



Мильков В. В.

Идейное своеобразие религиозных и нравственных воззрений Кирилла Туровского

Кирилл Туровский был писателем высокого нравственного чувства, глубоким мыслителем и полемистом. По числу дошедших до нас списков произведений, которое пока не поддается даже точному учету, Кирилл в православном славянском мире стал одним из самых востребованных авторов. Современники не даром называли его «вторым Златоустом». Он был вдохновенным творцом высоко поэтического стиля и страстным полемистом¹. Авторитет Кирилла стоял так высоко, что его можно назвать учителем Церкви из славян, духовная энергия которого была направлена не на отвлеченное богословие, а на то, чтобы силою высоко художественного слова и обаянием понятной для славянина поэтической образности укоренить в сознании молодого христианского народа базовые церковные истины. В то же время за изящной литературной формой и доходчивостью изложения подготовленному читателю открывались глубокие религиозно-философские смыслы и идейные подтексты, а также широчайшие книжные познания и недвусмысленно обозначенные политические пристрастия автора.

Кирилл Туровский — один из наиболее плодотворных древнерусских писателей. Ему приписывают авторство около сорока произведений, из которых только 26 безусловно принадлежат перу мыслителя². 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. Наиболее философичны и богаты содержанием «Притча о душе и теле», «Повесть о белоризце и о мнишестве», «Сказание о черноризце чине». Для оценки мировоззрения писателя данные произведения – программные. В них воплощён высоко духовный синтез, в котором неразрывно сплавлены между со-

¹ См.: Колесов В. В. Из «Притч» и «Слов» Кирилла Туровского // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 661.

² См.: СККДР. Вып. 1: 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, еп. 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, еп. Творения отца нашего Кирилла епископа Туровского. Киев, 1880; Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 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; Златоустый: 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., 2005. С. 305–332).

бой доктринально-установочные, полемически-обличительные и нравственно-назидательные суждения автора. Они позволяют реконструировать идейно-религиозные предпочтения автора и соотнести его произведения (прежде всего т.н. повествовательные) с насущными задачами религиозной жизни эпохи.

На фоне других сочинений данные тексты отличаются проблемно-содержательной многогранностью. Соответственно наследие Кирилла интересует представителей разных областей научного знания. Вычленение отдельных аспектов в аналитических целях таит опасность упрощения смыслов, поскольку нарушает органичную целостность мировоззрения автора. Более плодотворным представляется суммирование идейных узлов творчества, рассмотрение их во взаимосвязи друг с другом и в единстве основных аспектов осмысления актуальных в понимании автора проблем. Такой подход позволяет с достаточной степенью надежности оценить идейно-религиозные предпочтения Кирилла Туровского и проследить реализацию этих предпочтений в связи с практическими задачами церковной жизни той эпохи.

Из проложного жития причисленного к лику святых писателя известно, что Кирилл был уроженцем Турова и происходил из знатной семьи. С малых лет отрок отличался усердием в обучении книжном, причем в числе его наставников были как русские, так и греческие учителя. В зрелые годы он избрал путь монашеского служения. В уединении рождались произведения, сделавшие Кирилла Туровского известным. Видимо популярность прославившегося подвигами аскезы и глубокими книжными познаниями затворника послужили причиной назначения Кирилла на Туровскую епископию, которое состоялось ок. 1169 г. по инициативе княжившего в Турове и Пинске Юрия Ярославича. Уже с позиций иерарха, непосредственно участвовавшего в религиозно-политической жизни страны, была написана «Притча о человеческой душе, и о теле, и о нарушении божьей заповеди, и о воскресении тела человеческого, и о страшном Суде и о мучении», больше известная как «Притча о душе и теле», или под названием «Притча о Слепце и Хромце». Это произведение в наибольшей мере, в отличие от других произведений Кирилла, отразило в своем содержании самые злободневные и насущные проблемы того времени. Произведение это можно считать программным в творчестве мыслителя, поскольку оно наиболее всесторонне характеризует религиозно-философские и нравственные воззрения Кирилла Туровского и отражает присущие ему предпочтения в непростой социально-политической и идейной ситуации того времени.

«Притча» явилась ответом на злобу дня. Она представляет собой яркий политический памфлет, совмещенный с проработками философско-богословского основания суждений, которые формулировались автором с использованием типичных для всего его творчества символично-аллегорических и глубоко многозначных образов. Одновременно в «Притче» разрабатывается оригинальная этическая концепция одного из авторитетнейших духовных лидеров той эпохи. Естественно, говорить о философии в чистом виде не приходится. Философски значимые смыслы приходится извлекать из религиозного контекста. Такова специфика не только творчества Кирилла Туровского, но и всей средневековой мысли, с присущей ей синкретичной многогранностью и неизбежной сопряженности с богословским контекстом.

Рассмотрим эту специфику на примере «Притчи о Слепце и Хромце».

Начнем с формальных, но весьма показательных характеристик произведения. Ни одно имя в этом остро полемическом 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 епископа Федорца и поддерживавшего его Андрея Боголюбского. Прямым объектом обличений в «Притче о Слепце и Хромце» выведены представители высшей светской и духовной властей, и по сюжету произведения, и в действительности выступившие как единомышленники («в сговоре друг с другом»). В образе Слепца и Хромца выведены главные зачинщики церковных нововведений: глава Владимирского княжества Андрей, который действительно был хром, и самозванный владыка Федорец церковный глава подвластных Андрею землях, слепота которого символически знаменовала его духовную слепоту как ересиарха.

Охарактеризуем вкратце идейно-религиозную обстановку, вызвавшую появление «Притчи о Слепце и Хромце». 60-е гг. XII столетия были ознаменованы церковными неустroениями, которыми сопровождался конфликт Киева и нового возвышающегося общерусского центра – Владимира. Конфликт во многом был спровоцирован попыткой Андрея Боголюбского ввести на подвластных ему землях автокефалию. Главой автокефальной церкви во Владимире ок. 1164 г. стал популярный в массах выдвигенец князя Федорец, который был возведен на кафедру в нарушение канонов и вопреки существовавшей тогда практики назначения на высшие церковные должности. В Византии, а так же духовными и светскими властями Киева, данный шаг был расценен как грубое попрание канонов и самозванство. Попытка выхода епархии в набиравшем мощь Владимирском княжестве из-под контроля греческого патриарха и киевского митрополита сопровождалась введением новых русских культов: Богородичного и культа Спаса Покровителя. Эти нововведенные культы имели апотропеическую основу и близкие народному, а по сути двоеверному мировосприятию черты³. 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 обличие, но в соответствие с вековыми традициями, связывалась покровительство могущественного женского божества. С перенесенными на Богородицу функций прежней могущественной покровительницы соотносились надежды на участие небесной заступницы в плодородии животных и полей, а также в рождении и судьбах людей. Ведь совершенно не случайно среди обвинений самозванного иерарха был выдвинут пункт о хуле на Богородицу⁴, а сама дерзость начинаний поставлена в связь с неверием в воскрешение и посмертный Суд (по второму пункту Кирилл высказывается более определенно, чем Лука Хрисоверг, напоминавший Андрею о необходимости «с дерзновением стати предъ судищемъ страшнымъ»)⁵. Хула на Богородицу имела и другую сторону – сомнения в божественности Христа,

³ Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский. М., 2007. С. 119–134.

⁴ См.: ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стб. 356; Владимирский летописец // ПСРЛ. 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.: РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 69–70).

⁵ РИБ. Стб. 72; ср.: Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 198.

чему специальное внимание уделили и автор полемическо-обличительной «Притчи», и константинопольский патриарх Лука Хрисоверг⁶.

По совокупности свидетельств о культовых мероприятиях во владениях Боголюбского можно заключить, что имели место попытки строительства собственной национальной церкви князем Андреем и его ставленником на высшую церковную должность. Церковные нововведения выливались в русифицированную версию православия, основанную на синкретизме с дохристианскими пережитками и потому отличную от ортодоксально византийской⁷. Сложившаяся во Владимире идейно-религиозная ситуация была направлена 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 митрополита и сам стремился утвердиться в том же качестве. 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 оправдывают 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, на всех этапах связанных с ней прецедентов, не укладывалась в строгие рамки ортодоксии и не соответствовала требованиям, которые Византия предъявляла к зависимым от нее митрополиям.

Сам факт появления «Притчи» свидетельствует, что Кирилл принял самое деятельное участие в церковном конфликте. Житие туровского святителя отразило факт участия Кирилла в развенчании ереси и отметило его большие заслуги в деле защиты правоверия. Кирилл Туровский конечно же не принадлежал к национальной церковной партии. 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 заслужено считают Кирилла Туровского последовательным выразителем древнерусской церковной ортодоксии. Однако его позиция, как мы попытаемся показать далее, была весьма своеобразной и отличалась от той, на которой стоял киевский митрополит.

Создание притчи, в которой обсуждается церковная ситуация в стране, можно датировать временем до расправы над Федорцом, которая в Лаврентьевской летописи относится к 1169, а в Ипатьевской к 1172 г. Она вряд ли могла быть написана после этой даты, поскольку среди авторских высказываний содержатся увещания к отступнику (то есть самому Федорцу) признать грех и покаяться⁸. 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 воз-

⁶ См.: РИБ. Стб. 74; ср.: Златоуструй. С. 195.

⁷ См.: Мильков В. В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе XII столетия // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 1. М., 1989. С. 5–27.

⁸ См.: Златоуструй. С. 200.

