



Вдовина О. Я.

**Человек в сочинениях Кирилла Туровского:
идейные основы богословско-философских построений**

**Особенности творческого метода Кирилла Туровского
и принципы его интерпретации**

О чем бы ни говорил человек, что бы ни осмыслял — мир, природу, историю, — он все рассматривает относительно себя и говорит, фактически, о самом себе. В каждую эпоху человек являлся загадкой (то есть проблемой) для самого себя, и каждая эпоха предоставляла разные средства для решения этой загадки. Сама специфика человеческого самосознания и языка обуславливает непосредственную включенность субъекта в то, что он рассматривает. Это приводит к тому, что даже при познании других предметов, того, что отлично от человека, он все-таки определяет самого себя и познает себя¹. Это дало основания некоторым ученым утверждать, что отечественная философская традиция начинается именно с антропологии. Для людей эпохи Средневековья в центре мировоззренческой модели находился Бог, Творец, а все остальное, включая человека, рассматривалось по отношению к Первоначалу. В кругу христианских представлений человек является главной ценностью, поскольку он — любимое существо Бога, призванное постигать совершенство творения и приближаться к Творцу. Осознание необходимости Бога человеку, равно как и необходимости человека Богу, коренящееся в средневековом христианском мировосприятии и характерное для древнерусских мыслителей, в русской философии всесторонне раскрывается в творчестве Бердяева, Франка, Шестова². Но у них были предшественники, к числу которых относится и Кирилл Туровский, в произведениях которого представлены особенности средневекового понимания человека. На основании его сочинений можно составить представление об особенностях антропологических воззрений древнерусской эпохи. По точному выражению С. Франклина, Кирилл Туровский «существует в традиции, существует как традиция»³.

Неизменный интерес ученых к сочинениям этого автора — выдающегося писателя и мыслителя — объясняется значимостью его фигуры для древнерусской культуры. В личности ученого иерарха глубокие богословские познания удачно сочетались с даром весомого проникновенного слова. Он приобрел известность и авторитет уже у своих современников. Вышедшие из-под его пера

¹ См об этой особенности средневекового мировоззрения: *Зайденберг С.* Софиологическая и неопатристическая концепции личности // *Личность в Церкви и обществе: Материалы междунар. науч.-богосл. конф.* (Москва, 17–19 сент. 2001 г.). М., 2003. С. 174.

² [Шалашенко Г.] *Філософська антропологія та релігійні уявлення про людину* // *Табачковський В., Булатов М., Хамітов Н. та ін.* Філософія: світ людини: Курс лекцій. Навч. пос. для студ. вищ. навч. закл. К., 2003. С. 111.

³ *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'* / Translated and with an Introduction by Simon Franklin. Harvard, 1991. Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Vol. 5. P. LXXX.

слова и притчи были общественно значимы, глубоки и никогда не звучали всуе, без нужного повода и смысла⁴. На протяжении пяти столетий это был самый востребованный из отечественных представителей религиозной мысли автор.

В творчестве Кирилла Туровского осмысление смысложизненных вопросов осуществлялось в теологическом контексте, поэтому отделить философские идеи от богословских построений является не легкой задачей. Но историческая дистанция позволяет современному исследователю видеть значение текстов древнерусского мыслителя, в том числе и в философской перспективе. По верному наблюдению А. Я. Гуревича, богословие являлось общезначимой знаковой системой Средневековья, которая обеспечивала цельность средневекового мировоззрения и уверенность в единстве мироздания, невзирая на наличие многочисленных противоречий. Соответственно, все сферы культурной жизни можно рассматривать как «функции» заданного теологией восприятия мира⁵. Рационализация основ средневекового мировидения и представляет непосредственный интерес для истории философии.

