

§ 5. Философия православного возрождения

Победа иосифлян надолго заглушила ростки «проторенессансных» идей, возвещенных поборниками церковного нестяжания. Одни из них сгинули в монастырских тюрьмах (Вассиан Патрикеев), другие ушли на Север и Заволжье, третьи, подобно Артемию Троицкому, бежали «в Литву» – на Украину и в Белоруссию. Среди таких «утеклецов» были и знаменитости, вроде *Феодосия Косого*, антитринитария, проповедника «нового учения» о равенстве всех вер и народов, и *Ивана Федорова*, московского первопечатника, издавшего в изгнании первый русский перевод Священного Писания – Острожскую Библию 1581 г.

1. К числу видных просветителей относится и князь *Андрей Михайлович Курбский* (1528–1583), «наш первый русский западник» (Н. А. Добролюбов), последовательно отстаивавший идеалы православного возрождения.

Курбский принадлежал к известному роду князей Ярославских, ведущих свою родословную от Рюриковичей. По материнской линии приходился родственником царицы Анастасии – жены Ивана Грозного. Принимал участие в многочисленных военных походах, в том числе и в завоевании Казани. В 1556 г., в возрасте 28 лет, был пожалован боярским чином. Состоял деятельным членом «Избранной Рады» (термин самого Курбского, принятый в историографии). Опасаясь царских «немилостей», весной 1564 г. бежал в Литву. Основным местом его пребывания становится Волынь, где ему польским королем были пожалованы крупные поместья. Выступал на стороне прежнего противника в русско-ливонской войне, правда, больше формально, не запятнав себя какими бы то ни было преступлениями против своих соотечественников. Главный интерес Курбского в эмиграции был сосредоточен на защите православия, переводе святоотеческих творений. К основным его трудам относятся «История о великом князе Московском», три послания к Ивану Грозному и предисловия к собственным переводам сочинений Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина.

Время жизни Курбского на Волыни относится к периоду формирования Речи Посполитой (1569) – польско-литовского государства, выступавшего за обращение в католицизм всего проживавшего на его территории православного населения. Проводниками этой политики были иезуиты, которые повсеместно основывали коллегииумы (училища), привлекавшие молодых людей разных вер и сословий своей общедоступностью и высоким уровнем образования. Первостепенное значение в иезуитских коллегиях придавалось изучению

латинского языка. Это обосновывалось тем, что он является единственным языком науки. «Не было еще и не будет ни одной академии или коллегіума, – утверждал глава польских иезуитов Петр Скарга, – где бы теологию, философию и другие свободные науки изучали и понимали на ином (т. е. не латинском и греческом. – *Авт.*) языке»¹. Знание свободных наук гарантировало жизненный успех, и естественно, что к иезуитам стекалась православная молодежь, никогда ничего подобного не слышавшая в своих приходских школах.

Немалую досаду причиняли иезуиты православным и своими публичными диспутами, которые они устраивали в самых многолюдных местах. Курбский об этих диспутах писал: «У них (иезуитов. – *Авт.*) есть обычай, когда они, смешав свое упорство с хитрыми силлогизмами языческих философов, софистически опровергают евангельскую истину и проповедь апостольскую, в особенности искушая тех, которые хотя и вооружены знанием Священного Писания, но действовать им не умеют и сопротивляться врагам неискusstны»². Желая как-то поправить положение, он вознамерился было сам наладить обучение православных «духовным вещам», но с удивлением обнаружил «великий недостаток» в переводах на русский язык творений отцов и учителей восточной церкви. Зато на латинском их было предостаточно: «Ведь нашими учителями наслаждаются другие, а мы, глядя на них, погибаем от духовного голода»³. Курбский стал искать людей, кто бы мог помочь ему с переводами, но и тут его ждала неудача: одни (монахи) уклонялись от дела «по непохвальному лицемерию», другие (миряне) – будучи объаты суетой мира. Тогда он сам принялся за изучение латинского и греческого языков, а также «грамматических и диалектических и прочих наук», чтобы самому заняться необходимыми переводами.

В первую очередь он перевел Иоанна Златоуста, из сочинений которого составил сборник под названием «Новый Маргарит», полностью отличавшийся от ходившего на Руси старого «Маргарита». Затем его привлекла «небесная красота» учения Иоанна Дамаскина, о котором ему много рассказывал еще в Москве Максим Грек, ставивший его на один уровень с такими отцами церкви, как Василий

¹ Цит. по: *Дзюба Е.Н.* Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским. Вторая половина XVI – первая половина XVII в. – Киев, 1987. С. 24.