буждая 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. в результате начавшихся расхождений с князем Андреем был «извержен из земли Ростовской», затем был отправлен к митрополиту Константину в Киев и должен был какое-то время, а конкретно до кровавой расправы над ним как над еретиком, находится в заточении. В тексте содержится и прямое обращение к лжеепископу о покаянии, с предостережением, что высокий сан не спасет его от неминуемой кары: «Но так как ты этого (то есть покаяния — В. М.) не совершил, то отошел от лица Божьего...»⁹. Впрочем, увещевания Туровского епископа относились не только к Федорцу, не в меньшей мере они адресовались и для вразумляющего чтения Андрею Боголюбскому, который покровительствовал ересиарху, а также для более широкой аудитории, включая лиц, от которых зависела судьба еретика. Видно, что автор пытается смягчить позицию тех, кто жаждал скорой и суровой расправы над еретиком. Он выражает надежду на искреннее раскаяние заблудшего. Поэтому прав В.В. Колесов, предполагая сразу несколько адресов во всех отношениях многозначной «Притчи», в одной манере, обращенной к Федорцу, в другой — к светскому властителю, а в целом — к более широкой аудитории тогдашнего общества¹⁰. Скорее всего, его произведение предназначалось для чтения участников конфликта с обеих сторон. Идеи произведения были актуальны для влиятельного древнерусского духовенства не в 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 действенную силу собственного 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 причастным к религиозному конфликту лицам литературно оформленную в виде «Притчи» аргументацию. Характер формулировок позволяет считать «Притчу о Хромце и Слепце» актуальным, в условиях внутрицерковных разногласий, посланием, которое должно было убедить (или переубедить) стоявших на разных позициях адресатов в правоте авторской точки зрения.

В сюжетную основу «Притчи» взяты славянская переработка талмудической «Беседы императора Антонина с раввином» и евангельский мотив обкрадывания виноградарями своего господина (Мф. 21: 33–41). Свою «Притчу о Слепце и Хромце» Кирилл Туровский предваряет евангельской притчей о рабах, по-разному распорядившихся серебром своего господина (Мф. 25: 14–30; Лк. 19: 12–27). Тем самым он напоминает, насколько морально значимо не просто само чтение Священного Писания, но и глубокое погружение в сокровенный смысл его. Автора заботит, что многие не проникаются глубинами книжного знания, поэтому он своими толкованиями и приглашает к погружению в эти сокровенные глубины, которые отнюдь не очевидны при формально-буквалистском подходе к Писанию. Для него человек, не постигнувший глубинный смысл Писания, не проникается чувством моральной ответственности. Поэтому евангельское предварение использованной им талмудической притчи усиливало нравственный пафос всего сочи-

⁹ Там же. С. 199.

¹⁰ См.: Колесов В. В. Из «Притч» и «Слов» Кирилла Туровского. С. 662.

нения. Сам жанр притчи со времен проповедей основателя христианства заключал в себе как моральное, (то есть воздействие на сознание и мировоззрение с точки зрения назидания), так и нравственное, (то есть, направленное на излечение и исполнение нравов слушающего), содержание. В устах Иисуса Христа, затем евангелистов, апостолов, отцов Церкви, наконец, в устах русских проповедников «Притча» была способом нравственного воздействия, суммированием ценностных ориентиров для нравственного сознания внимающих назиданию. По сути дела, она являлась иносказательным нравственным каноном, каноном действенным, опиравшемся на доходчивый для восприятия образ, то есть адресовалась не только к уму, но и к сердцу. Именно этот потенциал разворачивает в своем творчестве Кирилл. Он ярко и талантливо использовал возможности риторического, морально проникновенного жанра. При этом евангельская притча компенсировала заимствование литературного материала из конфессионально чуждых источников. Но даже привлекая талмудическую притчу Кирилл в каждом образе притчи раскрывает её глубокий христианский нравственный смысл. Так ярко проявившийся в творчестве Кирилла поиск нравственных смыслов в последующем становится определяющим в русской культуре вообще.

Евангельская притча сначала пересказывается Кириллом, а затем дается авторское толкование с актуальной на тот момент акцентировкой смыслов. Собственное истолкование проповедник уподобляет «словесному плоду на умственном пиршестве»¹¹. В этой акцентировке для Кирилла важно обозначить, что есть человек и его плоть, которая по его представлениям воспринималась как «престол Божий», который «на высшем небе стоит»¹². А поскольку это Божье творение, то престол этот возносится до пределов Вселенной. Если переводить это на язык нравственных понятий, то Кирилл таким образом ориентирует нравственное сознание человека на высоты Божественные. Нравственная ответственность человека, соответствующая такому сознанию, оценивалась по шкале максимумов. Это значит, что ответственность человека за свои деяния и поступки должна быть соотносима с высокими и нравственными критериями. Именно с такими критериями он подходит к оценке своих современников, когда осуждает князя Андрея Боголюбского и самозванного епископа Федорца, но та же высокая нравственная планка применяется и в оценке иерархов, в частности митрополита, действия которого в отношении еретиков представлялись ему неприемлемыми. Из выстроенного по такой логике соотношения человеческого и божественного Кирилл выводит моральные максимумы своей притчи.

Преамбула к «Притче» характеризует этические установки её автора. Это определенного рода саморефлексия и основанная на ней констатация того, что требуется не просто проговорить, то есть морально наставить, но требуется напрячь весь свой разум, а значит сначала лично нравственно прочувствовать содержание поучения, соответственно сначала свой нрав представить на суд своей совести, а затем и на строгий совестливый суд других. В моральном смысле это означает: делом наполнить то, что мысленно постигнуто разумом в плане преобразования нрава человека. Такой высокий нравственный зачин Кирилл задает в самом начале своей «Притчи». Для лучшего понимания и ясности он приводит понятные всем и такие характерные для того времени чувственные об-

¹¹ Златоуструй. С. 195.

¹² Там же. С. 195.

разы, которые сравнивает с высоко духовными ценностями: «сладко — медвяный сот, и хорошо сахар, обоих же лучше книжное знание: потому что оно — сокровище вечной жизни»¹³. Таким образом, он показывает приоритет достигнутых глубоким человеческим опытом духовных обретений, поднимая их над обыденной повседневностью. Ясно, что для мыслителя приоритетным является духовное. Соответственно, Священное Писание возводится им в ранг высшей не только догматической, но и нравственной нормы. Священное Писание, как книжное творение Божьего Духа, — абсолютный нравственный ориентир. По его убеждениям это альфа и омега моральных представлений о том, что должно вестись человеку. А знать, дабы исполнять, не так просто, ибо «если она (то есть высшая истина — *В. М.*) и невидима, зато вечна и конца не имеет, прочна и недвижима»¹⁴. Поэтому Кирилл выступает в роли наставника и толкователя истин, прилагая применение их к конкретным ситуациям своей эпохи. Через зафиксированные в Писании базовые истины христианского вероучения, он подводит к моральной стороне притчи.

Кирилл Туровский, произведения которого отличают образность, и символичность, глубокая емкость книжного слова и насыщенность повествования этическими акцентами, пользовался оригинальными творческими приемами построения текста. Авторская манера мыслителя из Турова отличается от широко распространенной методы церковно-учительной и полемической литературы. Рассмотрим эти особенности творчества на конкретном материале.

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 не 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 заповеди¹⁵.

Кирилл разъясняет, кто есть кто в этой притче. По ходу повествования автором даются 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 Божиим, питающим всякую тварь, а ограда с Божиим законом¹⁶. 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 можно назвать трансцендентным, на фоне которого разворачивается вселенско-космологическая панорама. Характерно, что ни Слепец, ни Хромец, в этом знаковом ряду, не фигури-

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 193.

¹⁵ См.: Златоструй. С. 194–202. Попытки Слепца и Хромца оправдаться перед Господином и переложить ответственность друг на друга на уровне мотива напоминают аналогичные препинания Души и Тела в «Диоптре» Филиппа Пустынника. Эта параллель представляет интерес с учетом символично-аллегорических значений главных персонажей произведения.

¹⁶ См.: Там же. С. 195.

руют. 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 трактовался земным райским преддверием, пространством первотворения и местом обитания прародителей¹⁷.

Как христианский теолог Кирилл Туровский проводит различие эдема и рая. Различием этим показывает, что в самом начале, когда Бог сотворил человека, он поместил свою тварь в место «достаточно прекрасное» как все у Творца. Это место, где свершилось грехопадение. То есть эдем, это место, где впервые произошло отступление от морального Закона Творца, которым Творец морально связал человека. Логика разделения рая и эдема следующая: нарушение нравственной заповеди первоочеловеком не могло происходить в том месте, которое будет связано с притягательным для каждого верующего местом постыженного упокоения. Вот причина, по которой Кирилл разводит понятия эдем и рай. Эдем — это место, связанное с нарушением нравственной заповеди Творца. Рай — это абсолютно святое место, и оно предназначено для людей безусловно нравственных, непорочных, «как в церкви алтарь». Другими словами, различие двух мест осуществляется в «Притче» прежде всего по нравственному критерию, а делению надмирового сверхпространства придается ценностная окраска. Кирилл как теолог, противопоставляет начальную историю греховного падения финалу бытия человеческого. Своим уточнением он четче определяет конечную цель жизни христианина — после опыта раскаяния и понимания Божественных предначертаний, очиститься от грехов покаянием и достичь незапятнанного человеческого несовершенством рая. Таким образом Кирилл строит свою парадигму нравственной оппозиции, чтобы направить читателя по высоко-нравственной спасительной для его души стезе.

Кроме того, Кирилл проводит аналогию эдема с церковью, которая открыта всем. Но паче тем, кто пребывает в лоне Церкви. Отсюда вывод: пребывающему в теле Церкви предстоит путь нравственного совершенствования, чтобы приблизиться к тому притягательному месту, которое зовется раем. Сюда человек может попасть по личным нравственным заслугам, а не за то только, что он является служителем Церкви. Осквернившему алтарь земной Церкви Федорцу закрыт доступ в алтарь небесный, ибо отнюдь не рай уготован еретику. Так на языке аллегорических иносказаний пастырь Кирилл выходит на основную коллизию, послужившую поводом к написанию «Причи». Он удивительно тонко ведет полемику и удивительно точно, наряду с догматическими аспектами, обозначает цель своего морального осуждения. В реалиях той эпохи это прочитывалось и понималось в том числе и под нравственным углом зрения.