Для понимания идейно-религиозных особенностей творчества Кирилла большое значение имеет форма выражения автором своих мыслей, которую одни исследователи определяли как символический аллегоризм⁶, другие — как метод риторической амплификации⁷, или метод аллегорезы⁸. В его сочинениях обнаруживали также стилистику литургийности⁹. Можно считать плодотворным выделение в сочинениях святителя Туровского «библейских тематических ключей». Этот термин ввел итальянский славист Р. Пиккио для обозначения композиционного приема, цель которого — связать буквальный и духовный смысл через референтную ссылку на текст Библии¹⁰. Рассматривая в более обобщенном плане поэтику философско-богословских произведений Древней Руси вообще и наследия Кирилла Туровского в частности, считаем удачной формулу Е.Н. Сырцовой, которая определила ее как «поэтику средневекового философско-теологического центона, построенную на использовании готовых библейских, апокрифических и теологических формул и распространенных сюжетов для выражения авторами Руси особенностей их христианского мировосприятия»¹¹.

Символизм и аллегоризм — это характерные особенности средневекового христианского мировоззрения¹². Ведь если божественная истина сакральна и

⁴ Об этой особенности средневекового творчества см.: *Аверинцев С. С.* «Наша философия» (восточная патристика IV–XI вв.) // *Аверинцев С. С.* Софія – Логос. Словник. К., 1999. С. 253.

⁵ См. об этом: *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 12–15.

⁶ История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 358; *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 206.

⁷ Історія української літератури: У 8 т. Т. I. Давня література (XI – пер. пол. XVIII ст.). К., 1967. С. 119.

⁸ *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. К., 1981. С. 144–147.

⁹ *Антонова М. Ф.* Кирилл Туровский и Епифаний Премудрый // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 227.

¹⁰ См. об этом: *Пиккио Р.* Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Пиккио Р. *Slavia orthodoxa: Литература и язык.* М., 2003. С. 437.

¹¹ *Сырцова О.* Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія К., 2000. С. 156–157.

¹² Д. С. Лихачев считал некорректным использование понятия «средневековое мышление». По его мнению, мышление человека всегда то же самое, изменяется только миро-

не может быть адекватно познана и отражена человеческим умом и языком, то, следовательно, говорить о ней можно только символически. Символ в творчестве средневековых мыслителей не был праздной игрой ума, а отражал объективную реальность, был способом выражения этой реальности, поэтому символизм Средневековья — это «средство интеллектуального освоения действительности», а умение расшифровывать символические тексты и давать им различные толкования — неотъемлемое качество средневекового интеллектуала¹³. По наблюдениям современных исследователей, символы и парадоксы являются для той эпохи адекватным отражением парадоксальности основополагающих христианских истин. К примеру, М. Каннингем приходит к заключению, что христианская риторика является специфическим способом выражения представлений о божественном Логосе, а проповедь как жанр больше всего воплощает в себе особенности этой риторики, являясь своеобразной иконой, «окном» в высшую реальность¹⁴. Автор монографии о византийских истоках творчества Кирилла Туровского, норвежская исследовательница И. Лунде, развивает похожую мысль, обращая внимание на «конкурента» христианской истины, древнегреческую философию, и отмечает, что христианская «истина» противопоставлялась традиционной (древнегреческой) «мудрости» и, в то же время, превосходила ее, трансцендируя в сферу, высшую за всякий человеческий ум. Этот парадокс, по мнению И. Лунде, не только стал основой традиции юродивых («holy foolishness») в греческой и позднее русской религиозной культуре, он также является иллюстрацией христианского способа высказывания о Боге человеческим языком¹⁵.

Проблему высказывания о трансцендентном пытались решить двумя различными путями: путем выраженного несоответствия и путем поиска соответствия между божественным и небожественным. Формулу первого пути можно выразить так: чтобы божественное никогда не отождествлялось с материальным, оно передавалось аналогиями заведомо низкими, приземленными, неточными. Второй же путь заключался в поиске максимально подходящего образа, слова, чувства для выражения соответствия между предметом изображения и его словесным выражением. Как точно резюмировал венгерский исследователь творчества святителя Туровского И. Феринц, средневековый автор «...стремился к тому, чтобы словесное выражение вызывало такое же точно настроение, чувство, как и само явление, он стремился создать из письменного произведения своеобразную икону, произведение для поклонения, превратить литературное произведение в молитвенный текст»¹⁶. Скорее всего, именно с учетом этой особенности некото-

воззрение, политические взгляды, эстетические вкусы и т. д. (См. об этом: *Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Избранные работы: В 3-т. Т. 1. Л., 1987. С. 331–332.*) Нам представляется, что оправданным и соответствующим уровню современных исследований является использование понятия «средневековая ментальность», которое не сводится ни к средневековому мировоззрению, ни взглядам или вкусам и отличается от общего понятия «мышление».