² *Курбский А.М.* Письма к разным лицам // Сочинения князя Курбского. Т. 1. – СПб., 1914. С. 289.

³ *Иванищев Н.Д.* Жизнь кн. А. М. Курбского в Литве и на Волыни. В 2 т. Т. 2. – Киев, 1849. Стб. 310.

Великий, Афанасий Александрийский, Дионисий Ареопагит. В предисловии к переводу его «Диалектики» Курбский пишет, что прежде, чем приняться за чтение этого труда, необходимо изучить «со всем трудолюбием и прилежанием» божественные писания и «внешние, философские искусства». Он с возмущением отзывается о всякого рода «безумцах» и «лукавых», которые отвращают юношей от чтения книг, пугая их тем, что от них люди «заходятся» либо впадают в ереси. Но этим «прелестники» обличают только себя, собственное невежество. Отцы церкви, замечает Курбский, были сильны «во обоих», т. е. «во внешних учениях философских и во священных писаниях». От невежества многие царства погибли и погибают; те же царства, в которых «прилежно почитаются священные писания и поощряются философские искусства, благодатью Христовой не только непоколебимо стоят, сохраняя свою целостность, но еще и далеко расширяют свои границы»¹.

Глубокое сожаление вызывает у Курбского состояние образованности в Московской Руси. Почему, спрашивает он, мы боимся и ленимся заимствовать уже готовое, чтобы действовать? Не потому ли, что глупы и неискусны и во всем потакаем и слушаем лукавых учителей и избираем их во власти духовные, поскольку они угождают нашим человеческим страстям и ни в чем не обличают нас, ибо сами не способны исправить то, в чем мы заблуждаемся и отходим от пути Господа. Это казалось Курбскому тем более прискорбным, что он, будучи приверженцем теории «Москва – третий Рим», искренне верил в особое предназначение России в деле спасения «пресветлого православия» после падения Византии.

«Обратим мысленно свой взгляд на восток и задумаемся. Где Индия и Эфиопия? Где Египет и Ливия, и Александрия, великие и славные страны, когда-то отличавшиеся крепкой верой во Христа? Где прежде боголюбивая Сирия? Где Палестина, священная земля, в которой родился Христос, все пророки и апостолы? Где Европа, которая пребывала когда-то в мудрости правоверия? Где славный Константинополь, который был для вселенной примером благочестия? Где недавно просиявшие благоверием Сербия и Болгария с их великими властелинами и богатейшими городами? Не придерживались ли когда-то все эти славные, знаменитые государства истинной веры? А теперь, из-за многочисленных грехов, они покорены безбожными завоевателями, которые бесконечно мучают правоверных людей и толкают их на путь отступничества от истинной веры, обольщая их суетной

¹ Цит. по: *Архангельский А. С.* К изучению древнерусской литературы: Очерки и исследования. – СПб., 1888. С. 111.

славой земного мира или обрушивая на них многочисленные беды и страдания...

Обратим наш внутренний взор и на западные страны и хорошенько задумаемся. Где державный Рим, в котором издревле пребывали наместники апостола Петра, папы? Где Италия, которую сами апостолы украсили благоверием? Где славная Испания, в которой апостол Павел насаждал благочестие? Где многолюдный город Милан, в котором великий Амвросий правил благочестиво? Где Карфаген? Где Галлия? Где великая Германия? Где народы других стран, в которых Христово Евангелие проповедовали апостолы и их наместники... Посмотрим же сегодня мысленно: где все они? Не обратились ли в различные ереси? И не превратились ли они, ранее отличавшиеся столь великой любовью к Богу и стремлением служить Ему, в непримиримых, страшнее неверных, врагов правoverия?»¹.

Но отчего же все так случилось? Почему сила церкви пошла на убыль и христианство устремилось на поиски новых путей для своего обновления. Ответ на этот животрепещущий вопрос дал Мартин Лютер, современник Курбского. В своем трактате «Об исправлении христианства», рассматривая положение католицизма в западном мире, идеолог протестантизма отмечал, что корень зла – «в позорном дьявольском правлении римлян (т. е. папы и его кардиналов. – *Авт.*), которые, не принося никакой пользы, только «истощили и расстроили богослужение» в Италии, Германии и других странах. Даже турки, добавлял Лютер, не смогли бы довести дело до столь печальных последствий². Отсюда следовало, что необходимо избавить церковь от папской опеки и дать ей свободное развитие.

