого душа, будучи бесплотной, **прїмає(т) въспоминаннїа**⁴⁰. М. Н. Громов один из немногих подметил важность этих слов и предположил, что в данном случае речь идет о памяти и ее роли в человеческом познании. Причем воспоминания, как данные памяти, могут сообщаться и в качестве опосредованной информации. Об этом говорится в отрывке о ложном мнении, когда познающему приходится воспринимать сведения от «приносящих воспоминания»⁴¹. По следующим строкам хотелось бы отождествить ум с частью души, принимающей некие воспоминания, однако эта тема у Никифора больше не развивается.

Отсутствие в гносеологии Никифора учения о припоминании вовсе не удивительно. Киевский митрополит-грек XII в. принципиально не мог быть последовательным платонистом. «Если христианин цитирует Платона это не значит, что он полностью разделяет все суждения Платона, и это не значит, что нет разницы между платонизмом и христианством»⁴². Разумеется, Никифору было неизвестно, что платоническое учение об идеях, предвечности материи и предсуществовании душ было осуждено в Византии собором на Итала в 1076 г.⁴³ Победившее в византийской церкви направление воспроизводилось и на Руси. В этом В. Ф. Пустарнаков видел причину, по которой «ни один Киевский митрополит-грек, в том числе и самый интересный из них в теоретическом отношении Никифор, не был сторонником философии хотя бы в тех пределах, в каких был, например, византийский патриарх IX в. Фотий»⁴⁴.

В отношении христианской гносеологии Никифора остается неясным, какое место в процессе познания он отводил откровению. Конечно, нет оснований считать, что он отвергал откровение как форму Богопознания. Но как ни странно, только разум изображается способным восходить к разуму Божественному. Даже примеры обращения Авраама и Моисея, в Библии ясно связанные с явлением Бога (Быт. 12, 1—9; Исх. 3, 1—6), у Никифора истолкованы исключительно в пользу разума. Тенденциозность толкования подчеркивает мировоззренческие позиции автора.

Неоднократное указание на ведущую роль разумного начала весьма симптоматично. В данном случае Никифор обнаруживает ту тенденцию к интеллектуализму в рамках православия, которая преобладала в подходе к проблемам познания у митрополита Илариона, Климента Смолятича и автора «Моления Даниила Заточника». Эти представители утверждали решающую роль разума, который, опираясь на чувственный опыт, в состоянии постичь истину⁴⁵.

С точки зрения установки на рационализацию в освоении действительности в древнерусской литературе присутствует целый пласт идейно родственных «Посланию» Никифора произведений. Сюда можно отнести «Изборник Святослава 1073 года», «Изборник 1076 года», «Палею Толковую», «Успенский сборник XII—XIII вв.», а также распространенный на Руси общеславянский памятник «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского⁴⁶. Мировоззрение Никифора вполне укладывается в рамки древнерусской письменности теолого-рационалистического направления. Он представляет традицию христианства, которая не порывала с античностью и в русле так называемого христианского рационализма опиралась на ее идейное наследие, которое приспособлялось к нуждам бого-

⁴⁰ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте. С. 285.

⁴¹ См.: Громов М. Н. Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестник МГУ. Серия VIII. Философия. М., 1975. № 3. С. 66.

⁴² Кураев Андрей, диакон. Традиция, Догмат, Обряд. М., 1995. С. 188.

⁴³ См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 862—865.

⁴⁴ Пустарнаков В. Ф. Философские идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 255.

⁴⁵ См.: Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. С. 96.

⁴⁶ См.: Баранкова Г. С., Мильков В. В., Якунин С. Н. Античная традиция в Шестодневе Иоанна экзарха Болгарского // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 34.



словской науки. По замечанию В. Ф. Пустарнакова, в богословско-философском отношении между Никифором и коренными русичами не было принципиальных различий⁴⁷.

К сожалению, почти ничего нельзя сказать о историософских и натурфилософских взглядах Никифора, поскольку эта проблематика подробно не отражена в его произведениях. О ней можно судить лишь по отдельным скупым строкам. Так, например, мироздание тварно и конечно, разделено на небесный и дольний мир, последний из которых ожидает гибель и распад (истление)⁴⁸. Текущее время циклично, годы постоянно обходят свой круг⁴⁹. По встречающимся оговоркам история носит характер апостасии и выглядит как последовательное отпадение стран и народов от «разума» и правой веры: бывшие прежде разумными эллины склоняются к идолослужению, отпадают от Бога иудеи, затем царство Ветхого Рима и папы впадают в «немецкую» ересь⁵⁰. Эти экскурсы Никифора диаметрально отличаются от позиции митрополита Илариона, представлявшего историю как постепенное сообщение благодати правой веры всем народам⁵¹.