¹³ См.: *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 14, 266.

¹⁴ *Cunningham, Mary B.* Innovation or Mimesis in Byzantine Sermons? // *Originality in Byzantine Literature, Art and Music: A Collection of Essays.* Oxford, 1995. P. 76.

¹⁵ *Lunde I.* Verbal Celebrations: Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources. Wiesbaden, 2001. P. 32.

¹⁶ *Феринц И.* Искусство построения речи Кирилла Туровского и Елифаня Премудрого // *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae.* 1989. V. 35 (1 – 2). P. 149–155.

рые исследователи считают возможным находить даже мистериальные и мистагогические черты в текстах Кирилла. К примеру, А. Надсон полагает, что проповеди туровского святителя создают впечатление радостного ликования, идущего из души, которая созерцает Божественную мистерию (divine mysteries), а некоторые из них являются настоящими мистериями (mystery play), что, по его мнению, больше роднит Кирилла с Григорием Богословом, чем с Иоанном Златоустом¹⁷. Также, польский ученый В. Гриневиц, опираясь на некоторые высказывания в «Притче о Слепце и Хромце», говорит о Кирилле как о мистагоге, то есть человеке, который вводит других в понимание тайны и христианских таинств. Эта особенность творчества противопоставляется им экзегезе как способу систематического комментирования Писания. По его убеждению, экзегетом епископ Туровский не являлся¹⁸.

Можно согласиться с тем, что древнерусский автор пытается создать у читателя определенное настроение, не столько эмоциональное, сколько умственное. Состояние, когда человек способен постичь определенные истины в их созерцательной «очевидности», можно назвать мистериальной радостью. В понимании Кирилла это необходимое состояние духовной жизни христианина. Призывы к радости повторяются по нескольку раз на страницах почти каждого его произведения. Чаще всего в начале проповеди, как, например, в слове «На Пасху»: «Радость сугуба всѣм крестияном и веселие миру неизречено пришедшаго ради праздника днесъ за скорбь преже бывшаго таинства»¹⁹. Словами радости зывают к верующим пророки в слове «В неделю цветную»: «Радуйся зѣло, дщи Сионова! Се бо цесарь твой грядеть кроток, всѣд на жребецъ ун»²⁰. Согласно слову «В неделю мирносиц», тот же настрой создается воспроизведением заповеди Иисуса: «Уже бо вся свѣршив Иус, вскръсе боголѣпнѣ, и показася прѣже вас “приходивъшим женам, възывъа красно: Радуйтася!”»²¹.

Однако мотив радости – это не только эмоционально-риторический, суггестивный элемент проповедей святителя Туровского, он имеет более глубокое значение в контексте его богословских построений. В частности, определяющей чертой христианской жертвы, христианского служения Богу и ближнему является то, что эта жертва радостна, так как это естественная реакция человека на дар Христа. Именно этот аспект он выделяет, прославляя Иосифа следующими словами: «Блажен еси поистинѣ, преславный и достоюдный Йосифе... Достойно послужив, яко херовими, божию телеси; нѣ они невидимо на своєю държаше ра-

¹⁷ См.: Nadson A. The Writings of St. Cyril of Turau // The Journal of Byelorussian Studies. 1965. Vol.1. № 1. P. 9–11.

¹⁸ См.: Hryniewicz W. Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego. Warszawa, 1993. P. 87.

