

В.В. Мильков

**Религиозно-философское значение
литературных приемов древнерусского
политического памфлета
(на материалах «Притчи о душе и теле»
Кирилла Туровского)**

Кирилл Туровский – один из наиболее плодovitых древнерусских писателей. Ему приписывают авторство около сорока произведений, из которых по крайней мере 26 безусловно принадлежат перу мыслителя¹. Своим сочинениям автор давал название «Слова», «Повести» или «Сказания», однако по жанровым особенностям их можно отнести либо к притчам, либо к торжественному красноречию, либо к поучению с использованием приемов указанных литературных форм.

По числу дошедших до нас списков произведений, которое пока не поддается даже точному учету, Кирилл в православном славянском мире стал самым востребованным автором. Современники недаром называли его «вторым Златоустом». Он действительно был писателем великой силы и высокого нравственного чувства, вдохновенным творцом высокопоэтического стиля и страстным полемистом². В своем творчестве древнерусский Златоуст часто прибегал к аллегорической образности. Наиболее насыщена смысловыми аллегориями и идейно-политической тенденциозностью «Притча о душе и теле». Это наиболее философичное произведение мыслителя, которое дает представление о своеобразии его воззрений.

Полное название произведения – «Притча о человеческой душе, и о теле, и о нарушении божьей заповеди, и о воскресении тела человеческого, и о страшном Суде и о мучении». В историографии «Притча о душе и теле» фигурирует еще и под названием «Притча о Слепце и Хромце». Такое именование произведения

отражает акцентуацию на главных персонажах, в литературно-аллегорическом облике которых и заключались главные смыслы произведения.

«Притча о Слепце и Хромце», или «Притча о душе и теле», больше чем другие произведения этого выдающегося автора отразила в своем содержании самые злободневные и насущные проблемы того времени. «Притча» представляет собой яркий политический памфлет, в котором присутствует философско-богословское основание суждений, сформулированных автором с использованием типичных для всего его творчества символично-аллегорических и глубоко многозначных образов.

Ни одно имя в этом острополюемическом сочинении не названо, но благодаря прозрачности иносказаний все действующие персонажи и стоящие за ними адресаты критики легко узнаваемы. Исследователи уже давно сходятся во мнении, что «Притча» посвящена осуждению ереси самозванного Владимиро-Суздальского епископа Федорца и поддерживавшего его Андрея Боголюбского. Прямым объектом обличений в «Притче о Слепце и Хромце» являются представители властей, и по сюжету произведения, и в действительности выступившие в союзе, представлявшем две ветви власти: светскую и духовную. В образах Слепца и Хромца выведены главные зачинщики церковных нововведений во Владимирской земле: Андрей Боголюбский, который действительно был хром, и самозванный владыка Федорец, слепота которого символически знаменовала духовную слепоту ересиарха. Кирилл принимал непосредственное участие в церковном конфликте на стороне киевского митрополита и византийского патриарха. Житие Туровского святителя отразило факт участия Кирилла в развенчании ереси и отметило его большие заслуги в деле защиты правотверия.

Произведение можно датировать временем до расправы над Федорцом, которая в Лаврентьевской летописи относится к 1169 г., а в Ипатьевской – 1172 г. Оно вряд ли могло быть написано после этой даты, поскольку среди авторских высказываний содержатся увещания отступившего от правил святителя, призывающие его признать грех и покаяться перед смертью³. По крайней мере оба лица, которым были адресованы обвинения, на момент появления текста были живы. Известно, что Андрей погиб от рук заговорщиков в 1175 г., а об угрозе его жизни Кирилл

вряд ли мог говорить, не возбуждая подозрений в своем участии в заговоре. Указание на угрозу смерти дает основание думать, что речь идет именно о Федорце, который, согласно Лаврентьевской летописи, в 1169 г. был «извержен из земли Ростовской». В результате начавшихся расхождений с князем Андреем он был отправлен к митрополиту Константину в Киев. Там он должен был какое-то время до кровавой расправы над ним как над еретиком находиться в заточении. В тексте содержится и прямое обращение к лжеепископу с призывом покаяться и с предостережением, что высокий сан не спасет его от неминуемой кары: «Но так как ты этого (т. е. покаяния. – *В.М.*) не совершил, то отошел от лица Божьего...»⁴. Впрочем, увещевания Туровского епископа относились не только к Федорцу, в не меньшей мере они адресовались и для вразумляющего чтения Андрею Боголюбскому, который покровительствовал ересиарху. Есть основание считать, что произведение предназначалось и более широкой аудитории, включая лиц, от которых зависела судьба еретика. Видно, что повествование строится так, будто автор пытается смягчить позицию тех, кто жаждал скорой и суровой расправы. Он выражает надежду на искреннее раскаяние заблудшего. Поэтому прав В.В. Колесов, предполагая сразу несколько адресов многозначной во всех отношениях «Притчи»: в одной манере обращенной к Федорцу, в другой – к владимирскому властителю, а в целом – к более широкой аудитории тогдашнего общества⁵. Скорее всего, его произведение предназначалось для чтения участников конфликта с обеих сторон. Идеи произведения были актуальны для влиятельного древнерусского духовенства в не меньшей мере, чем для самих обвиняемых. Солидаризируясь с обличителями ереси, Кирилл Туровский не разделял методов, направленных на ее искоренение. Наверно, не в последнюю очередь он надеялся на свой высокий авторитет и на вразумляющую силу слова.

По накалу полемически-обличительной тональности произведения, а также по введению в текст прямых обращений видно, что автор этого текста был непосредственным участником религиозных споров и адресовал лицам, причастным к религиозному конфликту, литературно оформленную в виде «Притчи» аргументацию. Характер формулировок позволяет считать «Притчу о Слепце и Хромце» актуальным, в условиях церков-

ного кризиса, посланием, которое должно было убедить (или переубедить) стоявших на разных позициях адресатов в правоте авторской точки зрения.