Много места в посланиях Никифора посвящено проблемам политологии. Его взгляды на государственный строй характеризуются синтезом античных идей из «Государства» Платона и византийской политической мысли. Подобно Платону, определявшему, что членению сословий в государстве соответствует строение человеческой души⁵², Никифор представляет себе некую антропоморфную модель государства: **яко (ж) бо ты книже съда здѣ, в сен земли. воевѣдами и слѣгами своими, дѣиствѣши по всеи землѣ. и самъ ты еси гнѣ и кнѣзь. тако и дша, по всемъ тел(ъ) дѣиствѣ(т). пат(ю) слѣгъ свои(хъ)**⁵³. Однако в «Послании» нет сходной с платоновской характеристики всех сословий, присутствует только описание добродетелей идеального властителя⁵⁴. Объемные общественные реалии XII в. порождали свои ценности, ставили свои вопросы и решали их согласно средневековым законам мышления. Доминирующая роль именно византийской политической теории в общественной теории Никифора, учитывая его происхождение и симпатии, закономерна. Однако и эту идеологию митрополит далеко не во всем мог приложить к древнерусской обстановке.

Теория власти в Византийской империи сложилась как законченная доктрина в V–VI вв. В ее основу легло учение Евсевия Кесарийского, обосновывавшего божественное происхождение единодержавной императорской власти, и так называемая «Речь Юстиниана», посвященная тому же сюжету. В мало измененном виде эта теория жила тысячелетие. Ее важнейший атрибут образ идеального государя, с которым сравнивали правление того или иного императора. Несомненной вершиной официальной политической мысли явилась система, изложенная Константином VII Багрянородным в X в. в труде «О народах»⁵⁵. В XI в. в Византии вновь возросло внимание к личности василевса, а идеалы античных добродетелей при Комнинах снова стали привлекаться для оценки царственных персон.

⁴⁷ См.: Пустарнаков В. Ф. Философские идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси. С. 224.

⁴⁸ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте. С. 284; Послание на латину // Послания Митрополита Никифора. С. 102.

⁴⁹ Поучение в неделю сыропустную. С. 569.

⁵⁰ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте. С. 285; Послание на латину. С. 96.

⁵¹ См.: Митрополит Иларион. «Слово о законе и благодати...» // Прометей: Ист.-биограф. альм. сер. «Жизнь замечат. людей». Т. 16: Тысячелетие русской книжности. М., 1990. С. 176.

⁵² См.: Платон. Государство IV, 434 e–436 b; 435 e; 464 b.

⁵³ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте. С. 285.

⁵⁴ Некоторые исследователи были склонны видеть в рассуждениях Никифора о справедливом властелине непосредственное влияние платонизма (см.: Dvornik F. Byzantine Political Ideas in Kievan Russia // Dumbarton Oaks Papers. 1956. № 9–10. P. 111–112).

⁵⁵ См.: Литаврин Г. Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М., 1989. С. 65, 77.



В глазах Никифора происхождение власти имеет божественную основу. Князья избраны и возлюблены Богом, им дано правление в дольном мире из рода в род⁵⁶. Эта неведомая прежде славянским язычникам христианская идея богоустановленной власти была принесена на Русь именно церковью. Но византийские теократические представления о православной императорской власти обрели реальную силу лишь в сочетании с принципом политического монархизма. В условиях русской удельной системы принять эту мысль было крайне непросто. Наследование власти подпадало под стечение случайных обстоятельств, действие зачастую грешной человеческой воли и насилия в достижении княжеского стола было слишком очевидным. Поэтому избрание Божье могло быть понято в виде конкретной силы, действующей в ряду других факторов, создающих власть⁵⁷. Не случайно у предшественника Никифора по кафедре митрополита Илариона нигде прямо не дается определение земной власти как божественной по происхождению, а наследственный характер власти Владимира Святославича для Илариона явно важнее, чем язычество прославленных князей-предков⁵⁸.

В этих исторических реалиях Киевской Руси понятно внимание Никифора к благородному царственному и княжескому происхождению Владимира, которое наряду с божественным избранием и церковным воспитанием с детских лет дает ему право верховной власти. Соединение во Владимире греческой царственной и русской княжеской крови является иллюстрацией закономерных действий Промысла, предуготовившего именно Владимира Мономаха к правлению. Политическая мысль Византии в своем развитии скорректировала первоначально достаточно произвольный характер избрания Божия. Константин Багрянородный писал, что способных членов общества Бог «возводит на трон василевсов и вручает им власть надо всеми», но истинно достоин власти только тот, кто происходит из царского рода и с детства воспитан соответствующим образом. Поэтому для Никифора нет сомнений в том, что Владимир «издалека предопределенный и поставленный Богом».