Образ алтаря в произведении полисемантичен. В дуальной перспективе миропорядка алтарь символизирует непознаваемую Божью сущность, а вход в него («незапертые ворота») — открытое разуму познание Бога¹⁸. Таким образом, параллельно с символикой трансцендентного плана раскрываются земные значения

¹⁷ См.: Там же. С. 196. Древо жизни не имеет отношения к раю — это аллегория спасения через покаяние (см.: Там же. С. 199).

¹⁸ См.: Там же. С. 195.

тех же знаковых образов и персонажей. Господин по-прежнему олицетворяет Творца, а оплот виноградника Закон божий («предел, который не передвинут»).

Все, чем обустроил Бог свое творение, — это его труд, толкует Кирилл. Согласно содержанию «Притчи», Бог оградил свой труд «стеной устрашения», уподобляя Закон стене¹⁹. Таким образом древнерусский мыслитель вводит понятие нравственного запрета, на страже которого стоит страх. Другими словами, нравственный запрет налагается на все, что не входит в Закон Божьего установления и этот запрет огражден страхом. Речь конечно не только о страхе физического наказания, влекущего за собой гибель ослушавшегося. Он как раз защищает от гибели еретика Федорца, надеясь на спасение души заблудшего вследствие покаяния. Акцент смещается на страх моральный. По его убеждению в сознании человека всегда должен присутствовать моральный страх за нравственные отступления от того, что положено Законом Божественного устройства. Согласно установкам христианского мировоззрения в душе верующего всегда должен присутствовать моральный страх перед Богом. По мысли Кирилла, этот Закон Божественного устройства нерушим. Он-то и уподоблен им «нерушимой стене». Но и в этой стене есть некий проход, или подступ, не только для слепого повиновения, но и для «знания разума»²⁰. Разум рассматривается как верный проводник на нравственном пути человека, не слепо повинующегося предписаниям, а размышляющего, сознательно принимающего установления веры (как и сам Кирилл в своих притчах). Получается, что путь нравственного совершенствования человека проходит через открытые разуму ворота, через созерцание порядка божественного творения. На пути нравственного совершенствования «Слово Божье», согласно Кириллу, является «пищей» для человека. Благодаря этой животельной духовной «пище» происходит «познание сущности Бога». Получается, что через нравственное самопознание человек приближается к познанию Бога. Так тонко Кирилл подводит к уразумению сути христианского вероучения как мудрый и опытный пастырь.

В аллегорическом строе «Притчи» виноградник, кроме уже обозначенных выше смыслов, прообразует землю, дольний мир, населенный людьми. Хромец трактуется как аллегория человеческого тела, а Слепец, как аллегория души человеческой²¹. Рассматривая Слепца и Хромца как аллегии души и тела человека, Кирилл набирает много примеров из Священного Писания, чтобы сделать понятной свою аллерию. Комментируя собственными пояснениями и библейскими параллелями диалог Слепца с Хромцом о краже добра Господина, автор глубокомысленной притчи сводит её сюжет к нравственному поучению о тщетности обретения мирских выгод, по сравнению с теми, кто обретает богатства души при поиске Божественной благодати. В контексте притчи обман стражей виноградника — заведомо нравственное преступление подопечных против своего Господина, то есть Бога. Обман же Бога является не просто безнравственным проступком обычных людей, а глубоко безнравственным преступлением, достойным морального осуждения.

В произведении поднимается волновавший многих экзегетов вопрос — кто ответственен за прегрешения? Когда по ходу повествования Слепец воровато указывает на Хромца, Кирилл отчасти оправдывает тело, напоминая о лживом

¹⁹ См.: Там же.

²⁰ См.: Там же.

²¹ См.: Там же. С. 196, 202.

наговоре души на тело перед лицом Бога. Что бы не взять грех на себя, душа все время ссылается на греховное тело. Но большинство потребностей человека и его греховных проступков происходят за счет влечения тела, с его земными страстями. Толкуя «Притчу», он показывает, что тело для «души хромо» есть. Вместе с тем известно, что согласно с христианским учением решение принимает наделенная свободой волевого выбора душа. По сути, образы Хромца и Слепца, как аналоги тела и души в контексте произведения, являются синонимами нравственной слабости человека перед лицом мирской суеты и Бога. Тело человека слабо перед порочными страстями земными, душа же перед Богом слаба. Получается, что телесно человек хром нравственно, а душа слепа морально, ибо не может разглядеть таящиеся на её пути опасности. А потому оба пред Господом равно грешны оказываются. Вывод из «Притчи» — необходимо моральное прозрение души и моральные костыли хромому телу, падкому на грех. Из такого нравственного предостережения Кирилл выводит моральное поучение каждому человеку в отдаленности (то есть любому потенциальному читателю своего произведения) и в особенности персонально тем, кому он адресовал свой текст.

Обращает на себя внимание одна особенность аллегорического по форме, этического по содержанию и полемического по цели произведения. Эта особенность проявляется в следующем: на фоне неизменных трансцендентальных символов полисемантическими значениями наделяются только реалии дольнего мира, что с онтологической точки зрения соответствует дуальным креационистически-монотеистическим воззрениям автора на творение как на сферу, подверженную изменениям. Соответственно виноградник параллельно характеризуется и как подобное раю место святое, и 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 — параллельно говорится, что Слепец и Хромец поставлены были стеречь алтарь церковный от посяганий 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 Церкви и светской власти, назначение которых, по его мнению, — охранять вход, то есть быть 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, будучи «недостойный священства и утаивший грех свой, пренебрег Божьим заветом, но ради высокого сана и славы земной взошел на епископский стол»²². 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 Кирилл расценивает как «несовершенный дар» святительства. Это значит, что захват сана исключает действие Св. Духа при посвящении, а автокефальный владыка должен воспри-

²² См.: Там же. С. 198.

ниматься не иначе как самозванец. Далее группируются библейские прецеденты нарушения закона иерейства, чтобы историческими примерами показать неизбежность и справедливость низвержения незаконных священнослужителей (Корея с сыновьями, восставшего против Моисея; сыновей жреца Илия, нарушивших порядок посвящения в иереи). Все вместе, по мысли автора, должно образумить «безрассуднейших из сановников» (то есть светские и духовные власти) и внушить им мысль, что если не они, то сам Господь «извергнет неправедных от власти, отгонит нечестивых от жертвенника»²³. В такой форме Кирилл Туровский подвергает моральному осуждению отступника Федорца и его покровителя Андрея, назначение которых «стеречь святые тайны от врагов Христовых».

В рамках емкой и наполненной разными смыслами «Притчи» её автор гибко переводит антропологическую тематику в плоскость рассуждений о взаимодействии духовной и светской властей и уже совсем конкретно замыкается на проблеме незаконного получения сана. Актуальные политические акценты и острая полемическая направленность, отражавшая злобу дня, не заместили собой при таком переходе этической подоплеку повествования. К такому заключению подводит весь строй развития авторской мысли. По убеждению Кирилла, тот, кто Божий страх имеет, тот плотским не прельстится. «Никто из искренне верующих не пытается незаконно получить сана»²⁴. Отталкиваясь от базовых онтологических установок христианского вероучения, утверждающих примат духовного начала над материальным, автором обосновывается право на моральное осуждение его оппонента, незаконно захватившего высокий церковный сан. Страх Божий выступает здесь не только как моральный запрет самой высокой санкции, но является моральным регулятором. Те, кто подобно Федорцу не имеют страха Божьего, как морального регулятора своих действий, те в «злых пребывают делах»²⁵. Осуждаемый автором «Притчи» Федорец, не достоин священства, ибо пренебрег Божьим заветом «и ради высокого сана и славы земной взошел на епископский стол»²⁶. Кирилл изливает в форме притчи моральное осуждение захватившего не по правилам высокий церковный сан. Получается, что догматический, этический, политический и полемический смыслы дополняют друг друга, вскрывая разные грани одних и тех же образов, разнообразными нюансами расцветывая достаточно незамысловатую по фабуле историю «окрадения» виноградника. Глубина и многогранность привносятся авторскими толкованиями.

Как мы уже показали, за рассуждениями о плотской и духовной сущностях в природе человека кроются представления о взаимодействии церковных и светских властей. Хромец, символизируя тело, одновременно является знаковым обозначением представителя светской власти в лице конкретного ее представителя — Андрея Боголюбского. Слепец же, олицетворяющий душу, одновременно является символом духовной власти, соотносимой с фигурой Федорца. Суждения в основе своей отражают понимание действия властных механизмов по аналогии с некой антропоморфной моделью, символизирующей устройство общества и характеристики важнейших институтов. Функции княжеского управления соотносились со сферой плоти, тогда как роль Церкви и духовенства сравнивалась с

²³ Там же. С. 199.

²⁴ Там же. С. 198.

²⁵ Там же. С. 198.

²⁶ Там же. С. 198.

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 самодостаточными и бытийно несостоятельными. Нарушение необходимого для поддержания жизнеспособности общества взаимодействия его важнейших начал ведет к неустроениям, примером чего и является ситуация во Владимирском княжестве. Получается, что за такого рода суждениями стоят представления об идеальной модели общественного устройства, в которой позиции Церкви определяются весомо-значимыми. 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 так же 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. Наказание все же неравнозначное. Князь только осуждается и автор взывает к восстановлению его благоразумия. Федорец же безоговорочно осуждается на изгнание без права прощения, за то, что без «разрешения вошел в освященное место». На примере сравнения Федорца с Каином Кирилл продолжает тему осуждения греховного проступка, подводя ситуацию под библейские аналогии.