Охарактеризуем вкратце идейно-религиозную обстановку, вызвавшую появление «Притчи о Слепце и Хромце». 60-е годы XII столетия были ознаменованы церковными неустроениями, которыми сопровождался конфликт Киева и нового возвышавшегося общерусского центра – Владимира. Конфликт во многом был спровоцирован попыткой Андрея Боголюбского ввести на подвластных ему землях автокефалию. Автокефальным митрополитом ок. 1164 г. стал популярный в массах выдвиженец князя Федорец, который был возведен на кафедру в нарушение канонов и вопреки существовавшей тогда практике назначения на высшие церковные должности. В Византии, а также духовными и светскими властями Киева, данный шаг был расценен как грубое попрание канонов и самозванство. Попытка набравшего мощь Владимирского княжества выйти из-под контроля греческого патриарха и киевского митрополита сопровождалась введением новых русских культов: Богородичного и культа Спаса Покровителя. Данные древнерусские культы имели апотропеическую основу и заключали в себе близкие двоеверному мировосприятию черты. Богородица наделялась свойствами могущественной охранительницы всего княжества и беременных женщин, что функционально сближало вновь введенный культ с архаическим культом Великой богини Матери-Сырой-Земли. Именно с пережиточным влиянием этого культа, принявшего новое обличье, но в соответствии с вековыми традициями, связывалось покровительство могущественного женского божества. С перенесенными на Богородицу функциями прежней могущественной покровительницы соотносились надежды на участие небесной помощницы в плодородии животных и полей, а также в рождении и судьбах людей. Ведь совершенно не случайно среди обвинений в адрес самозванного иерарха содержался пункт о хуле на Богородицу⁶, а сама дерзость начинаний поставлена в связь с неверием в воскрешение и посмертный Суд (по второму пункту Кирилл высказывается более определенно, чем Константинопольский патриарх Лука Хрисоверг, напоминавший Андрею о необходимости «с дерзновением стати предъ судищемъ страшнымъ»)⁷. Хула на

Богородицу имела и другую сторону – сомнения в божественности Христа, чему специальное внимание уделили и автор полемическо-обличительной «Притчи», и Лука Хрисоверг⁸.

По совокупности свидетельств о культовых мероприятиях во Владимирском княжестве можно заключить, что князь Андрей и его ставленник на высшую церковную должность сделали попытку создать собственную национальную церковь. Церковные нововведения выливались в русифицированную версию православия, основанную на симбиозе с пережитками язычества. Трактовка веры в претендовавшем на независимость княжестве существенно отступала от ортодоксально византийской⁹. Сложившаяся во Владимире идейно-религиозная ситуация была нацелена на решение весьма актуальной для страны проблемы: может ли независимое государство иметь собственную и независимую от сторонних политических и духовных сил Церковь. Одновременно обострялось соперничество старого и нового церковных центров – Киева и Владимира, а вместе с этим прежний удельный епископ выходил из повиновения митрополиту и сам стремился утвердиться в качестве первоиерарха Руси. Подобную ситуацию и зафиксировало самозванство Федорца.

Ситуация не воспринималась однозначно ни в древности, ни многие столетия спустя, когда дело касалось оценки церковных реформ Андрея и Федорца. Нельзя не признать, что в действиях владимирского князя присутствовали весьма весомые мотивы политической целесообразности, которые оправдывали поведение Андрея Боголюбского. Здесь нельзя не учитывать, что на Руси обозначилась определенная традиция автокефалии, идущая от Илариона и ближайшего современника Туровского епископа – Климента Смолятича. Эта традиция не укладывалась в строгие рамки ортодоксии и не соответствовала требованиям, которые Византия предъявляла к зависимым от нее митрополиям. Кирилл Туровский, конечно же, не принадлежал к национальной церковной партии, добивавшейся церковной независимости. Он выступил с защитой законных прав Киевского митрополита с позиций единства всей православной Церкви. В своих суждениях он строго придерживался канонических установлений, поэтому многие современные исследователи вполне заслуженно считают Кирилла Туровского последовательным выразителем церковной ортодоксии.

Говоря о твердости Кирилла Туровского в следовании догматике вероучения, нельзя не отметить, что создатель «Притчи» применял в своем творчестве достаточно оригинальные приемы построения текста, отличные от широко распространенной в церковно-учительной и полемической литературе методы. В частности, в сюжетную основу «Притчи», обличавшей неприемлемые для ортодоксальной церкви начинания по установлению автокефалии, взяты славянская переработка талмудической «Беседы императора Антонина с раввином» и евангельский мотив обкрадывания виноградарями своего господина (Мф. 21, 33–41). В тексте говорится о том, как некий Господин («домовитый человек») насадил виноградник и приставил к его воротам сторожить Хромца и Слепца. Привлекаемые благоуханием, стражи придумали, как обмануть Господина и насытиться плодами, несмотря на запрет входить внутрь сада. Хромец оседлал Слепца, что позволило им вдвоем обокрасть виноградник. Уличенные в преступлении, соучастники пытались переложить вину друг на друга, но были наказаны изгнанием, подобно тому, как Адам был изгнан из рая за преступление заповеди¹⁰. Попытки Слепца и Хромца оправдаться перед Господином и переложить ответственность друг на друга напоминают аналогичные препинания души и тела в «Диоптре» Филиппа Пустынника. Эта параллель представляет интерес с учетом символично-аллегорических значений главных персонажей произведения.

По ходу повествования автором даны расшифровки иносказаний, которые раскрывают символическую многозначность ключевых образов и каждого из персонажей «Притчи», что выводит сразу на несколько взаимосвязанных смысловых пластов текста. С одной стороны, «домовитый человек» отождествляется с Богом-творцом, виноградник – с раем, пища – со словом Божьим, питающим всякую тварь, а ограда с Божьим законом¹¹. В авторской трактовке этих аллегорий читателю последовательно вслед за исходной расшифровкой иносказаний раскрываются и иные, олицетворяемые в тех же образах, смыслы «Притчи».