¹⁹ Слово Кюрила недостойнаго мниха на святую паску во свѣтоносный день воскресения Христова от пророческихъ сказаньи (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1957. Т. XIII. С. 412). Далее — Слово на святую Пасху.

²⁰ В недѣлю цвѣтную о сказании еваггельствѣмъ святаго Кирилла (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1957. Т. XIII. С. 409). Далее — Слово в неделю цветоносную.

²¹ Святого Кюрила мниха слово о снѣтии тѣла Христова с креста и о мюроносицах, от сказания еваггельскааго, и похвала Йосифу, в недѣлю 3-юю по пасцѣ (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1957. Т. XIII. С. 424). Далее — Слово о снятии тела Христова.

му, страхом своя покрывають лица, ты же радуяся на своею руку Христа бога носил еси...»²²; «Небом ли ты прозову? — вновь обращается мыслитель к Иосифу. — Нь того свѣтъльй бысть богочестьемь, ибо въ врѣмя страсти Христовы небо помрачися и свой свѣтъ скры, ты же тогда радуяся на своею руку бога носяше»²³. В образе Иосифа мотив жертвы и служения символизирует также обязанности священника и его служение Богу в Церкви. Радость вместе со смирением именно и делают служение Иосифа достойным. Об этом Кирилл рассуждает не только в процитированном слове «В неделю мироносиц», но также в «Притче о Слепце и Хромце».

Таким образом, радость является синонимом душевного света, проявлением присутствия Святого Духа, «богоразумия», помогающего понимать и воспринимать Слово Божье и видеть славу и величие Творца. Радость — это открытость духовных очей, тогда как грех означает духовную слепоту, неосознанное проявление агрессии человека, находящегося в плену у темных сил: «Си бо рече Соломон: Помыслиша и прѣльстишася, ослѣпи бо я злоба их; рекоша бо: Уловим правдника, руганиемь и ранами истязем его и смертию безлѣпотьюю осудим его»²⁴. Отсюда вытекает корреляция радости и греховности как глубинной духовной открытости и слепоты. Для Кирилла Туровского радость есть онтологический конститутивный принцип, проявляющий божественные вещи и дела, в то время как грех — деструктивное, разрушающее начало.

Что касается самого жанра проповеди, то он, как нам представляется, тоже отражал определенную интенцию средневековой ментальности, а именно стремление понять, объяснить то, во что люди верят. В работе «Дух средневековой теологии» американский медиевист Я. Пеликан подчеркивает, что аргументы и доводы, которые вырабатывали средневековые теологи, были призваны не убедить кого-то уверовать в Бога, а скорее понять то, во что человек уже верит. Одновременно, схоластическая аргументация демонстрировала силу и возможности человеческого ума как свидетельство образа Божия в человеке²⁵. И хотя проповеди Кирилла нельзя отнести к схоластическим, но выделенная исследователем средневековая интенция, пусть и в другой, символично-аллегорической, форме в них определенно присутствует²⁶. Более того, проповедь имеет своей целью не только вложить в головы людей определенные готовые ответы на важные вопросы, связанные с верой, но еще в большей степени вовлечь самого человека в осмысление собственной жизни, наполнить жизнь смыслом, соотнеся ее с христианскими ценностями. Проповедь — это такой вид ритуальной речевой деятельности, который позволяет людям увидеть новые значимые связи, в том числе между Священным Писанием и жизнью, понять предназначение собственно-

²² Там же. С. 424.

²³ Там же. С. 425.

²⁴ Там же. С. 421.

²⁵ Pelikan J. The Spirit of Medieval Theology. Wetteren, 1985. P. 9–13.

²⁶ Как доказывает Л.В. Левшун, для Древней Руси более характерна восточнохристианская харизматическая традиция проповедничества, ведущая свое начало от Григория Двоеслова. Согласно этой традиции, проповедь — это особый род человеческой деятельности, принципиально не сводимый к литературному творчеству, поскольку он укоренен в благодатной жизни церкви, и проповедник должен обладать соответствующими духовными дарованиями. (см. об этом: Левшун Л. В. Проповедь как жанр средневековой литературы (на материале проповедей в древнерусских рукописных и старопечатных сборниках). Автореферат дисс. ... к.ф.н. М., 1992. С. 6).