Завет Кирилла — это завет всем, пребывающим внутри Церкви. Только через долгое самоприуготовление и через каноном установленные процедуры можно во всей полноте стать достойным освящения Святым Духом. Иначе и канонического и, как следствие, морального осуждения достоин тот, кто пренебрегает правилами. Комментируя диалог Слепца с Хромцом о краже добра Господина, Кирилл сводит сюжет к нравственному поучению о тщетности обретения мирских выгод, по сравнению с теми, кто обретает богатства души при поиске Божественной благодати. Кирилл добивается от адресатов своей «Притчи» понимания полноты осознания нравственного проступка и направляет мысль читателя на то, как избежать нравственной неполноценности. По ходу повествования Кирилл делает моральные выводы, показывая, как творение зла может складываться из отдельных проступков и отступлений от добродетельной жизни. Он придает им вид аллегорического толкования, своего рода нравственного обобщения, которое таким образом приобретает характер нравственного резюме. Смысл толкования не только в точной передаче догматического смысла Писания, но параллельно решается задача уврачевания души того, кому адресовано изложение. А уврачевать душу пасомого — это значит исправить его нрав, то есть создать в душе этого человека убежденность в должном, мериллом которого являются добро, правда, справедливость.

В толковании нравственные и доктринальные оценки неразделимы. Ткань рассуждений Кирилла сплетена таким образом, чтобы через библейские аналогии зримо и ярко обрисовать глубину падения Федорца, чтобы тем самым усилить акценты нравственного осуждения самозванца.

Проиллюстрируем эту особенность анализом еще одной библейской параллели в «Притче». Дерзкий поступок самозванца там уподобляется «Адамову высокоумию», за которое праотец был осужден на смерть. Соответственно лжеучитель должен быть изгнан из Церкви так же, как Адам был изгнан из рая²⁷. 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 Андрею, предупреждая высоко сановного властителя в ответственности за небогоугодные деяния, что должно привести князя на путь церковного покаяния. Таким виделся Кириллу выход из кризисной ситуации 60-х гг. XII столетия.

Проводя параллель между Адамом и Федорцом, в нужном ключе нравственного осуждения, Кирилл трактует символ познания добра и зла — этот коренной для христианства принцип различения нравственного и безнравственного. По сути дела, в контексте библейского сопоставления речь идет о том, что каждый человек после Адама должен морально определиться по отношению к своим поступкам и действиям (то есть познать свой грех). Адам знал запрет и погубил дух жизни. Федорец тоже знал и впал в тяжкий грех. Автор «Притчи» подчеркивает глубину морального падения ересиарха, увеличивая его нравственную ответственность, по причине, что он сознательно шел на грех, осознавая нарушение канона и нравственных заповедей. Только осознав, то есть оценив и познав грех, человек волен добровольно действовать в угождение Богу, исправляться и жить праведно без греха. Либо он сознает свою нравственную ответственность за деяния, и тогда, оценив это нравственно, то есть прознав грех, дает моральную оценку себе, чтобы вновь не вступать на путь греха, либо губит себя для вечности. По сути, в такой витиевато-замысловатой форме создатель «Притчи» призывает Слепца-Федорца и Хромца-Андрея к нравственному осознанию своих неправильных деяний. Как это не парадоксально, но в контексте крайне непримиримого осуждения ереси Кирилл не исключает возможности нравственного преобразования заблудших и это касается не только князя, но и иерарха-самозванца. Если в ветхозаветном прошлом Каин упустил возможность спастись, то Федорец еще может с учетом библейских примеров, обрести возможность покаяться, чтобы спастись.

Так или иначе, но позиция Кирилла иерарха более мягкая по отношению к еретикам, чем у Киевского митрополита. Последний, как известно, придал Федорца мучительной, и, вдобавок, кровавой казни. Кирилл же, видимо предвидя такой исход, надеется на искреннее покаяние заблудшего. Он, по примеру милосердного Господа, «не желает смерти грешника, но повелевает исправиться и в жизни пребыть»²⁸. Готовность привести к покаянию, а затем простить павшего священнослужителя оформляется автором «Притчи» отсылкой на «Деяния апостола Павла», в которых описывается пример снисходительного отношения к

²⁷ См.: Там же. С. 198.

²⁸ Там же. С. 198.

наблудившим священникам. Судьба священников переносится и на Федорца: «стыдите их, но возлюбите, чтоб не погибли в злой доле. Пусть покаются и живы будут». Это весьма своеобразная форма защиты еретика, которого церковные власти в Киеве намеревались казнить. Кирилл же исходит из возможности искреннего раскаяния даже самого злостного еретика и указывает на возможность обновления нравственности.

Из повествования следует, что в любом человеке, в том числе и еретике можно пробудить стыд и совесть, которые помогут устыдиться своего проступка. Он подходит к отступнику через любовь и сострадание. Ту любовь, которую заповедал Христос. Складывается впечатление, что автор «Притчи» вовсе не исключал, что любовь к ближнему поможет оступившемуся не впасть в беспросветную печаль уныния, но может вызвать в душе еретика искреннее покаяние. Так намечается возможность раскаяния даже самому отчаянному грешнику. Это поможет обрести раскаявшимся новую нравственную жизнь. Именно на такой исход он и надеялся в ситуации с Федорцом. Воскрешение от безнравственности способно оживить человека к вечной жизни в праведности. Это и есть обретение Древа жизни по мысли Кирилла. Тот, кто не встает на путь исправления, лишает себя Божьей благодати. Получается, что писатель-иерарх допускал прощение даже такого тяжкого греха, какой совершил Федорец. Соответственно его «Притчу» следует воспринимать не только как обличение ереси, но и как призыв «покаянием постучать в Божьи врата», ибо искреннее покаяние способно открыть даже райские врата. Эту свою уверенность он подкрепляет ссылкой на классическую заповедь Христа: «постучитесь и откроется вам, ищите и обрящете, просите и дастся вам»²⁹.

Кирилл Туровский в своем человеколюбивом наставлении низко падших исходит из того, что «нет греха, который не преодолел бы Божьи милости». Надежды, впрочем, шаткие, поскольку тут же упоминаются саддукейские сомнения обвиняемого относительно догмата воскрешения³⁰. 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 непосредственно прямое отношение к ереси. С учетом распространения синкретических культов во Владимиро-Суздальской земле это вовсе не исключается.

С саддукейством, как известно, в христианскую эпоху соотносилось неверие в бессмертие души и воскресение мертвых, что самым тесным образом было связано с отрицанием христианских представлений об инобытии и неизбежности посмертного Суда и воздаяния. Именно такого рода воззрениями можно объяснить сформулированный в произведении призыв уверовать в воскресение, а на этом фоне неоднократное возвращение к покаянной теме, совмещенное с установкой на посмертный Суд и воздаяние, выглядит как сквозной антисаддукейский мотив. На неверие в воскресение 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. Эсхатологические преобразования мертвых и всего мира ожидаются «в Судный день», когда

²⁹ Там же. С. 200.

³⁰ Там же. С. 200.

осуществится повторное соединение плоти с душами, а верховный Судия каждому воздаст по его делам³¹. В «Притче» аллегорический спор души и плоти перед лицом Господина и последующее за ним наказание Хромца и Слепца — это лишь прообраз будущего Суда, полемический прием, подчеркивающий неизбежность воздаяния за содеянное. Одновременно епископ из Турова самым категорическим образом отрицает возможность наказания грешника при жизни: «до второго пришествия Христа нет ни суда, ни мучения никакого человеческой душе, верующей и неверующей»³². 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 батогѣ», карающем грешников прижизненно (т. н. концепция «казней Божиих»). Вместе с тем в общем полемическом контексте произведения присутствует стремление урезонить тех, кто намеревался воздать «неверующим» по заслугам уже при жизни.

Летописный рассказ о суровой расправе над Федорцом отражает иную, нежели у Кирилла Туровского, точку зрения: *судъ бо безъ мл̃ти не створшему мл̃ти. другое же слово молвить. аще кто незаконнѣ мученъ будѣ не вѣнчается. грѣшныи бо и судъ по грѣху мучитсѣ.* (выделено нами — В. М.) *а на судѣ Бий усудисѣ в мукѣ. также и се (о Федорце — В. М.) бес покаанья прѣвы . и до послѣднѣго издыханья. оуподобивсѣ злымъ еретикомъ не кающимъсѣ. 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 покаялся и тем погубил как душу свою, так и тело)³³.

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 согласиться Кирилл Туровский, конечно же, 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 от рук церковных властей 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 если не с самим митрополитом, то с представителями его канцелярии. 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.

³¹ Там же. С. 200.

³² Там же. С. 201.

³³ См.: ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стб. 356.

Расхождения в выборе методов искоренения ереси у разных представителей отечественной средневековой Церкви зависели от того, какой концепции возмездия за грехи они придерживались. Как позднее нестяжатели, Кирилл Туровский не был сторонником скорой, и тем более суровой, расправы над еретиками. 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 в виду отсутствия у него веры в посмертное воздаяние и нежелания 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 церковноначалия, отличавшихся от него склонностью 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»³⁴. Такая ремарка конечно же не могла быть адресована ни еретика Федорцу, ни его высокопоставленному покровителю. Спорить он 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. Только одни боролись за чистоту веры, а другие за души соотечественников. Озабоченность Кирилла этой проблемой просматривается и в «Повести о белоризце», которая, также 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 вере³⁵. Налицо неизменность точки зрения автора, считавшего насущно необходимым неоднократно заострять внимание своих читателей на этой проблеме.