Курбский прекрасно знал учение Лютера и не мог пройти мимо его идеи о «позорном дьявольском правлении», стеснившем христианство во всем мире. Этой идеей, как можно предположить, он и воспользовался для объяснения тех «бедствий», которые выпали Московской Руси в правление Ивана Грозного. На царя, по его словам, губительное воздействие оказал «сатанинский силлогизм» одного иосифлянского «лжесоветника»: «Если хочешь быть самодержцем, не держи при себе ни одного советника умнее себя, поскольку ты сам лучше всех»³. На этом силлогизме, признает он, и «сотворил дьявол прямой выход ко злобе»⁴, возвысив «прегордого

¹ Курбский А.М. Письма к разным лицам // Сочинения князя Курбского. Т. 1. – СПб., 1914. Стб. 391–393.

² Лютер М. Об исправлении христианства // Избр. произв. – СПб., 1994. С. 66–67.

³ Курбский А.М. История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. – М., 1986. С. 267.

⁴ Там же. С. 319.

царя» и унизив «пресветлое православие». Эти два начала никак не могут быть примирены между собой: одно из них непременно должно исчезнуть. Об этом свидетельствует опыт Рима, где окончательно ослабло единое некогда христианство, расколовшись на бесчисленные секты и ереси. Однако на Руси, считает Курбский, все будет иначе: православие само изменит царскую власть, наполнит ее евангельским смыслом. Ведь оно дано русским из особого милосердия Бога, и Он не потерпит его умаления.

«А мы, недостойные, мало известные древним народам, живущие на краю вселенной, последними познали Христову благодать; и не за дела наши, ни за нашу добродетельность были мы призваны в его власть, а только в силу всегда Ему присущего, величайшего, бескорыстного милосердия к человеческому роду. А сегодня каких высот мы достигли? Богодухновенные книги Ветхого и Нового Завета мы имеем на своем языке, епископы управляют большими областями, где полно всякого добра, а в церквях царит спокойствие. И никто нигде не возражает постигать Священное Писание. И вся наша Русская земля от края и до края, словно чистой пшеницей, наполнена верой в Бога... Цари и князья, которые издревле и до наших дней придерживаются православной веры, самим Всевышним помазуются на отправление правосудия и на защиту от видимых врагов. Можно повторить вслед за Иеремией, что благодаря величайшему милосердию Господа “земля наша наполнена верой в Бога столь обильной, как морская вода”. Как отблагодарю Господа, который облагодетельствовал нас? И кто смог не восхититься, не заплакать от радости и не возблагодарил бы Его за несказанное великое милосердие и щедрость, которые Он обращает к нашему народу?»¹.

Таким образом, согласно Курбскому, необходимо устранить две угрозы «пресветлому православию»: со стороны римской курии, угрожающей его существованию в западнорусских землях, и со стороны «сатанинской власти» московского царя, который завел у себя «новое идолослужение» и поклоняется теперь «самому сатане и его бесам»². Спасти положение, на его взгляд, может лишь самое широкое развитие просвещения, основанного на единстве богодарованной мудрости и «шляхетских» наук. Этим Курбский дал значительный толчок духовному и умственному оживлению западнорусского, а позднее и московского общества.

¹ Курбский А.М. Письма к разным лицам. – Стб. 393–394.

² Курбский А.М. История о великом князе Московском. – С. 319.