го существования и осознать его включенность в Божественный план спасения человечества. Следовательно, проповедь — это не только способ осмысления жизни субъектом, но и способ формирования самого субъекта²⁷. Эти смыслы, безусловно, присутствуют в творчестве Кирилла Туровского.

Аллегория также использовалась в средневековой проповеди. Однако при этом целью аллегорической интерпретации является не отыскание исторического смысла событий, о которых повествуется в тексте, а душеполезное поучение или контемплиционная молитва. Как и другие поучительные тексты, аллегорический текст оказывает влияние на личность слушателя, и в этом смысле аллегорическая интерпретация приобретает «экзистенциальное» содержание²⁸.

Для понимания особенностей средневекового творчества ценным представляется наблюдение британского исследователя Т. Ф. Торренса, который обращает внимание на то, что возможность библейской герменевтики обусловлена откровением Бога, и поскольку Слово Божье открывается нам не прямым способом, а соответственно состоянию нашего несовершенного разума. Это значит, что воспринять откровение можно только применив его к своей жизни, экзистенциально²⁹. По нашему мнению, именно эта «экзистенциальность» христианской мудрости, заключенная в проповеди, является решением того вопроса, который некоторые исследователи оценивают как парадокс средневековой ментальности. Логика суждений здесь следующая: дуализм космического конфликта добра и зла обуславливал двойственное отношение к человеку. С одной стороны, если Бог есть единый и главный судья всех человеческих поступков и всего происходящего в мире, то личностные оценки и осуждение ближнего — это тяжкий грех, проявление человеческой гордыни. С другой стороны, вся древнерусская культура пропитана моральными оценками, и этически нейтральных тем в древнерусской литературе, как мы знаем, практически нет³⁰. Именно проповедь учит христиан все познавать лично, поскольку она представляет собой форму «софийной взаимосвязи человека и мира»³¹.

В общем и целом, мировоззрение Кирилла и его представления о человеке были определены доктринальными установками христианского вероучения. Однако понимание человека задавалось не только Священным Писанием. Наблюдаются заимствования на эту тему из творений отцов Церкви. Есть основания полагать, что Кирилл Туровский избирательно относился к патристическим источникам. С учетом параллельных мест можно говорить о мыслителе как продолжателе общехристианской традиции, а оценивая характер заимствований и их переработку, можно лучше представить относительную (в рамках традиции) оригинальность его творчества. Для этой цели большое значение имеет воссоздание патристического контекста и той современной религиозному мыслителю книжной среды, в которой он как церковный писатель формировался. Сопоставление с текстами известных Древней Руси греческих богословов позволяют лучше понять художественные образы и дидактические приемы его произведений, обозначить если не точные источники заимствований, то общие с предшественниками мотивы и тот заключенный в них круг проблем, которые волновали бо-

²⁷ Lunde I. Op. cit. P. 81–82.

²⁸ См.: Hryniewicz W. Op. cit. P. 93.

²⁹ См: Torrance T F. Studies in patristic hermeneutics. Edinburgh, 1995. P. 7–9.

³⁰ Целік Т. В. Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі. К., 2005. С. 113.

³¹ Сирицова О. Указ. соч. С. 9.

гословов и мыслителей не одного поколения. Общие места в произведениях Кирилла и трудах известных ему экзегетов помогут уяснить саму суть той, по-хайдеггеровски говоря, заботы-выпытывания, которой окружали человека древнерусские мыслители.