За разными решениями проблемы стоит и разное понимание путей христианизации общества: либо самыми суровыми средствами подавления инакомыслия, либо более гуманными средствами пропаганды и убеждения. Ярким примером попытки воздействия на сознание оппонентов и была «Притча о душе и теле». Кирилл Туровский полемизировал одновременно и с отступниками от правой веры, и с утверждавшими правую веру силой меча иерархами, последовательно выступая с позиций 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 иде-

³⁴ Златоструй. С. 196.

³⁵ См.: Там же. С. 205.

ального и материального начал бытия, находящихся в разъединено-соединенном взаимодействии, при абсолютном примате первого над вторым, являющегося креационным производным Бога. В соответствие с этой мировоззренческой установкой через все произведение красной нитью проходит осуждение тех, кто только о теле заботится и проявляет безразличие к своей душе³⁶. Это касается не только отступников от 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 и убедительности наставлений в делах духовных: «Ибо как и по ногам повязанной птице невозможно в воздушную взмыгть высоту, так и мне, в телесных погрязшему желаниях, нельзя о духовном беседовать...»³⁷.

В соответствии с этой исходной установкой Кириллом формулируются все составляющие аскетического идеала земной жизни: необходимость заботы о душе и пагубность плотских пристрастий, пренебрежения к благам земной жизни и, прежде всего, к богатству. Он считает, что в мыслях и деяниях люди должны руководствоваться исполнением заповедей. Поэтому он исходит из того, что проникновение в смысл Священного 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»³⁸. К духовному совершенствованию, по убеждению Кирилла, ведут различные способы покаяния: «слезы, пост, чистая молитва, милостыни, смирение, воздыхание и прочее»³⁹. За этим стоит, прежде всего, набор практик монашествующих.

Вместе с тем 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»⁴⁰. 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 он видит залог воссоединения с трансцендентным Первоначалом⁴¹. Победа над властью

³⁶ См.: Там же. С. 197, 198, 202.

³⁷ Там же. С. 197.

³⁸ Там же. С. 193.

³⁹ Там же. С. 199.

⁴⁰ Там же. С. 199.

⁴¹ Отсюда такое большое внимание Кирилл Туровский уделяет проблеме загробного существования и посмертной судьбе души на третий, девятый и сороковой дни после разлучения от тела. В весьма своеобразной концепции мытарств, не совпадающей с распространенными в Древней Руси апокрифическими трактовками предсудных испытаний душ умерших, воспроизводится отсутствующая в канонических текстах информация. Трактовки посмертной участи души предлагают гипотетическую картину, но при этом реализуются антропологически безусловные в своем значении принципы соединенно-разъединенной двуприродной сущности человека (см.: Там же. С. 200–201). Теми же установками Кирилл руководствуется, когда убеждает своих современников не заблуждаться, будто душа пребывает в мертвом теле после его погребения (см.: Там же. С. 200).

плоти при жизни поднимает человека над окружающей его действительностью, прообразуя вечное торжество духовной радости ожидаемого райского блаженства.

Из жизнеописания туровского мыслителя известно, что в зрелом возрасте он проявил безразличие к богатству, «тленной славе мира сего» и, отказавшись от наследства, ушел в Борисоглебский монастырь. Апологии монашества, как гарантированного пути спасения, было посвящено вышедшее из-под его пера «Сказание о черноризском чине». Мир там аллегорически уподоблен Египту, а уход в монастырь сравнивается с исходом древних израильтян под предводительством Моисея, соответственно разрыв мирских связей уподобляется освобождению от власти фараона. Впрочем, обычные формы монашества не удовлетворили принявшего постриг образованного выходца из обеспеченного сословия. Он избирает одну из наиболее суровых форм аскезы — затворничество в столпе, где он, судя по житию, и сосредотачивается на писании своих сочинений.

В «Повести о белоризце человеке и о монашестве» он перечисляет все преимущества монашеской жизни перед светской, но особенно выделяет наиболее суровую форму аскетического самососредоточения — молчальничество. Можно полагать, что таким образом в творчестве Кирилла Туровского нашли отражение его собственные устремления к более совершенной и благочестивой жизни, а выделение на фоне монашества молчальничества можно предположительно ставить в связь с отражением в тексте автобиографических фактов. Ведь обет непрерывного безмолвия брали на себя те, кто из монастырских общежитий удалялся в затворы, пустыни и другие формы уединения. Если в соответствие с провозглашенными Кириллом идеалами монашеского самосовершенствования его затворничество в столпе сопрягалось с безмолвием, то обет молчания в его случае был не только средством молитвенного сосредоточения, но еще и тем благодатным условием, которое способствовало концентрации на писательской деятельности. В таком случае устремленность на проповедническую деятельность не отменяла стези безмолвия, а молчание в столпе возвращалось словом книжным в мир, прославляя преимущество и подвиги тех, кто ушел от этого мира.

О спасительном значении праведной неколебимой веры и монашеского подвига говорится языком аллегорий. В «Повести о белоризце человеке и о монашестве» монастырь образно уподоблен горе, «в которой благоволит Бог жить»⁴². Писатель, таким образом, обыгрывает семантику гора-горнее, которая включает в себя глубоко архетипическое значение высшей сакральности и символически знаменует направленность устремления к Богу. В контексте аллегорических характеристик приход к горе трактуется как принятие обета безбрачия и монашеского служения Богу, при этом символом инока выведен сидящий в горе муж, прибывающий в нищете. Одновременно Кирилл обозначает и идеальную по его представлениям форму монашества, отождествляя «сидение в последней нищете» с «безмолвием» — то есть с одной из наиболее суровых практик иноческой аскезы. В понятие «нищеты» вкладывается глубоко нестяжательская установка. Согласно уставу монастырской жизни, названному в произведе-

Сегодня, в свете данных археологии и этнографии, ясно что за такими представлениями стоит неизжитая языческая вера в живого мертвеца, которого сопровождали в мир мертвых пищей и вещами ему необходимыми. По представлениям Кирилла аналогичные верования были свойственны и тем, кто поклонялся святым мощам (см.: Там же), тогда как чудотворения происходят от действия благодати.

⁴² Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 206.

нии «внутренним жилищем», иноки отказываются от собственности и в этом они не только в образном смысле соотносимы с нищими — они никакого личного имущества не имеют, поскольку у них «у всех все общее». Кроме того, монахи, пребывая в послушании, отсекают собственную волю («никто своей воли не имеет»). Следуя монастырскому уставу, иноки отдают себя под власть игумена, которая уподоблена власти царя. Авторитет игумена отличается от царского сугубо духовными своими основаниями, в чем также проявилось авторское предпочтение, которое он отдавал возвышенно-идеальному перед заземлено-мирским⁴³.

Иносказательный образ монастыря дополнен такой реалией как «пещера глубокая». Так в произведении обозначена монастырская церковь, а исходящий из пещеры свет («светлая заря») трактуется как «богохвалена жертва» в виде возносимых монахами молитв к Богу. Наряду с молитвой в том же контексте фигурируют пост, чистое житие, воздержание, слезы, смирение, трудолюбие и неспание. Это — «духовное оружие» против дьявола, обеспечивающее крепость обители-горе. Особую надежду мыслитель возлагает на «благоразумного советника», под которым понимает печаль ума, направляющего человека к монастырю, тогда как «приникновение к окну» в семантике авторских иносказаний означает знакомство с «душеполезным учением»⁴⁴. Таким «окном», благодаря которому открывается сама суть правил и принципов монастырской жизни, вполне можно считать и саму «Повесть» Кирилла Туровского. Близкая к сказочно-фольклорному завлекательному повествованию, она знакомила с идеалами монашества в недавно крещеной стране и должна была помочь читателю сделать правильный выбор собственного жизненного пути.

Далее в произведении автор выходит на план конкретизации своих отвлеченно-символических построений. Образцовой «горой» объявляется Печерский монастырь. Соответственно образом «нелицемерного» монашества назван его основатель Феодосий Печерский⁴⁵. Наполнение смысловым значением главного аллегорического образа произведения (гора — монастырь) в этом контексте выглядит не случайно и вполне понятно — ведь Успенский Печерский монастырь был устроен в прямом смысле в горе, среди днепровских гор Киевских. Согласно тексту, божественного избранничества удостоивается не только монах, но и место монастырское. Попечительство Бога требует заслужить, а это значит — прежде всего надо пребывать в молитве, чистоте и соответствовать идеалу нестяжательства, который провозглашается в «Повести о белоризце человеке и о монашестве». Получается, что иносказательный план повествования имеет под собой вполне реальную и хорошо узнаваемую подоснову.

В той же «Повести» мыслитель постулирует, что духовный авторитет монашества, прославившегося своей добродетелью, «сильнее мирской власти». Поэтому вельможи должны «склонять головы перед монахами». Это означает, что отрешенным от мира монахам отводится роль духовного водительства в делах мирских. В такой форме едва ли не впервые на Руси озвучена идеальная форма взаимоотношений духовных и светских властей, весьма близкая принципу «Священство выше Царства». Посылочная установка в данном случае восходит к онтологическому размежеванию идеальной и природной сфер бытия, с призна-

⁴³ Там же. С. 206.

⁴⁴ Там же. С. 206.

⁴⁵ Там же. С. 208.

нием абсолютной зависимости второй от первой, из чего логично следует вывод о необходимости подчинения мирского духовному. Получается, что ушедшие от мира, руками властных вельмож, направляемых духовными наставниками из монашества на богоугодные дела, осуществляют свое предназначение по преобразованию оставленного ими мира греха и направляют живущих в миру на спасительный путь. В соответствии с этим назначением монахи приравнены к апостолам, они должны нести свет миру. Кирилл призывает «новых апостолов соревноваться друг с другом, ориентируясь на высокие подвиги прославления Церкви святых»⁴⁶. Одновременно он констатирует, что в деле монастырского строительства не все обстояло благополучно: «может же и среди нынешних апостолов быть Иуда»⁴⁷. Скорее всего, речь идет о разногласиях относительно путей развития русского монашества, внутри которого соперничали разные тенденции.