2. Курбский не дожидаясь трагической Брестской унии 1596 г., которая подчинила большинство православного населения Речи Посполитой власти римского папы. Но начатая им борьба за славянское религиозное возрождение не прошла бесследно и дала свои плоды в организации духовных училищ в структурах западнорусских церковных братств. Их возникновение на Украине было делом православных мирян, а не духовенства. Само же духовенство, как тогда говорили, пребывало в «великом грубиянстве и небалости», т. е. было темно и невежественно. В полнейшем упадке находились православные монастыри, в среде монашества обычными были купля и продажа епископий и архимандритств. Чтобы спасти свою церковь от окончательного разорения, православные миряне начинают группироваться в церковные братства, которые со временем подчиняют своему влиянию представителей духовной иерархии. Еще до Брестской унии они выхлопотали себе у восточных патриархов столь широкие полномочия, что без участия священников могли «обличать всякого противящегося христианскому закону и отметать из церкви всякое бесчиние», и, кроме того, «контролировать действия и поступки самих архиереев, и в тех случаях, когда епископ управлял своей пастырской не по правилам церковным... противиться ему как врагу истинны»¹. В среде западнорусских архиереев все это вызвало настоящую панику, и они спешно направились к польскому королю, чтобы добиться отмены нежелательных для них братских полномочий. Сделать этого, разумеется, не удалось, но зато их склонили к принятию злополучной унии, приведшей к окончательному расколу между православными братствами и униатскими церковными верхами. Благодаря этому братства выдвинули своих идейных вождей, которые смогли не только противостоять униатской пропаганде, но и отстаивать ценности православия в борьбе с католицизмом. Их взоры впервые с доверием обратились к античной философии, к Аристотелю. Начинаясь зарождалась профессиональная философия.

Интересна в этом плане полемика, которую вел с католиками в своей «Палинодии» *Захария Копыстенский* (ум. в 1627 г.). Те говорили: Как же это вы, неучи, всегда чуравшиеся наук как опасных для вашей веры, теперь начинаете подражать нам и берете в помощь себе Платона и Аристотеля? На это Копыстенский иронично отвечал: Так ведь та наука, которой хвалятся латыняне, вовсе не латинская, а греческая, а потому и греки Платон и Аристотель тоже не ваши. Следо-

¹ *Левитский Орест*. Внутреннее состояние западнорусской церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI в. и уния. – Киев, 1884. С. 8–9.

вательно, мы не вам подражаем, а свое берем; вы же просто рядитесь в чужие перья¹.

3. Важное значение в пробуждении общественного интереса к философскому знанию имела деятельность *Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого* (ум. 1646), видного православного проповедника и мыслителя-книжника.

Нет никаких сведений ни о времени, ни о месте рождения Транквиллиона. Но совершенно бесспорно, что он был русским по национальности, о чем свидетельствуют соответствующие высказывания в его проповедях: «ревностию поревновах о спасению братии моей, рода моего российского»; «народови моему российскому»; «в книгах наших русских». По мнению исследователей, образование он получил в католическом Львовском кафедральном училище; здесь преподавался греческий язык, который он хорошо знал, как, впрочем, и латинский. Нет сведений также о том, когда и в каком монастыре принял постриг; достоверно лишь то, что его именовали иеромонахом и проповедником киево-печерским. В 1618 г. Транквиллион выпустил в свет свою первую книгу «Зерцало богословия», а через год вторую – «Евангелие Учительное». Однако православные единоверцы отнеслись к ним достаточно прохладно: «Що нам по новых книгах? Довлеют нам старьи!». Тогда он решил отправить свое «Евангелие Учительное» на «рецензию» в Москву, но и там она не получила признания и была публично сожжена по приказу патриарха Филарета. Непонятый и оскорбленный Транквиллион в 1626 г. переходит в унию, но насколько он стал униатом, видно из того, что Елецкий монастырь в Чернигове, куда он был назначен архимандритом в награду за принятие унии, после его смерти перешел к православным, и им до конца XVII в. управляли: Иоанникий Галятовский (1669–1688), Феодосий Углицкий (1688–1696) и Дмитрий Ростовский (1697–1699). С этого же времени начинает возрастать известность западнорусского мыслителя.

Основу учения Транквиллиона составляет теория четырехформенного мира – *божественного, тварного, человеческого и злого* (дьявольского).

Божественный мир – это сам Бог. Но как познается Бог? Одни думают, пишет Транквиллион, что Он есть «дух бурный», сокрушающий и колеблющий горы; эти суть «дети еретические». Другие полагают, что Бог является нам в огне, ссылаясь при этом на философские учения древних; но таково мнение «поганых», язычников. Зато всецело правы третьи, которые познают Бога духом тихим и

¹ См.: *Копыстенский Захария*. Палинодия // Памятники полемической литературы в западной Руси. Т. 4. Кн. 1. – СПб., 1878. С. 900–902.