Первый аллегорический план повествования, на фоне которого разворачивается посюсторонняя вселенская панорама, можно назвать трансцендентным. Характерно, что ни Слепец, ни Хромец в этом знаковом ряду не фигурируют. Но зато здесь приводятся

сведения о мироустройстве и суждения о статусе земного и божественного в событии боговоплощения. В интерпретации автора сформулирована оригинальная концепция, различающая пространства рая и эдема, в соответствии с чем охранявшиеся Слепцом и Хромцом врата уподоблены входу в святое и изолированное от недостойных пространство рая, тогда как эдем трактуется как земное райское преддверие, пространство первотворения и место обитания прародителей¹². Одновременно в дуальной перспективе миропорядка алтарь символизирует непознаваемую Божью сущность, а вход в него («незапертые ворота») – открытое разуму познание Бога¹³.

Параллельно с символикой трансцендентного плана раскрываются земные значения тех же знаковых образов и персонажей. Господин по-прежнему олицетворяет Творца, а оплот виноградника – закон Божий («предел, который не передвинут»). При этом сам виноградник уже прообразует землю, дольний мир, населенный людьми. Хромец трактуется как аллегория человеческого тела, а Слепец – аллегория души человеческой¹⁴. На фоне неизменных трансцендентных символов полисемантическими значениями наделяются только реалии дольного мира, что с онтологической точки зрения соответствует дуальным креационистски-монотеистическим воззрениям на творение как на сферу, подверженную изменениям. Соответственно виноградник одновременно характеризуется как подобное раю место святое, как алтарь церковный.

Полисимволизм земных реалий расширяется за счет введения актуально политических смыслов. С одной стороны, охрана врат виноградника трактуется как получение человеком в его распоряжение земли, где он должен жить по закону, а с другой – в то же время говорится о том, что Слепец и Хромец поставлены были стеречь алтарь церковный от посягательств еретиков. Однако врученное им на сохранение не уберегли и, заботясь лишь о мирских чинах, о теле, а не о душах своих, обокрали доверенное им богатство и тем осквернили алтарь, нарушив данные Господином (Богом) заповеди. Таким образом, Кирилл Туровский определяет роль Священства и Царства, назначение которых, по его мнению, – охранять вход, т. е. находиться между церковью (эдемом) и алтарем (раем).

Следующий уровень конкретизации мог бы завершиться указанием вполне конкретных имен. Но и здесь автор, верный избранной методе, продолжает изъясняться намеками, подоплека которых уже предельно ясна. В контексте рассказа об окраденном рае Кирилл обличает некоего церковника, который «захватил сан не по-божьи». Он «недостойный священства и утаивший грех свой, пренебрег Божьим заветом, но ради высокого сана и славы земной взошел на епископский стол»¹⁵. Аллегорические суждения здесь дополнены прямым обвинением того, кто дерзнул войти в алтарь, осквернив святое место, и современники Кирилла, конечно же, хорошо понимали, о чем идет речь. Занятие высокого церковного чина не по правилам он расценивает как «несовершенный дар» святительства. Это значит, что захват сана исключает действие Св. Духа при посвящении, а автокефальный владыка не должен восприниматься иначе как самозванец. Далее группируются библейские прецеденты нарушения закона иерейства, чтобы историческими примерами показать неизбежность и справедливость низвержения незаконных священнослужителей: библейский сюжет о Коре с сыновьями, которые восстали на Моисея; случай с сыновьями жреца Илии, нарушившими порядок посвящения в иереи. Всё вместе, по мысли автора, должно образумить «безрассуднейших из сановников» (т. е. светские и духовные власти) и внушить им мысль, что если не они, то сам Господь «извергнет неправедных от власти, отгонит нечестивых от жертвенника»¹⁶.

Дерзкий поступок самозванца уподобляется «Адамову высокоумию», за которое праотец был осужден на смерть. Соответственно лжеучитель должен быть изгнан из церкви так же, как Адам был изгнан из рая¹⁷. Этой и другими библейскими параллелями Кирилл утверждает веру в неизбежность наказания для преступившего заповеди церковнослужителя. При этом он подчеркивает, что никакой сан не избавит оставшегося без покаяния от мучений. На общем фоне нападок на Слепца-святителя фигура Хромца-властителя обычно находится в тени. Но в данном случае угроза адресуется также и Хромцу-Андрею, предупреждая сановного властителя об ответственности за небогоугодные деяния. Из контекста следует, что осознание проступка должно привести князя на путь церковного покаяния. Таким виделся Кириллу выход из кризисной ситуации 60-х гг. XII столетия.

За рассуждениями о плотской и духовной сущностях в природе человека кроются представления о взаимодействии светских и церковных властей. Хромец, символизируя тело, одновременно является аллегорическим обозначением представителя светской власти в лице Андрея Боголюбского. Слепец же, олицетворяющий душу, одновременно в произведении является символом духовной власти, соотносимой с фигурой Федорца. Суждения Кирилла в основе своей отражают понимание действия властных механизмов по аналогии с некой антропоморфной моделью, символизирующей устройство общества и его важнейших институтов. Функции княжеского управления соотносились со сферой плоти, тогда как роль церкви и духовенства сравнивалась с действиями души в символической системе антропоморфных уподоблений. В такой необычной аллегорической форме Кирилл постулировал принцип разделения властных функций и исходил при этом из необходимости теснейшего взаимодействия Священства и Царства, которые ни в онтологическом символическом смысле, ни в реалиях жизненных ситуаций не являются абсолютно самодостаточными. Таким образом, Кирилл Туровский недвусмысленно сформулировал мысль о том, что нарушение необходимого для поддержания жизнеспособности общества взаимодействия его базовых опор приводит к неустроениям. Примером таких неустроений для него и является ситуация во Владимирском княжестве. Получается, что за авторскими суждениями стоят представления об идеальной модели общественного устройства, в которой позиции церкви определяются как весомо-значимые. Хотя Священство и не ставится выше Царства, последнее без освящения со стороны церкви нежизнеспособно, подобно тому как мертвенна и безжизненна плоть без оживляющего ее действия души.