Из тезиса о богоустановленности власти следует вывод о ее ответственности перед Богом, в том числе за состояние церкви. Князю вменялось в обязанность хранить чистоту веры и ограждать православный народ от соблазнов. Князь сохраняет сам правую веру и должен блюсти старинный завет своих отцов, не давая волкам расхищать стадо Христово⁵⁹. Правителю надлежит соблюдать справедливость и праведный суд, оказывать милости и иметь снисхождение к подданным. Эти условия обеспечивают долгое и неосужденное правление. Подобные идеи также находят отклик в политическом трактате Константина VII. Император обязан быть главным блюстителем православия. Под защитой десницы Бога он правит «в согласии с законом и справедливостью». Если же он забудет страх Божий, то неизбежно впадет в грехи, не будет держаться установленных отцами обычаев и правление его будет несчастливим и недолгим⁶⁰.

В «Посланиях» Никифора отчетливо проступает тема взаимодействия духовной и светской власти. Здесь повторяется характерный для восточнохристианских стран тип взаимоотношений церкви и государства. В лице Никифора церковь не претендует на обладание светской властью, но имеет два важных права по отношению к ней. Одно из них позднее на Руси получит название «печалования», то есть права ходатайства перед властью о смягчении участи осужденных. Мотив прощения «невинно оклеветанных» настойчиво звучит в самых разных местах «Послания о посте». Особенно «печалование» выделено как раз там, где употреблен тонкий стилистический прием как бы «отрица-

⁵⁶ Послание на латину. С. 102.

⁵⁷ См.: Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви. С. 253.

⁵⁸ См.: Чичуров И. С. «Книжен муж» Иларион (размышления будущего митрополита о судьбах мира в связи с судьбами русского народа) // Прометей. Т. 16. С. 166.

⁵⁹ А. Поппэ видел в предостережении Никифора против «волка» лишь традиционный призыв блюсти чистоту православия (см.: Poppe A. Państwo i Kościół na Rusi w XI w. Warszawa, 1968. S. 225; его же: Nikifor // Słownik starożytności słowiańskich. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967. S. 369—370).

⁶⁰ См.: Литаврин Г. Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. // Культура Византии. С. 77.



ния» такого ходатайства. Эти слова Никифора едва ли не самый ранний документальный пример церковного заступничества.

Вторая прерогатива духовной власти заключается в праве советовать, делать наставления светским властителям. Эта обязанность обосновывается не личной мудростью или достоинством духовенства, а тремя следующими причинами: возможностью «великих изъянов», которую дает князьям их высокое положение, требованием церковных правил не обходить полезными наставлениями даже и князей и тем, что Слово Божье здраво и непорочно, а проповедниками его как раз и выступают духовники⁶¹.

Созвучие идей Никифора византийской политической мысли, как убедительно показал И. С. Чичуров, специально изучивший не византийские мотивы в двух «Посланиях» Никифора, было далеко не полным. Исследователь выделил в качестве специфических древнерусских мотивов, не представленных в византийской теории или имеющих в ней иное звучание, следующие особенности. Это упоминание принципа монархизма, что соответствует реалиям Руси того времени; титулование князя в заглавии «Послания» по родовому принципу и включение в рассуждение о божественном источнике власти родовой тематики; «спартанский» облик князя; чрезвычайно широкие пределы его религиозно-церковных полномочий; и, наконец, личная причастность князя к судебной-правовой деятельности. И главное, что отступление Никифора от византийского идеологического стереотипа все-таки приводит его к той позиции, на которой стоял Иларион⁶².

Еще один вопрос, который встает при рассмотрении «Послания» — способ характеристики личности человека. Князь в «Послании» представляется через его деяния, интерпретируемые в свете социального положения «властителя». Высокий статус обуславливает широту княжеских добродетелей. Подход Никифора к индивидуальности является типично средневековым, особенности которого неоднократно описаны в научной литературе⁶³. Но было бы ошибочным на этом основании говорить о неспособности тогдашней культуры уяснить роль индивидуального начала при изображении человека. «Поучение» Никифора как раз и примечательно тем, что является одним из самых ранних древнерусских текстов, где имеются рассуждения о способностях человека в неразрывной связи с психологией личности⁶⁴. В условиях древнерусской культуры конца XI — начало XII в. такую же высоту в понимании сущности человеческой личности обнаружил, кроме Никифора, его адресат — Владимир Мономах в собственном «Поучении».