покорным, в молчании и безмолвии, «тонким разумом умного зренья». Таким образом, Транквиллион воспринимает сущность божественного мира в категориях исихастской апофатики. Соответственно, все, что касается антропоморфных изображений Божества в Библии, он переводит в плоскость аллегорического истолкования. Так, если говорится, что Бог очами своими взирает на землю, то это всего лишь метафора, знаменующая всеведение Творца; или если упоминается о руках Его, то подразумевается сила, содержащая и управляющая миром, и т. д. Поэтому нельзя представлять Бога как человека, ибо тогда мы должны были бы поверить и в то, что Он может быть молодым и старым, а следовательно, подверженным переменам. «А раз перемена, значит быть и не быть; тогда для Бога возможно и небытие»¹. Но это, утверждает Транквиллион, заблуждение.

Второй мир – это сотворенные Богом небо и земля, «дом», жилище для созданного Им царя – человека. В основание его Он заложил фундамент, состоящий из четырех элементов, а именно огня, воздуха, воды и земли.

«От этих четырех элементов Бог сотворил все вещи видимого мира: от светлости огненной – солнце, луну, звезды, весь свет видимого мира; от воздуха – дыхание всему живому и одушевленному: зверям и птицам, и человеку; от воды – два рода живых существ: рыб и птиц; из земли – зверей четвероногих и дерева плодовые, и различные семена. Следует знать также, что эти элементы не одинаковы по природе: одни из них более легкие и суптельные, как огонь и воздух, другие же тяжелые и плотные, как вода и земля... Об этом много рассуждали античные философы и наши богословы Василий Великий и Дамаскин святой... Эти четыре элемента находятся во взаимодействии между собой, передавая друг другу свои качества и свойства. Земля подает прохладу воде, вода – влажность воздуху, воздух огню – движение, огонь же земле и воздуху – тепло»².

Представленная здесь картина божественного сотворения мира из «материи» начертана по образцу античной натурфилософии, и понятно, что она не могла быть принята ортодоксальным православием, выводившем происхождение мира из *ничто*.

Спорным с позиций церковного учения выглядит и изображение Транквиллионом третьего мира – человеческого. Прежде всего,

¹ Кирило Транквіліон-Ставровецький. *Зерцало Богословія* // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження. – Київ, 1988. С. 212.

² Там же. С. 226–227.

он подчеркивает, что человек по своей телесной природе есть такая же комбинация первоначальных элементов, как и все остальное в мире: от земли у него плоть, от воды – кровь, от воздуха – дыхание, от огня – теплота. С деревом он схож своей способностью к росту, с бессловесными – яростью и похотью, со всем бездушным – ногтями и волосами (их хотя и подстригают, они не чувствуют боли), наконец, с разумными и словесными существами, каковы суть ангелы, – разумом и свободой воли, умением различать добро и зло.

«По этой причине человек назван малым миром. Но хотя он и мал составом, однако дивную премудрость Божию в себе имеет. Поистине человек есть небо и земля: от пупа до головы – небо, нижняя же его часть – земля. И как на небесах, в неприступном свете, пребывает Бог, невидимый, самовластный, бессмертный, вездесущий, и близь его предстоят разумные силы – ангелы, так и в горней части человека, в голове, в белом и бескровном мозге, живет ум – эта первейшая сила души, столь же невидимая, самовластная, вечная и многозрительная, являя собой образ и подобие Бога. При нем находятся иные силы разумной души: воля, память, доброта, мысль, разум, хитрость, мечтаание, рассуждение, радость, любовь. Ими ум действует, как царь своими слугами. К этим силам добавляются еще слух, зрение, обоняние, вкус. И как в теле очи всю красоту мира сего зрят, так и в душе ум – многозрительное око, видящее все видимое и невидимое, всю красоту небесную и земную и услаждающееся ею невозбранно, по собственному своему желанию и по благодати Божьей»¹.

Вместе с тем Транквиллион проводит различие между умом и разумом. Ум есть врожденная часть души, разум же – лишь одна из ее сил, с помощью которых действует ум. Разум берет свое содержание извне, опираясь на свидетельства чувств. Поэтому, говорит Транквиллион, разуметь значит что-то узнать или услышать. Ум разумен сам собою, он родит и украшает всякие разумы в мире; разум же без ума пребывает как в темнице, оставаясь не проясненным и непонятым. Потому-то ум есть «царь и властительный судья и страж живота вечного»²; он контролирует все помыслы и страсти души – как восходящие к небесному, так и насылаемые от дьявола.