Итак, символика иносказаний вполне прозрачна, а адресат критики также не вызывает сомнений. Узнается самозванец Федорец, получивший высокий сан не по праву, и его могущественный покровитель князь Андрей Боголюбский. Добиться желаемого они друг без друга не могут («сел Хромец на Слепца»). Инициатором, согласно «Притче», выступает Слепец, именно он побуждает хромого властителя окрасть благоухающий виноградник. Из этого следует, что главным виновником церковной смуты Кирилл считал Федорца, хотя оба они несут персональную ответственность

за нарушение Божиих заповедей и заслужили того, чтобы одного (Хромца) отбросили от врат виноградника (алтаря), а другого (Слепца) изгнали из сторожей (т. е. обеспечили невмешательство в дела церковные). Наказание все же неравнозначное. Князь только осуждается, ему определяются рамки поведения, и при этом автор всего лишь вызывает к восстановлению благоразумия Андрея. Федорец же безоговорочно осуждается на изгнание без права прощения за то, что без «разрешения вошел в освященное место».

Все же отношение Кирилла Туровского к еретiku более мягкое, чем у киевского митрополита. Последний, как известно, подверг Федорца мучительной, и вдобавок кровавой, казни. Кирилл же, вероятно предвидя такой исход, надеется на искреннее покаяние заблудшего. Он, по примеру милосердного Господа, «не желает смерти грешника, но повелевает исправиться и в жизни пребыть»¹⁸. Он исходит из того, что «нет греха, который преодолел бы Божьи милости». Надежды, впрочем, шаткие, поскольку тут же упоминаются саддукейские сомнения обвиняемого относительно догмата воскрешения¹⁹. По логике произведения именно это может помешать искреннему раскаянию заблудшего ересиарха. Поэтому совершенно не случайно в качестве отдельного сюжета «Притчи» развивается тема Суда и воздаяния. Она расписывается так подробно, будто имеет непосредственное отношение к ереси. В свете двоеверных рецидивов во Владимиро-Суздальской земле это вовсе не исключается.

С саддукейством, как известно, в христианскую эпоху соотносилось неверие в бессмертие души и воскрешение мертвых. Эти представления самым тесным образом были связаны с отрицанием христианских представлений об инобытии и неизбежности посмертного Суда и воздаяния. Именно такого рода воззрениями можно объяснить сформулированный в произведении призыв уверовать в воскрешение. На этом фоне неоднократное возвращение к теме покаяния, совмещенное с установкой на посмертный суд и воздаяние, выглядит как сквозной антисаддукейский мотив. На неверие в воскрешение мертвых указывает и подборка цитат из апостола Павла, заостряющая внимание на данной проблеме.

Согласно Кириллу Туровскому, обращение к покаянию будет иметь последствия для грешника в далекой эсхатологической перспективе. В его понимании преобразование мертвых и всего мира

ожидается «в Судный день», когда осуществится повторное соединение плоти с душами, а верховный Судия каждому воздаст по его делам²⁰. В «Притче» аллегорический спор души и плоти перед лицом Господина и последовавшее за ним наказание Хромца и Слепца – это лишь прообраз будущего Суда, полемический прием, подчеркивающий неизбежность воздаяния за содеянное. Одновременно Туровский епископ категорическим образом отрицает саму возможность наказания грешника при жизни: «...до второго пришествия Христа нет ни суда, ни мучения никакого человеческой душе, верующей и неверующей»²¹. Иначе говоря, мыслитель не приемлет не только малую эсхатологию, основанную на апокрифических повествованиях о мытарствах души, но также и широко распространенные в средневековую эпоху представления о «Божьем батог», карающем грешников прижизненно (так называемая концепция «казней Божиих»). Характерно, что именно в этом полемическом контексте произведения его автор урезонирует тех, кто намередвался воздать «неверующим» по заслугам в этом мире.

Далеко не все современники Кирилла Туровского придерживались тех же воззрений. Летописный рассказ о суровой расправе над Федорцом отражает иную, нежели у Кирилла Туровского, точку зрения: «...судъ бо безъ млти не створшемъ млти. Другое же слово молвить. аще кто незаконнѣ мученъ бѣде не вѣнчается. грѣшныи бо и сдѣ по грѣху мучитса. (выделено нами. – В.М.) а на судѣ Бий всудиса в мукѣ. такоже и се (о Федорце. – В.М.) бес покаанья пребы . и до послѣднаго издыханья. оуподобивъса злымъ еретикомъ не кающимъса. и погуби дшю свою и тело» (...ибо «суд без милости не сотворившему милости»). В другом же слове говорится: «Если кто за беззакония замучен будет, не получит венца мученика; ведь грешный здесь по греху мучается, а на Суде Божьем будет осужден на конечную муку». Так и этот (Федорец) уподобился злым еретикам и до последнего своего издыхания не покался и тем погубил как душу свою, так и тело»²².

Сопоставляя обе аргументации, можно сделать вывод, что в среде древнерусского духовенства, боровшегося за чистоту правоверия, не было единства по вопросу о мерах воздействия на еретика, соответственно не было единства и относительно решения его участи. Характер приговора отступнику, с которым бы мог со-

гласиться Кирилл Туровский, отличен от того, что был вынесен верховными духовными властями в Киеве. Митрополит, судя по всему, изначально был готов пойти на кровавую расправу с самозванцем, и об этом, видимо, было известно в Турове. Но кровавая казнь еретика, осуществленная церковными властями, уже сама по себе являлась грубым нарушением канона. Видимо, от этого и предостерегает свое киевское начальство Туровский епископ. Не называя в данном случае адресата, Кирилл в гибкой и многозначной форме «Притчи» наряду с прямым обличением вероотступников из нового стольного города Владимира одновременно полемизировал с самим митрополитом, а в его лице и со всеми сторонниками жестких мер. Сопоставляя точку зрения Кирилла с летописной оценкой событий, можно убедиться, что единодушия в выборе путей выхода из внутрицерковной распри не было. Автохтонным инициативам Андрея и Федорца противостояли по крайней мере две партии, ориентировавшиеся на разные формы борьбы с ересью.