Коллизии среди идеологов аскетизма представляются незначительными на фоне более серьезных проблем, с которыми сталкивался новый церковный институт. Внедрение в общественное сознание той эпохи новой для него аскетической идеологии являлось задачей весьма непростой, о чем свидетельствует честное признание автора, зафиксировавшего в своем произведении настороженного и даже неприязненного отношения значительной части тогдашнего общества к новой монастырской культуре. Он отмечал, что монахи терпели хулу и насмешки со стороны мирян, которые не понимали суть монастырского служения и воспринимали подвиги аскезы как обман. Многим современникам Кирилла было трудно соотнести пребывание в нищете и безмолвии со служением Богу.

Для привыкшего конкретно мыслить простолюдина более понятной была разработанная Владимиром Мономахом теория малых дел, ориентированная на вполне ощутимые богоугодные свершения в виде милостыни, нищелюбия, сострадания, уклонения от зла. Многие в средневековую эпоху считали такого рода жертву Богу достаточным условием для спасения. Популярность теории малых добрых дел в значительной степени еще была основана на логике посторонней, физически воспринимаемой и ощутимой в своих качествах и проявлениях реальности (то есть на не изжитом традиционном природоцентристском миропонимании). Кирилл Туровский нацеливал на максимальное высвобождение из-под власти плотской стихии, на уход от мира. Соответственно мышление его последовательно трансцендентноцентрично, а страстная устремленность к запредельному и вечному одновременно выражалась в крайне негативном восприятии мира тленного, победа над властью которого средствами аскезы и представлялась ему единственно достойной Бога жертвой. В первом случае связанный с христианством вектор надприродности обозначен больше на словах, во втором — проявляется и в поступках, и в логике суждений, которыми эти поступки обосновывались. Другими словами, налицо мировоззренческая непротиворечивость жизненной позиции и творческого метода мыслителя.

Абсолютизируя мировоззренческие установки христианского вероучения, Кирилл Туровский постулирует превосходство внутреннего над внешним и призывает отринуть прелести «лукавого мира»⁴⁸, дабы уподобиться ангелам. Правда такого рода развоплощение доступно только через принятие иночества, через

⁴⁶ Там же. С. 208.

⁴⁷ Там же. С. 208.

⁴⁸ Там же. С. 206–207.

практику нестяжательства и устранения от роскоши⁴⁹. В иноказательном ключе принятие монашеского обета (пострига) изображается как вхождение в жилище⁵⁰. Символический же образ жены рядом с иноком трактуется как неотлучная смертная память, а черпание вина и угощение знаменует причастие. Все вместе, согласно «Повести», составляло необходимый минимум для предуготовления человека к радостному общению с Богом, но этому должен предшествовать разрыв с миром, где все препятствует спасению: и семья, и богатство, и нищета.

Развивая эту мысль, писатель говорит о том, что монашеская практика покаяния, слез и молитв очищает тело и делают его достойным сосудом для принятия Св. Духа⁵¹. В ряду упоминаний о безмолвии эта установка может рассматриваться как предвосхищение идей созвучных исихазму, который предполагал экстатическое единение с Божественным Первоначалом, а возможность для такого прорыва к трансцендентному связывалась с пребыванием в монастырском уединении. Хотя в тексте и нет рассуждений о божественных энергиях, но сам тезис о единении человека и Бога присутствует.

В обобщенном виде аскетическую программу произведения можно выразить так: путь «горы» предполагал разрыв мирских связей и преодоление плотских страстей, а пребывание в чистоте и воздержании было необходимым условием молитвенного безмолвия, позволявшего иноку сосредоточиться в своей устремленности к Тому, Кто дарует жизнь вечную и освящает своим присутствием достойных.

Кирилл Туровский на языке аллегорий страстно призывает своих современников войти в жилище спасения, получить залог нетления уже в этом мире. Пребывание в горной пещере монастырской, позволяет уйти от помех, создаваемых мирскими заботами, и сосредоточиться исключительно на Боге. Сосредоточенная устремленность к Богу открывает для очищенного молитвами телесного сосуда горение света внутреннего, который затмевает блеск внешней роскоши. Апология освящающего плоть света, так же предвосхищает исихастскую концепцию фаворского света. Стремление к прижизненному приобщению Божеству Кирилл Туровский самым категорическим образом увязывает с крайней аскезой, и полагает, что любые «житейские дела» препятствуют спасительной жертве уединения. С этой целью он даже идет на прямое искажение буквального смысла первого послания ап. Павла к Коринфянам (7: 32–33) и приписывает евангельскому источнику отсутствующее в нем осуждение супружеской жизни⁵². Такого рода расстановка идейных акцентов обнаруживает в авторе приверженца самых крайних форм аскетизма.

В земной жизни человеку приходится непрестанно переживать несовершенство собственной природы и брэнного мира. Мыслитель размышлял о том, как в условиях земной жизни можно минимизировать последствия отчуждения творения от Творца, что должен предпринять человек верующий и переживающий в соответствии с установками вероучения трагизм разорванности земного и небесного планов бытия. Решение проблемы взаимодействия плотского и духовного начал в человеке мыслитель видел в дисциплинировании плоти и в

⁴⁹ См.: Там же. С. 206.

⁵⁰ См.: Там же. С. 207.

⁵¹ См.: Там же. С. 206.

⁵² См.: Там же. С. 207.

ограничениях зависимости от тварного и несовершенного мира. Лучшим способом духовного совершенствования и минимизации зависимости от плотских потребностей он видел в уходе в монастырь. Его идеал — изоляция от мира, позволяющая душе сосредоточиться на вечном. Отсюда отсечение своеволия и требование полного смирения и послушания иноков, которые свободно избрали такой путь, но далее все зависит от соблюдения заповедей.

Кирилл смиряет свою гордыню, по обычаю христианских проповедников, имея в виду многословность изложения. Этим он обозначает нравственную меру и нравственную оценку, которая должна постоянно присутствовать в человеке, независимо от того, что человек говорит, или что делает. Таким образом, Кирилл Туровский в своем творчестве предстает ярким и оригинальным идеологом монашества.

Обрисованный мыслителем собирательный образ монаха наделяется обаятельными возвышенными чертами. Обаяние этого образа направлено на то, чтобы вызвать у читателя потребность к подражанию. Но автор, тем не менее, не умалчивает о тяготах монашеского пути. Инок — это не тот человек, кто просто уходит от мира, «оставляя все, даже заботу о теле, и тщится, познав цену земных вещей, о душе позаботится»⁵³. Инок это тот, кто может вынести нелегкий подвижнический путь, который сравнивается с «яремом Господним». Только нелегкая победа над соблазнами мира открывает перед иноком подлинно одухотворенную жизнь, в которой он пребывает, будучи «целомудрием облечен, правдою опоясан, смирением украшен»⁵⁴. Соответственно и монашеское подвижничество предстает в ореоле подвига твердого духа над влечениями плоти и страстями мирскими. Та же мысль проводится и в «Сказании об иноческом чине», согласно которому элементы монашеского одеяния символизируют не только отречение от мира, но и воинские доспехи, подчеркивая тем готовность претерпевать лишения ради высокого идеала, а также биться с происками дьявола, побеждать зло и соблазны тварного мира⁵⁵.

С учетом сказанного, понятна и религиозно-философская специфика произведения. Программа переориентации с земных вещей на заботу о душе и соответствующая ей практика ухода от мира к желанному уединению, в онтологическом плане основывались на максимально возможном для двуприродной сущности человека разведении субстанциальных начал, а точнее на целенаправленном (средствами монастырских практик) возвышении идеального за счет уничтожения и дисциплинирования плоти. По убеждению мыслителя такого рода устремления возможно осуществить только через развоплощение, которое обеспечивает аскеза. Соответственно путем спасения, то есть приобщения к горнему идеалу, называется уход от мира и «терпение многое». На этом пути он призывает, «взяв от книг пищу духовную», «окрылиться разумными крыльями» и «взлететь от губящего нас греха»⁵⁶. На этом пути, открывавшем высоты горнего идеала, только монашеское смирение, по мысли Кирилла Туровского, было способно направить ум и сердце к добродетели.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. С. 206–207.

⁵⁵ См.: ТОДРЛ. Т.12. М.; Л., 1956. С. 354–361. См. также: Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII вв. М., 1990. С. 77–78.

⁵⁶ Златоструй. С. 208.

Разнообразными литературными средствами Кирилл обозначает один и тот же онтологический вектор устремленности от мира сего к миру горнему, через пребывания «в горе». Если следовать его заповедям — это позволит в неослабной вере и беспристрастном попечении о высшем идеале соблюсти «душу чистой, а тела неоскверненными, и жизнь непорочной, и девство неокраденным». Другими словами, получить желанной для каждого истинно православного верующего человека залог желанной вечной жизни в Боге, в жертву которому ради этого принесены аскетические подвиги. Можно наметить и этапы самосовершенствования: сначала в монастыре, а затем в полном уединении, через затворничество, столпничество и сосредоточенность в безмолвии.

По убеждению мыслителя, победа над властью плоти при жизни поднимает человека над окружающей его действительностью, прообразуя вечное торжество духовной радости ожидаемого райского блаженства. Гарантированное спасение, которому предшествует нравственное самосовершенствование, Кирилл Туровский предполагает найти в бегстве от мира. Аскетизм понимался им как средство преодоления пребывающего во зле тварного мира.

Основу суждений мыслителя составляли базовые доктринальные положения об онтологической полярности идеального и материального начал бытия, находящихся в разъединено-соединенном взаимодействии, при абсолютном примате первого над вторым. Все вместе, согласно «Повести», составляло необходимый минимум для предуготовления человека к радостному общению с Богом, но этому должен предшествовать уход в монастырь.