Помыслы, «приходящие от искусителя», образуют четвертый, «злостный», мир, который, как и все остальные миры, также состоит из «четырех элементов»: зависти, гордости, сластолюбия и убийства. «В этом мире, – пишет Транквиллион, – живут все грешники и последователи магометовой ереси, и иные еретики и противники

¹ Там же. С. 237.

² Там же. С. 239.

церкви Христовой. А над ними царствует дьявол, и бесы властвуют, приводя их ко всему злему»¹. Своим же падением они обязаны только самим себе, собственной свободе воли.

Таким образом, в воззрениях Транквиллиона на мир и человека явственно проступает рационалистическая струя, благодаря которой его «учительное» богословие принимает более отвлеченный, секуляризованный характер. Он по существу превращает «умное делание» исихастской мистики в «умный мир» реального, живого человека, наделенного даром искания истины, добра и красоты. В этом перевесе философского над религиозным выразилась подлинная суть духовных стремлений западнорусского мыслителя.

4. Значительный интерес представляет также духовное наследие *Касиана Саковича* (1578–1647), другого видного деятеля братского движения на Украине.

Родился Сакович в с. Потелич близ Львова. Образование получил в Замоиской академии и Краковском университете. В 1620–1624 гг. – профессор и ректор Киевской братской школы. Его перу принадлежат два произведения: «Аристотелевские проблемы, или Вопросы о природе человека» и «Трактат о душе».

Началом философии, считает Сакович, является самопознание человека. «На мой взгляд, – пишет он, – наибольшая мудрость, наивысшая философия и наинужнейшая теология состоят в том, чтобы познать самого себя»². При этом он не ограничивается простой экзегезой соответствующих текстов Священного Писания, как это обычно делалось православными апологетами, но берет проблему в совокупности самых разных, в том числе противоположных подходов, чтобы полнее оценить достоинство аргументов «обеих сторон»³.

Признавая вслед за Аристотелем, что душа есть форма природного тела, Сакович разделяет ее на три вида: растительную, чувственную и разумную. Растительная душа характеризуется такими свойствами, как питание, рост и размножение. Близко к ней стоит чувственная душа, которая содержит двоякого рода ощущения: внешние и внутренние. К внешним ощущениям относятся зрение, слух, осязание, вкус, обоняние; к внутренним – общее чувство, фан-

¹ Там же. С. 240.

² *Сакович Касян*. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. – С. 445.

³ Там же. С. 457.

тазия и память. Общее чувство так называется потому, что оно воспринимает действия всех отдельных ощущений, сводя их в некое единство. Сакович ссылается на мнение Авиценны, который, как он пишет, «очень хорошо сказал, что отдельные внешние чувства служат общему чувству как слуги или вестники королевы, которой они доставляют вести и письма»¹. Однако общее чувство вследствие своей мягкости и влажности не в состоянии удерживать долго воспринятое от ощущений содержание, поэтому оно отсылает его до более твердой опоры чувственной души, каковой является фантазия. Сакович определяет фантазию как способность воображения действовать в пределах общего чувства, создавая все новые и новые образы, особенно если они аффектированы представлениями о сверхъестественном или же любовью или страхом. Эти образы, как некие сокровища, сохраняются и удерживаются в памяти, благодаря чему они делаются предметом усмотрения души и способствуют развитию в ней силы мышления. Чувство памяти присуще не только человеку, но и бессловесным животным. Исходя из этого, Сакович констатирует, что чувственная душа, как и растительная, «не создается Богом, как думают некоторые, а возникает из материальных причин»².

Переходя к разумной душе, он подробно разбирает различные подходы к вопросу о ее возникновении. Прежде всего им излагаются взгляды античных философов.

«Одни думали, что душа из огня, другие – из воды, третьи – из воздуха, иные – из крови, иные же – из пятой субстанции (эфира. – *Авт.*) и даже – из атомов или пылинок, находящихся в лучах солнца. Были и такие, которые утверждали, что душа происходит из порывов ветра, а некоторые усматривали ее бытие в гармоничных и упорядоченных числах. Однако все они ошибались. Хотя названные вещи в полной мере относятся к числу наинужнейших для человека, все они тем не менее чисто материального свойства и подвержены изменениям и сочетаниям друг с другом. Поэтому они не могут быть формой, или душой, человеческого тела, ибо человеческая душа ничем не повреждена и по своей природе не подлежит никаким переменам»³.