Расхождения в выборе методов искоренения ереси у разных представителей отечественной средневековой церкви зависели от того, какой концепции возмездия за грехи они придерживались. Кирилл Туровский не был сторонником скорой, и тем более суровой, расправы. Он полагал, что более важное значение имеет спасение души, поэтому прилагал усилия к убеждению отступников, которым и адресовал свою «Притчу». Мягкой позиции Туровского епископа не мешало даже то, что самозванный владыка не мог надеяться на спасение, поскольку не верил в посмертное воздаяние и не желал покаяться. В такой ситуации можно было уповать только на конечную инстанцию – Бога, о чем и идет речь в «Притче». Исходя из таких установок, мыслитель полагал, что человек не может узурпировать функции Верховного Судии. В правоте своих взглядов Кириллу надо было убеждать кого-то из представителей высшей церковной власти, склонных к инквизиторскому воздействию на заблудших еретиков. На то, что дискуссии и споры велись, со всей определенностью указывает оговорка в тексте: «Если же кто с пристрастием слушает, тот не ищет, чтобы на пользу ему отыскать, но обдумывает, в чем бы нас обвинить и за что укорить»²³. Такая ремарка, конечно же, не могла быть адресована ни еретiku Федорцу, ни его высокопоставленному покровителю. Спорить Кирилл Туровский мог только с равными себе иерархами.

Соответственно полемичность, как и аллегоричность текста, оказалась многоплановой и имеет своим адресатом как вероотступников, так и их оппонентов, с которыми приходилось дискутировать о методах ведения борьбы с ересью.

Видимо, дилемма выбора между убеждением и силовым путем утверждения веры остро стояла перед идеологами древнерусской церкви. На этом поле идейной брани одни боролись за чистоту веры, а другие за души соотечественников. Озабоченность Кирилла данной проблемой просматривается и в «Повести о белоризце», которая так же, как и «Притча о Слепце и Хромце», развивала тему покаяния. Там со всей категоричностью говорится, что Христос «к покаянию силой» не влечет, но разными способами вразумляет слабых в вере²⁴. Заострение внимания на теме свидетельствует, что Кирилл Туровский считал данную проблему насущной и злободневной. За разными решениями проблемы стоит и разное понимание путей христианизации общества: либо самыми суровыми средствами подавлять инакомыслие и упрочивать позиции церкви «мечом», либо укреплять влияние веры в сознании общества гуманными средствами пропаганды и убеждения. Ярким примером попытки воздействия на оппонентов гуманным методом и была «Притча о душе и теле». Кирилл Туровский полемизировал одновременно и с отступниками от правой веры, и с утверждавшими правую веру силой репрессий иерархами, последовательно выступая с позиций истинного и последовательного поборника христианского человеколюбия.

Как и другие произведения Кирилла Туровского, «Притча о душе и теле» представляет собой апологию аскетизма, в которой реализовывались идейные установки дуальной онтологии. Дуальное разграничение сущностных характеристик человека отразилось непосредственно в названии сочинения, в котором последовательно проводится мысль о превосходстве духовного над телесным. Таким образом, на антропологическом уровне в тематике произведения воспроизводятся базовые для православия воззрения об онтологической полярности идеального и материального начал бытия, находящиеся в разъединенно-соединенном взаимодействии, при абсолютном примате первого над вторым как результатом Божественного творения. В соответствии с этой мировоззренческой установкой, через все произведение красной нитью

проходит осуждение тех, кто только о теле заботится и проявляет безразличие к своей душе²⁵. Касается это не только отступников правоверия – это общий принцип, который мыслитель считает краеугольным для того, кто прочно стоит на позициях православного мировоззрения. Те же самые требования автор применяет и к себе, поскольку победу над плотскими соблазнами считает необходимым условием творчества: «Ибо как и по ногам повязанной птице невозможно в воздушную взмыть высоту, так и мне, в телесных погрязшем желаниях, нельзя о духовном беседовать...»²⁶.

В соответствии с этой исходной установкой Кириллом формулируются все составляющие аскетического идеала земной жизни: необходимость заботы о душе и пагубность плотских пристрастий, пренебрежение к благам земной жизни, и прежде всего к богатству. Он считает, что приближение к идеалу в мыслях и деяниях определяется исполнением заповедей. Поэтому он исходит из того, что проникновение в смысл Св. Писания «делает душу целомудренной ... и на небеса к Божьим заветам мысль устремляет, и к духовным трудам тело укрепляет, и пренебрежение к этой земной жизни, и к богатству, и славе дает, и все житейского мира печали отводит»²⁷. К духовному совершенствованию, по убеждению Кирилла, ведут различные способы покаяния: «...слезы, пост, чистая молитва, милостыни, смирение, воздыхание и прочее»²⁸. За этим стоит, прежде всего, набор практик монашествующих. Однако его призыв к духовному самосовершенствованию адресован более широкой аудитории: «...покайся в злобе, в зависти, в обмане, в убийстве, во лжи, смирись, постись, бодрствуй, лежи на земле»²⁹. Здесь сугубо мирские прегрешения предполагается лечить характерными для монахов аскетическими средствами. Другими словами, требования аскезы как наиболее верного пути спасения распространяются и на иноков, и на мирян. В «Притче» содержится призыв достойно жить здесь ради будущей вечной жизни, которая «конца не имеет, прочна и недвижима». Трагизм дуально разорванного бытия разрешается в инобытийном плане – после смерти, но именно в аскетической жизни Кирилл видит залог воссоединения с трансцендентным Первоначалом³⁰. Победа над властью плоти при жизни поднимает человека над окружающей его действительностью, прообразуя вечное торжество духовной радости ожидаемого райского блаженства.