Обрисованный мыслителем собирательный образ монаха наделяется обаятельными возвышенными чертами. Именно монашество представлялось ему образцом нравственно безупречной благочестивой жизни. Это тот идеал, которому он следовал сам и пропагандировал его как норму для других. Нравственная программа и представление о нравственно должном в сознании и поведении пасомых базируется на основе аскетического мировоззрения. Кирпичик за кирпичиком выстраивает писатель твердыню моральных норм, достаточно близко подводя мирян под планку этических требований к монашествующим.

Согласно Канту, этика — это должное в отношениях между людьми. Но нравственные суждения на межличностном уровне у Кирилла минимальны. Аскетическая устремленность автора ориентировала прежде всего на единение с Богом, любовь к которому переносилась на любовь к ближним. Можно было бы ожидать, что для аскетической этики материя будет квалифицирована как абсолютное зло. Но Слепец и Хромец, символизировавшие онтологические начала бытия, представлены одинаково ответственными за поступки (аналогичную трактовку предлагала «Диоптра»). Можно констатировать отсутствие морального дуализма, поскольку в тексте нет даже намека на субстанциональную основу зла.

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»⁵⁷. 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. Напрашиваются аналогии и с высказываниями

⁵⁷ Там же. С. 195.

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 о Христе Кирилла некоторыми учеными воспринимается как ересь⁵⁸. 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 рассматривалась как человекородица, что с формальной точки зрения вполне подпадает под определение несторианства.

Следует также учитывать аллегорический характер комментируемого текста, ведь в данном случае микросюжет стоит в ряду других аллегорических микросюжетов. Автор прямо предлагает понимать сказанное им иносказательно и тут же с характеристики Христа переключается на определение человека и заявляет, что «никакого подобия Божьего не может иметь человек»⁵⁹. Конечно, этот постулат так же можно распространить и на Богочеловека. Но сам автор прямо ополчается против еретиков, которые представляли Бога подобным человеку. Из разъяснения видно, что в первую очередь он ополчается против антропоморфитов, которые «прикладывают к бесплотному тело», тогда как божество «не описывается и пределов свойств не имеет»⁶⁰. Но те же характеристики могли быть применимы и к несторианству, рецидивы которого на двоеверной основе были актуальны в то время. Вряд ли возникшим на русской почве отклонения от ортодоксии можно было подвести под строгие определения. Вероотступничество идеологами древнерусской Церкви определялось по аналогии с осужденными Соборами ересями, соответственно и речь может идти не о прямом соотнесении, а о схожести.

Если строго стоять на позициях ортодоксии, то невозможно судить о Боге по признакам некоего высшего обличия. Это очень хорошо понимал Кирилл Туровский, поэтому он призывал судить о Боге, познав его величие, и силу, и славу, и благодать, которые Бог творит применительно к низшим и высшим, видимым и невидимым своим творениям. Соответственно, согласно Кириллу, Христос нарекается человеком «не по виду», но через притчу, иносказательно. Ибо человек в этом отношении никакого подобия Божьего не имеет, то есть не имеет подобия безграничного величия и силы, источника славы и благодати. Мыслителем создается образ сущностного и нравственного абсолюта, представление о котором проецируется на человека. Сам же образ не соизмерим с человеческим, то есть остается для него недостижимым идеалом. Даже самый совершенный человек божественным называться не может. Когда к бесплотной сущности челове-

⁵⁸ См.: Кузьмин А. Г. Кирилл Туровский // Златоструй. С. 191; Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители. Эпоха средневековья. СПб., 1998. С. 111–112.

⁵⁹ Златоструй. С. 195.

⁶⁰ Там же. С. 195–196.

ческие свойства прилагаются, то это происходит словесно, а не по подобию. Невозможно представить и описать Бога человекообразным. Он сверх всего и не имеет качеств, присущих человеку. Но общеизвестен библейский тезис, что человек создан по образу и подобию. Встает вопрос, в чем это подобие? Кирилл, как видим, нацеливает на различие сути божественного и человеческого, предотвращая всякую возможность уподобления их сущностных оснований. Такое различие ему нужно для того, чтобы возвысить авторитет нравственных санкций со стороны всемогущего Бога по отношению к зависимому от него человеку, который обязан воспринимать этот нравственный авторитет безусловно и без возражений. Высший нравственный авторитет для Кирилла – сам Христос. Не для ангелов, а для человека, для которого высшим авторитетом является Христос, он и предназначил Вселенную.

Нельзя не отметить, что прозвучавшая в «Притче» критика антропоморфизма созвучна воззрениям религиозных мыслителей, стоявших на позициях христианизированного неоплатонизма (например, высказываниям Псевдо-Дионисия Ареопагита). Развиваемый Кириллом Туровским метод символического аллегоризма также 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 несла 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 в сторону последовательного монотеизма. Но, наряду с ними, в «Притче» и других произведениях, особенно в торжественных словах, приуроченным к главным христианским праздникам, употребляются классические тринитарные формулировки и христологические характеристики. Следовательно, сюжет, как и подают 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 смещении акцентов на его божественную ипостась, отразилось присущее автору стремление устранить всякую возможность мысли о греховности главного объекта сакрального поклонения. Ведь находящиеся на аскетическом пути спасения наши средневековые предки уподоблялись Христу, или ангелам во плоти.

Обозначенный в произведении высокий духовный идеал, с параллельной установкой на развоплощение, как средство приближения к этому идеалу — все это 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 символов. Способ акцентировки, конечно, нельзя не признать смелым. Ведь надо обладать стойкими аллегорическими навыками восприятия образно-символических суждений, чтобы не поддаться соблазну буквального прочтения, выводящего совершенно на иные 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 могут восприниматься в пантеистическом смысле. Например, он утверждает, что «езде дома Божьи, и не только в твари, но и в людях»⁶¹. 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 боговоплощении. Соответственно данный тезис имеет абсолютное значение только применительно к Христу, который вознес плоть «от земли до небес»⁶². Определенный акцент на развоплощении обоженой плоти здесь присутствует и его, скорее всего, следует понимать в духе аскетических установок мыслителя.

Особая тема аллегорических повествований Кирилла — это исследование механизма познания. На основе посылок дуальной онтологии выражается недоверие чувственности и разрабатываются доктринально приемлемые методы рационального познания. Знания отождествляются с мудростью, которая в «Притче о душе и теле» приравнена добродетели и ставится в зависимость от двух центров — сердца и ума. Традиционно в Средневековье с умом связывалось подчинение волевого начала души, управляющего помыслами, тогда как сердце считалось органом эмоций. Аналогичную формулировку об устремлении волевого начала души в страстном желании Бога, совмещенную с призывом облечься добродетелью и забыть обо всем ином, находим у митрополита Никифора⁶³. Никифор при этом руководствовался христианизированной переработкой платонического учения о трехчастной душе, выделяя в ней словесное, яростное и желанное начала⁶⁴. Разумная часть, по Платону, связывалась с умом, тогда как страстная — с сердцем, а вожденная локализовалась в пупе и печени⁶⁵. 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 представлений о трехчастности души, получивших в его переработке аскетическую, как и у Никифора, интерпретацию. Согласно «Притче о душе и теле» мудрым и добродетельным может быть только тот, кто победил вождения плотской чувственности, то есть монах, аскет. Добродетель достигается через смирение сердца и ума, то есть путем дисциплинирования настроений и помыслов в соответствии с заповедями. За овладением знанием, которые запечатлены в Священном Писании, должна последовать мудрая жизнь в соответствии с познанными заповедями, ибо они на смирение направляют ум и сердце⁶⁶. Получается, что добро-

⁶¹ Там же. С. 195.

⁶² Там же.

⁶³ См.: Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 115.

⁶⁴ См.: Там же. С. 114, 120.

⁶⁵ См.: 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.

⁶⁶ См.: Златоустый. С. 193.

детель — это единство знания и действия, когда искренние высокие помыслы на основе знания выражаются в угодных Богу делах.

Гносеологические суждения сопрягаются с центральной для автора аскетической тематикой и христианизированными реминисценциями платонизма. Это позволяет найти новые аргументы, чтобы подчеркнуть необходимость возвышения над земным ради небесного.

Кирилл Туровский достаточно подробно развивает 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. Далее познанию человеческому в виде «оплота» Закона поставлен «предел», «которого не прейдут и не предвинут». Из этого следует, что Бог для Кирилла Туровского сущность непознаваемая, но в этом своем качестве он «оставил вход, то есть знание разуму». В таких символических определениях задаются границы познания, в соответствии с которыми разуму человеческому открыты «не свойство, но величие, и сила, и слава, и благодать» Творца. С учетом четко выраженных дуальных представлений о бытии, разделяющие эдем и рай «незапертые ворота» трактуются как чудесный порядок творения («чудесных Божьих созданий порядок»), по которому можно познать Бога. Таким образом, в сюжет вносится довольно типичная для христианства в целом гносеологическая установка, выражающаяся формулой: по творению — познай Творца («Через создание же, — сказал, — Творца познай») ⁶⁷. Такой подход к познанию бытия можно квалифицировать как теологический рационализм, столь не свойственный большинству других апологетов аскетической мысли. Конечно, это рационализм весьма и весьма ограниченный, поскольку сущность трансцендентного для познающего ума остается непостижимой.