Далее Сакович приводит мнения тех, кто считал, что разумная душа рождается от семени родителей, учитывая и в этом случае все имевшиеся тогда аргументы: а) Священное Писание говорит, что душ, которые вышли из колена Иакова, было 66; однако ничего не

¹ Там же. С. 452.

² Там же. С. 450.

³ Там же. С. 456–457.

выходит из человеческих колен, кроме того, что родится из семени, следовательно, и души, которые выходят из колен, рождаются из семени; б) Человек родит подобного себе человека по законам человеческого рода, следуя велениям разумной души; значит, у человека должна быть разумная душа; в) Все живые существа, рождая свое потомство, дают ему материю и форму, т. е. тело и душу: лев – льву, конь – коню и т. д.; почему же человек, будучи более совершенным, не может при рождении себе подобного дать ему тело и душу, тем более что сам он имеет и то и другое.

Не остается без внимания и нравственный аргумент: «Если бы Бог, сотворяя души, наделял ими тела, то Он должен был бы наделять ими и такие тела, которые рождены вследствие нечистого и развратного совокупления. Но, давая души телам, рожденным в разврате, Господь Бог оказался бы вынужденным признать и сам этот разврат. Думать же про Господа Бога, что Он одобряет грех или его дозволяет, было бы блюзнерством. А потому и не следует думать, будто Он вообще наделяет душой какие бы то ни было тела»¹.

Сакович сознает правомерность данных аргументов, но учитывает и возражения противоположной стороны. В частности, он соглашается с тем, что если душа происходит естественным образом, то из православия убирается ее «наиважнейший фундамент» – учение о бессмертии души. Между тем душа не умирает вместе с телом, а продолжает жить дальше, из чего следует, что она родится не из семени, а из чего-то другого. Этим другим может быть только Бог. Ведь если и говорится, что человек сотворен по образу и подобию Бога, однако это не означает, что он подобен Богу телом, ибо Бог не имеет тела. Поэтому остается признать, что богоподобие и богообразность относятся лишь к душе человека. Следовательно, душа обладает божественной сущностью. Таким было мнение православного сообщества того времени, с которым не мог не считаться Сакович.

Оказавшись в крайне затруднительном положении, когда, с одной стороны, ему было ясно естественное происхождение души, а с другой – требовалось поддержать православную точку зрения, Сакович выбирает компромиссный вариант, объявляя, что разумная душа сотворена Богом, но она не имеет божественной природы. Собственно, это было не его мнение, а Августина, западного отца церкви IV в., которого он и цитирует в своем трактате, отмечая, что предложенная им дефиниция «лучше всяких других, ибо она может

¹ Там же. С. 457.

разбить противоположные мнения разных авторов относительно человеческой души»¹.

Теперь Сакович мог перевести вопрос о разумной душе из разряда богословского в разряд антропологический, телесный: где помещается душа – во всем теле или в каком-то одном органе? Отцы церкви, пишет он, полагали, что душа вся целиком пребывает во всем теле и вся же целиком – в каждой отдельной части тела. Но если бы это было действительно так, замечает Сакович, тогда даже поражение одной какой-либо части тела неминуемо привело бы к смерти человека. А значит, выходило бы, что «одинаково должен потерпеть кару и тот, кто отрежет кому-либо палец, и тот, кто перережет горло, поскольку оба они убивают душу»².