Степень влияния платонизированных взглядов Никифора на религиозно-философскую культуру той эпохи еще подлежит детальному изучению. Однако, касаясь наследия Никифора, можно подвергнуть корректировке мнение прошлого столетия, высказанное В. Иконниковым, что «влияние греческой образованности возможно было только посредством греческого языка и переводов»⁶⁵. Личная творческая активность таких выходцев из Византии, как Никифор, их деятельность в недрах древнерусской культуры также способствовали культурному обогащению.

М. Н. Громов пришел к общему выводу, что философствование по методу Платона, через византийское посредничество пришедшее на Русь, стало отличительным типологическим признаком не только древнерусского, но и русского философствования вообще⁶⁶. Конечно, следует оговориться, что в Древней Руси мы имеем дело не с самостоятельной философией, примыкающей к Платону или ис-

⁶¹ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте. С. 287

⁶² См.: Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М., 1991. С. 142—145.

⁶³ См.: Лихачев Д. С. Человек в литературе древней Руси. М., 1970. С. 72—73.

⁶⁴ См.: Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997. С. 158.

⁶⁵ См.: Иконников В. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. С. 52. К сожалению, в этом обширном труде не уделено внимания ни древнерусской иконе, ни храмоздательству.

⁶⁶ См.: Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. С. 190—191.



ходящей из него (мы даже не встречаем попыток точного изложения платонической доктрины), но тем не менее в религиозно — богословском контексте присутствовал богатый ряд восходящих к античной мудрости «философем»⁶⁷.

течественные контакты с античной философской мыслью начинаются с XI в. Посредническая роль в этом процессе византийской культуры является определяющей. Путем взаимодействия с византийской культурой Киевская Русь получала возможность приобщаться к античному наследию. Одним из трансляторов античных идей выступил Киевский митрополит Никифор. В этой связи он интересен как представитель платонизированного культурного мира, ставший древнерусским мыслителем. На примере «Поучения о посте» позволительно поставить и более широкий вопрос — о динамике проникновения и способах рецепции античных по происхождению культурных ценностей в ходе византийского влияния на культуру Древней Руси.

Характерно, что на Руси и в Византии по отношению к языческому наследию имели место сходные и взаимодействующие культурные процессы, отмеченные своеобразием национальной специфики. В русской культуре XII в. учеными неоднократно описан сложный процесс «оправдания» языческого прошлого, введения его в рамки главенствующего мировоззрения. Византия тогда стояла на пороге «комниновского возрождения», вновь пробудившего интерес к античности. Но повсюду этот процесс был далек от реставрации национального язычества, которое в это время вряд ли могло соперничать с христианством на высоком доктринально-богословском уровне. На стыке двух культур эти тенденции обращения к эстетике и отдельным мотивам собственного прошлого находили друг друга и вступали во взаимодействие. Эта тенденция замечена на примере храмового декора конца XII в. искусствоведом Г. В. Поповым, обратившим внимание на то, что сюжеты славянской языческой мифологии органично сосуществуют с элементами позднекомниновского стиля⁶⁸. Подобные явления не возникали случайно, они были вызваны определенной культурной традицией. Комниновское возрождение принесло на Русь не только готовый культурный пласт, но и было встречено аналогичными типологическими процессами внутри самой древнерусской культуры.

Это состояние и потребности древнерусской культуры и общества привели к тому, что Никифор не стал безусловным проводником мировоззренческих и политических идей Византии, как принято думать о греческих митрополитах на Руси. Он сам оказался под влиянием новой для него социально-политической и этнокультурной среды и был способен проникнуться ее идеями и проблемами. Перенесенные на русскую почву созданные византийской культурой духовные ценности, ее спиритуалистическая церковная догматика и философия, идеология, этика и эстетика подвергались на Руси глубокой трансформации, начинали как бы новую жизнь, приобретали совсем иные черты под воздействием национальных творческих начал.

Подтверждение этому можно увидеть на примере взаимодействия творчества Никифора Киевского и Владимира Мономаха. Неслучайно, что воспитанные в двух разных национальных культурах деятели оказались способными к плодотворному творческому диалогу, а византийские по происхождению идеи переросли в национальные строки произведений князя Владимира⁶⁹.

⁶⁷ К исключениям следует отнести такие глубоко философские произведения христианского платонизма, как распространенные в древнерусских переводах сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Характеристику платонических текстов в Древней Руси см. в специальных статьях: Шахматов М. В. Платон в древней Руси. Обзор источников // Записки Русского исторического общества в Праге. Кн. 2. Прага, 1930. С. 55—70; Чижевский Д. Платон в древней Руси // Там же. С. 71—81.

⁶⁸ См.: Попов Г. В. Декорация фасадов Дмитриевского собора на рубеже XII—XIII вв. // Дмитриевский собор во Владимире. К 800-летию памятника. М., 1997. С. 53.

⁶⁹ См.: Орлов А. С. Владимир Мономах. С. 53.