Даже критика антропоморфизма в произведении ведется с позиций характерной для аскетизма абсолютизации идеального начала бытия. Это отразилось на христологических высказываниях автора: «Если же и зовется Христос человеком, то не по виду, а иносказательно»³¹. Столь неожиданные формулировки из уст последовательного поборника строгой ортодоксии могут вызвать недоумение. Подобные трактовки Христа как олицетворения чисто духовной сущности характерны для крайне дуалистических религиозных течений, например для богомилства. Напрашивается аналогия и с высказываниями Аполлинария Лаодикийского (род. ок. 305–310 гг.), который считал, что если бы Господь имел естество человека, то должен был иметь человеческие помыслы и склонность к греху. Поэтому ум Христа не может быть иным кроме как божественным, соответственно и воплощенный Сын в большей мере должен восприниматься как Бог. Такие взгляды вызывали осуждения Епифания Кипрского и Василия Великого, а на Римском соборе 382 г. Аполлинарий был осужден как еретик. На этом фоне высказывание Кирилла о Христе воспринимается некоторыми учеными как ересь³². Но приходится учитывать полемическую направленность текста. В столь необычной форме постулат явно заострен против несторианских заблуждений, выражавшихся как раз в отрицании божественной сущности Христа. В общем полемическом контексте произведения высказывания Кирилла направлены против тех, кто считал Христа человеком, при этом и форма высказываний строится по логике «от противного». Данный полемический посыл представляется весьма симптоматичным, ибо в двоеверной среде владимирцев и суздальцев при Федорце Богородица воспринималась как человекородица, что с формальной точки зрения вполне подпадает под определение несторианства.

Следует также учитывать аллегорический характер рассматриваемого текста, ведь данный микросюжет стоит в ряду других аллегорических микросюжетов. Автор прямо предлагает понимать его высказывание иносказательно и тут же с характеристики Христа переключается на определение человека, заявляя, что «никакого подобия Божьего не может иметь человек»³³. Конечно, этот постулат также можно распространить и на Богочеловека. Но сам автор прямо выступает против еретиков, которые представляли Бога подобным человеку. Из разъяснения видно, что в первую оче-

редь он выступает против антропоморфитов, которые «прикладывают к бесплотному телу», тогда как божество «не описывается и пределов свойств не имеет»³⁴. Но те же характеристики могли быть применены и к несторианству, рецидивы которого на двоeverной основе были актуальны в то время. Вряд ли возникшие на русской почве отклонения от ортодоксии можно было подвести под строгие определения. Вероотступничество определялось идеологами древнерусской церкви по аналогии с осужденными Соборами ересями, соответственно и речь может идти не о прямом соотношении, а о схожести.

Нельзя не отметить, что прозвучавшая в «Притче» критика антропоморфизма с позиций аскетизма созвучна воззрениям религиозных мыслителей, стоявших на позициях христианизированного неоплатонизма (например, высказываниям Псевдо-Дионисия Ареопагита). Развиваемый Кириллом метод символического аллегоризма находится в русле неоплатонической манеры приближения к сокровенным смыслам через символические знаки посюстороннего. Если учесть к тому же, что подобные тенденции развивались на почве строгого аскетизма и сопоставимой с исихазмом уединенной сосредоточенности, то Кирилла Туровского можно рассматривать как предшественника древнерусских анахоретов-отшельников, сосредоточенных на умной молитве и вдохновлявшихся в уединении чтением еще неизвестных в XII в. русскому грамотнику трактатов Псевдо-Дионисия, Максима Исповедника. Но те же установки несли с собой мистико-аскетическая литература и жития отшельников Египта и Палестины.

Если абстрагироваться от предлагаемой автором аллегорической трактовки Сыновства, то в прямом смысле высказывания о Боге обнаруживают явный уклон от тринитарности в сторону строгого монотеизма. Но наряду с ними в «Притче» и других произведениях, особенно в торжественных словах, приуроченных к главным христианским праздникам, употребляются не воспринимающиеся одиозно тринитарные формулировки и христологические характеристики. Следовательно, сюжет, как и подает его читателю сам автор, следует понимать не буквально, а в ключе важнейших для всего произведения символических смыслов. И один из таких смыслов напрямую соотносится с аскетическим акцентом суждений. В переосмыслении человеческой природы Христа, в смеще-

нии акцентов на его божественную ипостась отразилось присущее автору стремление устранить всякую возможность мысли о несовершенстве главного сакрального объекта поклонения.

Обозначенный в произведении высокий духовный идеал, с параллельной установкой на развоплощение как средство приближения к этому идеалу, несет на себе печать ярко выраженных аскетических предпочтений автора. Соответственно и христологические высказывания приходится воспринимать не только в доктринальном значении, а в общем контексте важных для автора идейных акцентов. Способ акцентировки, конечно, нельзя не признать смелым. Ведь надо обладать стойкими аллегорическими навыками восприятия образно-символических суждений, чтобы не поддаться соблазну буквального прочтения, выводящего на совершенно иные и чуждые автору смыслы. Впрочем, еще одно высказывание о Христе несет черты доктринальной неопределенности: «Господь Иисус Христос в славе Бога Отца – един». Указание на двуприродность опять отсутствует.

Некоторые высказывания Кирилла Туровского, на первый взгляд, отступают от провозглашенных им же дуальных мировоззренческих установок и звучат как апология пантеизма. Например, он утверждает, что «везде дома Божьи, и не только в твари, но и в людях»³⁵. Такое утверждение кажется неуместным в устах человека, который крайне низко ценит материальную сферу бытия. Но дальнейший ход мысли все проясняет: речь идет не о сотворенной части мироздания, а о боговоплощении. Соответственно данный тезис имеет абсолютное значение только применительно к Христу, который вознес плоть «от земли до небес»³⁶. Определенный акцент на развоплощении обоженной плоти здесь присутствует, и его, скорее всего, следует понимать в духе ценностных аскетических установок мыслителя.

Кирилл Туровский затрагивает в своих произведениях весьма важную в религиозно-философском отношении проблему познания. В системе аллегорических значений Господин является владельцем созданий, а это означает, что познанию доступно то, что Бог открыл. С точки зрения дуальной онтологии, которой следовал мыслитель, могут быть познаны только реалии сотворенного мира. Согласно «Притче», познанию человеческому в виде «оплота» Закона поставлен «предел», «которого не прейдут и не предви-

нут»³⁷. Из этого следует, что Бог для Кирилла Туровского – сущность непознаваемая, но в этом своем качестве Он «оставил вход, то есть знание разуму»³⁸. В таких символических определениях задаются границы познания, в соответствии с которыми разуму человеческому открыты «не свойство, но величие, и сила, и слава, и благодать» Творца³⁹. С учетом четко выраженных дуальных представлений о бытии, разделяющие эдем и рай «незапертые ворота» трактуются как чудесный порядок творения («чудесных Божьих созданий порядок»)⁴⁰, по которому можно познать Бога. Таким образом, в сюжет вносится довольно типичная для христианства гносеологическая установка, выражающаяся формулой: по творению – познай Творца («Через создание же, – сказал, – Творца познай»)⁴¹. Такой подход к познанию бытия можно квалифицировать как теологический рационализм, не свойственный большинству других апологетов аскетической мысли. Конечно, это рационализм весьма и весьма ограниченный, поскольку сущность трансцендентного для познающего ума остается непостижимой.