Рассматривает Сакович и взгляды Платона и Аристотеля: первый считал обиталищем души мозг, указывая на то, что когда мозг человека поврежден, то и душа его не может отправлять свои функции; второй, напротив, помещал душу в сердце, обуславливая это тем, что с сердцем связаны начало и конец жизни, что оно первым начинает жить и последним умирает. Саковича не устраивает ни та, ни другая точка зрения. Прежде всего он не видит никаких достаточных оснований для подобных локализаций местопребывания души: чтобы человек жил, необходимо не просто существование души, но одушевление всего тела. Здесь он в каком-то смысле принимает позицию отцов церкви. Однако для одушевления тела вовсе не обязательно, чтобы это делала разумная душа. Ее роль состоит в общем руководстве всеми процессами жизни и сознания человека. В чем-то ее можно уподобить Богу: как и Бог, который всегда везде и во всем, так и разумная душа, пребывая во всем теле, однако «иным способом живет в мозгу, иным – в сердце, иным – в остальных членах, что проявляется в ее действиях и последствиях; ведь глаз не чувствует, ухо – не видит, нога – не понимает и т. д.»³. Следовательно, разумная душа, вызывая и поддерживая действия других форм души – растительной и чувственной, – остается единственной властительницей человеческого тела, управляя процессами его жизни, сознания и познания. И здесь сказывается компромиссная позиция Саковича: он старается примирить противоположные мнения, правда, поднимая их на новый, более высокий уровень обсуждения.

¹ Там же. С. 456.

² Там же. С. 470.

³ Там же. С. 471.

Таким образом, разумная душа, неся на себе печать богообразности и богоподобия, остается *естественной* принадлежностью человека и действует по его желанию и усмотрению. Отсюда особый интерес Саковича к проблеме свободы воли. Следуя своему правилу, он разбирает сначала «аргументы еретиков», т. е. отрицателей, как он пишет, *liberum arbitrium* – самовластия. Главные из них суть следующие: а) Если кто имеет свободную волю, то он действует как хочет. Но человек не может действовать как хочет. Следовательно, человек не имеет свободы воли; б) Не может быть свободным тот, кем управляет кто-то другой. Человеком же управляет Бог. Поэтому он и не обладает свободой воли; в) Кто обладает свободой воли, тот сам может что-то хотеть, делать или не делать. Но человек этого не может, ибо, как сказал апостол Павел, ничто не зависит от того, кто хочет, но только от Бога; г) Кто не может быть властелином своих желаний, тот не имеет свободной воли; человек же – не властелин своих желаний.

Из отрицания «еретиками» свободы воли Сакович выводит «три непристойности, или абсурда»:

«Первый: это было бы равносильно тому, как если бы мы превратили человека не только в неразумное существо, а в камень, ибо камень, по своей природе всегда устремляясь вниз, не имеет никакой свободы, чтобы не падать. Точно также и человек, если бы не имел свободы воли, права делать выбор того или иного, самому решать – идти или не идти и т. д., был бы камнем. И ни к чему были бы тогда его разум, память, воля... Другой абсурд, особенно большой и непристойный: мы сделали бы Господа Бога причиной зла и всех грехов, в которые впадает человек. А это заблуждение! Ведь тогда Господь Бог вынужден был бы противоречить самому себе: Он, который запретил красть, прелюбодействовать, убивать, пьянствовать, заниматься разбоем, оказался бы Сам насадителем всего этого. И это с необходимостью вытекало бы из отрицания свободы воли человека... Третий абсурд тех же еретиков. Напрасны были бы наставления и поучения пастырей, которые отводят от зла и приводят к добру, обещая небесные блаженства или же адские муки, если бы овцы (т. е. православные. – *Авт.*) не имели свободы воли, чтобы их слушать или не слушать. Слушая их, мы постигаем, что краше жить в трезвости, нежели в пьянстве, и убеждаемся, что лучше давать милостыню, нежели брать»¹.

Отстаивая принцип свободы воли, Сакович, безусловно, усиливал секуляристское начало своих антропологических воззрений,

¹ Там же. С. 476.

которые, хотя и в неявной форме, доминировали в его богословском учении. Для него человек превращался в объект самого серьезного и тщательного изучения, далеко выходящего за рамки привычных евангельских сентенций. В нем он видел прежде всего разумное существо, связанное с Богом лишь своим происхождением, но живущее по законам природного мира и собственного волеизъявления. Это было не совсем то, что проповедовало церковное православие, которое, не отвергая в принципе свободы воли, ограничивало ее проявление исключительной сферой морального долженствования. Сакович, как и его единомышленник Кирилл Транквилион, беря свободу воли в качестве общего базиса реальной жизнедеятельности человека, тем самым способствовал утверждению просветительского идеала свободной и критически мыслящей личности. Эта тенденция во всей полноте развернется в философском перипатетизме профессоров Киево-Могилянской академии, оказавшем на формирование русской философии Нового времени не меньшее влияние, чем византийская патристика на философию русского средневековья.