Поле деятельности разума мыслитель ограничивает истолкованием книжного знания, но тем самым допускает саму возможность интерпретации вероучительных положений разумом. Это приводит автора к весьма оригинальным суждениям. Используя традиционные сюжеты средневековой письменности Кирилл Туровский придал им новое звучание, в результате из-под его пера вышли вполне оригинальные авторские сочинения, в которых традиционная система православных понятий облекалась в индивидуальную сюжетно-повествовательную форму, а многие трактовки отличались от распространенных в ту эпоху. Мыслитель продемонстрировал отход от буквализма творчески применил аллегорический метод толкования Священного Писания. Именно аллегоризм расширял возможности применения разума в делах веры, а вместе с тем и оригинального направления мысли. Все вместе и дало новый творческий синтез, основанный на глубокой индивидуальной переработке традиционных церковных тем.

Особая роль Кириллом отводится книжному знанию ⁶⁸, которое трактуется им как сокровище мудрости и путь к вечной жизни. Он исходит из того, что нужно прислушаться к сказанному Господом и жить в соответствие с заповедями. Отправная точка суждений — необходимость познания смысла Священного

⁶⁷ Там же. С. 195.

⁶⁸ Книжное знание прежде всего адресуется «мира сего властелинам» — т. е. расчет делается на влиятельную в политическом смысле среду.

Писания. Эти книги открывают путь к вечной жизни. Следовательно, необходимо познать речи Господа («Божьим насытятся словом, вечной жизни несказанного блаженства достичь») ⁶⁹. Ибо жив человек не хлебом, «но словом Божиим» ⁷⁰. По убеждению автора, знающий «сокровище священных книг, а также пророческих, и псаломских, и апостольских, и самого Спасителя Христа сохраненных речей, ум истинный, размышляющий» должен делиться книжной мудростью, раздавать сокровища ради спасения других ⁷¹.

«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» ⁷². В основу притчи положен упоминавшийся уже евангельский сюжет Мф. 25: 14–30; Лк. 19: 12–27.

В «Слове о премудрости» перечисляются качества, которыми должен обладать мудрый человек. Мудрость открывается только смиренному, высоконравственному и прославившемуся добродетелью человеку. Смирение здесь символически уподобляется кроткой матери, а добрые поступки ее детям. Отцом же добродетелей и самой мудрости назван сам Господь ⁷³. Тем самым подчеркивается, что мудрость имеет трансцендентный источник, но право черпать из этого источника еще нужно заслужить, нужно быть послушным чадом, уподобляясь кроткой матери. За портретом добродетельного мудреца проглядывает облик смиренного монаха, впрочем, и в миру набор требуемых качеств можно также достичь, следуя примеру монашески мудрствующих. Мудрость, таким образом, рассматривается как Божий дар достойным, но ближе к ней стоят кроткие и смиренные аскеты-подвижники.

Наиболее пространно и полно гносеологическая концепция Кирилла Туровского изложена в «Повести о белоризце — человеке и о монашестве», в основе которой просматривается какой-то иудейский (или восточный) источник. Свои представления мыслитель, как и в других случаях, облакает в аллегорическую форму. Содержательно притча сводится к следующему: В некоем городе был царь, который в своем владении заботился о людях, но не держал на изготовке ратного оружия и с умным советником, который один только готовился к войне, не советовался, поскольку не думал, что на него кто-нибудь восстанет. Внезапно началось великое волнение в городе, во время которого благоразумный советник привел царя с дочерьми к горе. Заря сияла из пещеры: муж в нищете.

Из авторских толкований притчи мы узнаем, что город в системе его аллегорий символизирует устройство человеческого тела, люди в городе уподоблены органам чувств, а ум аллегорически и традиционно для христианской книжности уподоблен царю ⁷⁴. Там же дается аскетическая оценка бытия и подчеркивается, что «Мир весь в зле лежит», а ум—царь все больше печется о своем теле, не забо-

⁶⁹ Там же. С. 193.

⁷⁰ Там же. С. 195.

⁷¹ См.: Там же. С. 193.

⁷² Там же. С. 194.

⁷³ См.: Памятники российской словесности XII в. изданные с объяснениями, вариантами и образцами почерков К. Калайдовичем. М., 1821. С. 89–91; см. так же: *Грозов М. Н., Козлов Н. С.* Указ. соч. С. 79.

⁷⁴ См.: Златоструй. С. 203–204.

тится о душе и не помышляет о воздаянии⁷⁵. Далее в аллегорической системе повествования советникам царя уподоблены житейские мысли, которые отводили ум от помышлений о смерти, в результате чего в городе начались волнения, к которым царь-ум, благодаря советникам, не был готов. Избежать недуга телесного того можно и для этого нет нужды обращаться к языческим волхвам. Первый шаг — это отказ от советников и смирение, второй — вооружение постом, молитвой, воздержанием⁷⁶. Смысл притчи — возможность спасения через правую и неколебимую веру, причем лучшим средством объявляется преодоление плотских пристрастий аскезой⁷⁷, благодаря которой «светлее внешнего сияет внутреннее»⁷⁸.

В этом произведении, как и в других своих текстах, Кирилл Туровский выступал последовательным пропагандистом высоко духовной аскетической жизни. В несовершенный мир он талантливо нес высокие идеалы святости. На основе аскетических установок и строится его концепция познания.

Влияние Кирилла Туровского на древнерусскую культуру огромно. Используя традиционные сюжеты средневековой письменности, он придал им новое звучание, в результате из-под его пера вышли не начетнические тексты, а вполне оригинальные авторские сочинения, в которых традиционная система православных понятий облекалась в индивидуальную сюжетно-повествовательную форму. В числе риторических приемов использовалась многократная проработка темы различными словесными средствами и обращение к поэтике жанров народного творчества. Налицо отход от буквализма к аллегорическим толкованиям Священного Писания, значительно расширявших возможности применения разума в делах веры, а вместе с тем и оригинального направления мысли. Все вместе и дало новый творческий синтез, основанный на глубокой индивидуальной переработке традиционных церковных тем.

В целом, изящные притчи и аллегии — эти подлинные шедевры древнерусской мысли, призывавшие читателя к тому, чтобы убеждения воплощались в конкретные поступки. Он нацеливал на осмысленное и активное освоение заветов Священного Писания, на воплощение усвоенных заповедей в практике добродетельных поступков. В аскетических добродетелях идеальной поведенческой программы он усматривал высокий смысл и высокое жизненное предназначение. На такую осознанную деятельность и на ее практическую реализацию и нацеливало творчество Кирилл Туровского. Слова и принципы Кирилла Туровского не расходились с его делами, поскольку развиваемые им религиозно-философские воззрения и идеалы лично самим Кириллом и воплощались на практике, о чем свидетельствуют зафиксированные житием факты биографии мыслителя. По убеждению Кирилла, аскеза, ум и знания должны служить делу спасения, ибо без приложения умственных способностей к благоупотреблению их теряется высокое спасительное назначение деятельной мудрости. Это и является основанием для отнесения наследия Кирилла Туровского к типу деятельной (практической) философии.

Кирилла Туровского можно назвать одним из наиболее ярких адептов монашеской аскезы, последовательно продолжавшим и развивавшим киево-печерскую аскетическую традицию, у истоков которой стояли Феодосии Печер-

⁷⁵ См.: Там же. С. 204.

⁷⁶ Там же. С. 205.

⁷⁷ Там же. С. 205.

⁷⁸ Там же. С. 203.

ский и Нестор. Однако он вывел монашеско-аскетическую традицию на новый уровень, значительно повысив уровень ее философичности. Если первые идеологи отечественного аскетизма прежде всего ориентировались на строгое исполнение монастырских уставов и правил, то воплощенное в иноческом служении деятельное начало для мыслителя из Турова было уже следствием свободного выбора, основанного на глубоких богословских познаниях и принципах, исследованных и утвержденных образно-аллегорическим, а следовательно, теолого-рациональным способом.

Молчание в столпе возвращалось словом книжным в мир, прославляя мудрость и подвиги тех, кто ушел от этого мира. Притчи Кирилла рационализировали теологию, выразительными средствами обосновывая идеологию аскетизма. Учитывая большое количество копий его сочинений, можно говорить о весомости вклада в моральное сознание отечественного средневековья.

Источники и литература

1. Владимирский летописец // ПСРЛ. Т. 30. М.: Наука, 1965.
2. *Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский. М.: Водолей Publishers, 2007.
3. *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X–XVII вв. М.: Издво МГУ, 1990.
4. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.
5. *Евгений, еп.* Творения отца нашего Кирилла епископа Туровского. Киев, 1880.
6. *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. 5. С. 159–194; 1955. Т. 11. С. 342–366; 1956. Т. 12. С. 340–361; 1957. Т. 13. С. 409–426; 1958. Т. 15. С. 331–348.
7. *Замалеев А. Ф.* Восточнославянские мыслители. Эпоха средневековья. СПб.: Из-во СПбГУ, 1998.
8. Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М.: Молодая гвардия, 1990.
9. *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.
10. *Колесов В. В.* Из «Притч» и «Слов» Кирилла Туровского // ПЛДР. XII век. М.: Советская Россия, 1980. С. 661–662.
11. Лаврентьевская Летопись // ПСРЛ. Т. 1. М.: Наука, 1962.
12. *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.
13. *Мильков В. В.* Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе XII столетия // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 1. М.: Наука, 1989. С. 5–27.
14. Памятники российской словесности XII в. изданные с объяснениями, вариантами и образцами почерков К. Калайдовичем. М., 1821.
15. *Платон* Государство // Платон. Собрание сочинений. в 4 т. М., 1994. Т. 3.
16. *Платон* Федр // Платон. Собрание сочинений. в 4 т. М., 1994. Т. 1.
17. РИБ. Т. VI. СПб., 1908.
18. СККДР. Вып. 1: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 217–221.
19. *Срезневский И. И.* Новые списки поучений Кирилла Туровского // Исторические чтения о языке и словесности за 1854 и 1855 гг. СПб., 1855. С. 137–153.
20. Творения митрополита Никифора. М.: ИФ РАН, 2006.