Особая роль отводится Кириллом книжному знанию⁴², которое трактуется им как сокровище мудрости и путь к вечной жизни. Он исходит из того, что нужно прислушаться к сказанному Господом и жить в соответствии с заповедями. Отправная точка суждений – необходимость познания смысла Св. Писания. Эти книги открывают путь к вечной жизни, следовательно, необходимо познать речи Господа («Божьим насытись словом, вечной жизни несказанного блаженства достичь»)⁴³. Ибо жив человек не хлебом, «но словом Божиим»⁴⁴. По убеждению автора, знающий «сокровище священных книг, а также пророческих, и псаломских, и апостольских, и самого Спасителя Христа сохранных речей, ум истинный, размышляющий» должен делиться книжной мудростью, раздавать сокровища ради спасения других⁴⁵. «Размышляющий ум» заботится не только о себе, он должен думать еще и о спасении других. В аллегорическом ключе эта мысль иллюстрируется притчей о серебре некоего «мужа домовитого», который не зарывает богатство своего господина, а пускает его в оборот и удваивает богатство, трактуемое в произведении как «спасенные души человеческие»⁴⁶. В основу притчи положен евангельский сюжет Мф. 25, 14–30; Лк. 19, 12–27.

В «Притче о душе и теле» подчеркивается деятельный характер мудрого знания. Мудрость в этом произведении приравнена добродетели, которая, в свою очередь, зависит от двух центров – сердца и ума. Усвоение Св. Писания «душу делает целомудренной и на смирение направляет ум и сердце»⁴⁷. Традиционно в Средневековье с умом связывалось волевое начало души, управлявшее помыслами, тогда как сердце считалось органом страстей (эмоций). Согласно Кириллу Туровскому, добродетель достигается через смирение сердца и ума, т. е. путем дисциплинирования настроений и помыслов в соответствии с заповедями. На этом пути душа устремляется к Богу и сообразно с духовными устремлениями укрепляет тело. За овладением знанием, которое запечатлено в Св. Писании, должна последовать мудрая жизнь в соответствии с познанными заповедями. Получается, что добродетель – это единство знания и действия, когда искренние высокие помыслы на основе знания выражаются в угодных Богу делах. Претворяясь в конкретных делах, добродетель благодаря мудрым подвижникам обретает свое бытие в явленности миру, а божественное слово воплощается в действие.

Таким образом, гносеологические суждения сопрягаются с центральной для автора аскетической тематикой и это позволяет найти новые аргументы, чтобы подчеркнуть необходимость возвышения над земным ради небесного. Аналогичную формулировку об устремлении волевого начала души в страстном желании Бога, совмещенную с призывом облечься добродетелью и забыть обо всем ином, находим у митрополита Никифора⁴⁸. Никифор, как известно, руководствовался христианизированной переработкой платонического учения о трехчастной душе, выделяя в ней словесное, яростное и желанное начала⁴⁹. Разумная часть, по Платону, связывалась с умом, тогда как страстная – с сердцем, а вожденная локализовалась в пупе и печени⁵⁰. Никифор, в отличие от Платона, не связывает желанное с вождением. Он говорит только о желании Бога, следовательно, остальные желания отсечены разумом и волей. По сути, о той же устремленности к Богу и победе над телесными устремлениями говорит и Кирилл. Можно полагать, что он также исходил из христианизированных платонических представлений о трехчастности души, получивших в его переработке аскетическую, как и у Никифора, интер-

претацию. Согласно «Притче о душе и теле», мудрым и добродетельным может быть только тот, кто победил вожделения плотской чувственности, то есть монах, аскет.

Подытоживая сказанное, можно констатировать, что Кирилл Туровский, используя традиционные сюжеты средневековой письменности, придал им новое звучание. В результате из-под его пера выходили не начетнические тексты, а вполне оригинальные авторские сочинения. Ярким образцом такого текста и является «Притча о душе и теле», в которой традиционная система православных понятий облекалась в индивидуальную сюжетно-повествовательную форму. В числе риторических приемов использовалась многократная проработка центральной для сочинения темы различными словесными средствами. Налицо отход от буквализма к аллегорическим толкованиям Св. Писания, которые значительно расширяли возможности применения разума в делах веры. Именно авторские трактовки демонстрировали развитие мысли в оригинальном направлении.

Изящные притчи и аллегории Кирилла Туровского – это подлинные шедевры древнерусской мысли, в которых синкретично переплетены богословские, религиозно-философские и политические смыслы. Каждый из этих пластов был ответом на актуальные запросы тогдашней религиозно-политической ситуации. В достаточно свободной от церковно-литературных стереотипов манере Кирилл направляет развитие своей мысли в строгом соответствии с многовековыми традициями христианства, а точнее, – с его теолого-рационалистическим направлением. Приточный (от «притчи», «приточник». – *В.М.*) метод автора – это пример творческого синтеза, основанного на глубокой индивидуальной преработке традиционных церковных тем.

Несмотря на присущие Кириллу Туровскому рационалистические тенденции, его вполне можно считать продолжателем монашеско-аскетической традиции древнерусского православия, у истоков которой стояли Феодосий Печерский и Нестор. Однако он вывел монашеско-аскетическую традицию на новый уровень, значительно повысив уровень ее философичности. Мысли Туровского выглядят более «теоретично», чем близкие по идейному звучанию высказывания других мыслителей аскетического направления. Однако у Кирилла «теоретичность» весьма условна,

поскольку она присутствует внутри совершенно не теоретического и с формальной точки зрения не философского текста. Все же, на фоне других монашеско-аскетических сочинений, в текстах Кирилла религиозно-философские смыслы формулируются более определенно. Он широко использует аллегоризм как теолого-рационалистический метод исследования вероучительных истин.

Нет основания считать Кирилла Туровского представителем чисто теоретической формы философствования. Рационализированное и философизированное художественное творчество Кирилла, ориентировавшего своего читателя на то, чтобы убеждения воплощались в конкретных поступках, подходит под определение практической философии.

Примечания

- ¹ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 217–221. В основном своем объеме наследие Кирилла Туровского издано, причем многие произведения издавались неоднократно, как на языке оригинала, так и в переводах (см.: *Срезневский И.И.* Новые списки поучений Кирилла Туровского // Исторические чтения о языке и словесности за 1854 и 1855 гг. СПб., 1855. С. 137–153; *Макарий*. Св. Кирилл, епископ Туровский как писатель // Исторические чтения о языке и словесности в заседаниях II Отделения Императорской Академии наук за 1856 и 1857 гг. СПб., 1857. С. 119–174; *Евгений*. Творения отца нашего Кирилла епископа Туровского. Киев, 1880; *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 5. М.; Л., 1947. С. 159–194; Там же. Т. 11. М.; Л., 1955. С. 342–366; Там же. Т. 12. М.; Л., 1956. С. 340–361; Там же. Т. 13. М.; Л., 1957; Там же. Т. 15. М.; Л., 1958. С. 331–348; Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 190–213; *Кирилл Туровский*. Слово о слепце и о зависти иудейской; Слово на Собор 318 святых Отцов // *Пустарнаков В.Ф.* Философская мысль Древней Руси. М.: Круг, 2005. С. 305–332).
- ² *Колесов В.В.* Из «Притч» и «Слов» Кирилла Туровского // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 661.
- ³ Притча о душе и теле // Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 200.
- ⁴ Там же. С. 199.
- ⁵ *Колесов В. В.* Из «Притч» и «Слов» Кирилла Туровского. С. 662.
- ⁶ Полное собрание русских летописей. Т. 1. М., 1962. С. 356; Владимирский летописец // Полное собрание русских летописей. Т. 30. М., 1965. С. 70. Характерно, что церковные власти Константинополя, в специальном послании на имя Андрея Боголюбского по поводу его нововведений, много внимания уделили доказательству чистоты и непорочности Богородицы (см.: Русская историческая библиотека. Т. VI. СПб., 1908. Стлб. 69–70).

- 7 Русская историческая библиотека. Стлб. 72; ср.: Притча о душе и теле. С. 198.
- 8 Русская историческая библиотека. Стлб. 74; ср.: Притча о душе и теле. С. 195.
- 9 См.: Мильков В.В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе XII столетия // *Общественная мысль: исследования и публикации*. Вып. 1. М., 1989. С. 5–27.
- 10 Притча о душе и теле. С. 194–202.
- 11 Там же. С. 195.
- 12 Там же. С. 196. Древо жизни не имеет отношения к раю – это аллегория спасения через покаяние (Там же. С. 199).
- 13 Там же. С. 195.
- 14 Там же. С. 196, 202.
- 15 Там же. С. 198.
- 16 Там же. С. 199.
- 17 Там же. С. 198.
- 18 Там же.
- 19 Там же. С. 200.
- 20 Там же.
- 21 Там же. С. 201.
- 22 Полное собрание русских летописей. Т. 1. Стлб. 356.
- 23 Притча о душе и теле. С. 196.
- 24 Повесть о белоризце человеке и о монашестве // Златоустрий. С. 205.
- 25 Притча о душе и теле. С. 197, 198, 202.
- 26 Там же. С. 197.
- 27 Там же. С. 193.
- 28 Там же. С. 199.
- 29 Там же.
- 30 Поэтому такое большое внимание Кирилл уделяет проблеме загробного существования и посмертной судьбе души на третий, девятый и сороковой дни после разлучения с телом. В весьма своеобразной концепции мытарств, не совпадающей с распространенными в Древней Руси апокрифическими трактовками предсудных испытаний душ умерших, воспроизводится отсутствующая в канонических текстах информация. Он рисует яркую картину вознесения умерших душ к престолу Господа в сопровождении ангелов-хранителей, и в этом пассаже антропологические суждения безупречны с точки зрения ортодоксии, поскольку отвечают доктринальным установлениям о соединенно-разъединенной двуприродной сущности человека (см.: Там же. С. 200–201). Теми же установками Кирилл руководствуется, когда убеждает своих современников не заблуждаться насчет того, что душа пребывает в мертвом теле после его погребения (Там же. С. 200). Сегодня, в свете данных археологии и этнографии, ясно, что за такими представлениями стоит неизжитая языческая вера в живого мертвеца, которого сопровождали в мир мертвых, снабжая пищей и вещами ему необходимыми. По наблюдениям Кирилла, аналогичные верования были свойственны и тем, кто поклонялся святым мощам (Там же), тогда как чудотворения происходят от действия благодати.
- 31 Там же. С. 195.

- 32 См.: *Кузьмин А.Г.* Кирилл Туровский // Златоустрой. С. 191; *Замалеев А.Ф.* Восточнославянские мыслители. Эпоха средневековья. СПб., 1998. С. 111–112.
- 33 Пригча о душе и теле. С. 195.
- 34 Там же. С. 195–196.
- 35 Там же. С. 195.
- 36 Там же.
- 37 Там же.
- 38 Там же.
- 39 Там же.
- 40 Там же.
- 41 Там же.
- 42 Книжное знание прежде всего адресуется «мира сего властелинам», т. е. расчет делается на влиятельную в политическом смысле среду.
- 43 Там же. С. 193.
- 44 Там же. С. 195.
- 45 Там же. С. 193.
- 46 Там же. С. 194.
- 47 Там же. С. 193.
- 48 Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 115.
- 49 Указ. соч. С. 114, 120.
- 50 *Платон.* Государство. IV, 439 d–e; IX, 580 d–e; Федр. 65b–248b; 253c–255b. Обобщение платоновских идей см.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. III, 67.