Авторский стиль Кирилла Туровского, как и других мыслителей той эпохи формировался под влиянием прежде всего переводных источников. Правда, древнерусские авторы пользовались полученными от греков святоотеческими текстами своеобразно. Они почти не обращались к современным авторам, воспринимая писания более ранней патристики. Для реализации своих замыслов они руководствовались не хронологическим подходом и действовали не с позиций сиюминутности, а ориентировались на приближенный к вневременному сущностный план, обращаясь к первоисточникам и самым авторитетным в Церкви именам. Со временем и сам Кирилл стал подобным авторитетом, а под его именем древнерусскими книжниками объединялись сочинения, принадлежность которых перу епископа Туровского весьма сомнительна. По меткому выражению С. Франклина, в древнерусской литературе образовался целый «кириллический жанр», который объединял собой имена Кирилла Иерусалимского, Кирилла Александрийского, Константина-Кирилла Философа, двух киевских митрополитов Кириллов, Кирилла Туровского и других. Этот явное свидетельство признания заслуг и популярности творчества туровского епископа, сочинения которого принадлежали к этому «жанру», ибо надписание без уточнения создавало у читателя / слушателя впечатление авторитетности и вневременности³².

Учитывая большой объем заимствований из христианской классики, Кирилла Туровского нельзя рассматривать как оригинального автора в современном понимании, хотя, с другой стороны, нельзя не признать, что древнерусский мыслитель берет идеи из других источников в общем виде и при этом дает им не только собственную композицию, но и не редко также новые смысловые оттенки, которые в сравнении с первоисточниками обнаруживаются в его сочинениях. Как отмечал внимательный исследователь источников проповедей епископа Туровского В.П. Виноградов, Кирилл очень любил повторять один и тот же текст, который сопровождал разными комментариями. В основу повествования он закладывал чужие аллегорические идеи, которые он интерпретировал с разными оттенками и которые получали творческое развитие в соответствии с конкретными авторскими задачами³³. Именно к этим деталям особенно интересно приглядеться, не абстрагируясь от того, что воспроизведение определенных топов, чье авторство иногда даже невозможно установить точно, имеет не менее важное значение для средневекового автора, чем их интерпретация.

Кирилл Туровский использовал сочинения многих отцов Церкви, и не только тех, которые принадлежали к «александрийской» школе (Афанасий Великий, Кирилл Александрийский), чья интерпретация Библии базировалась на символизме и аллегории. Он также обращался к таким выдающимся представителям «антиохийской», или восточной, школы, как Иоанн Златоуст, для которого было характерно буквалистичное истолкование Писания. Дело в том, что

³² См.: Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'... P. 83.

³³ См.: Виноградов В. О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского // В память 100-летия (1814–1914) Императорской Московской духовной академии: Сб. статей. В 2-х ч. Сергиев Посад, 1915. Ч. 2. С. 331–332.

названные богословские школы давали разные ответы на вопросы космологии, оценки значения философии для христианства и возможности использования античного наследия в богословии. Наиболее философичные авторы представляли каппадокийское направление в богословии (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский). Принадлежавшие их перу труды знал и чаще всего использовал епископ Туровский. В результате такого синкретического подбора, в его произведениях, композиционно нацеленных на аллегорическое раскрытие символического смысла, есть отрывки, где он почти буквально истолковывает библейский рассказ. Однако, можно согласиться с тем, что основой подхода к интерпретации Писания древнерусского мыслителя был аллегорический метод и в этом смысле ему конечно ближе приемы творчества александрийцев. С этим методом соединен тот способ познания, с помощью которого христианские авторы не только давали разуму пищу, но и духовно наставляли, обращали верующих.

Антропологическая тематика произведений Кирилла Туровского

Антропологической тематике в творческом наследии Кирилла Туровского посвящена прежде всего «Притча о Слепце и Хромце», которая имеет литературные прототипы³⁴. Непосредственно источниками толковательной части были, скорее всего, «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского и «Слово на святую Пасху о воскресении» Григория Нисского.

Структура «Притчи» достаточно сложная. Она объединяет три сюжетные линии³⁵, органично переплетающиеся и увязанные взаимными ссылками, аналогиями и аллюзиями для разрешения философско-богословской проблемы человеческой греховности.

Прежде всего, в «Притче» приводится аллегорический рассказ о том, как хозяин посадил виноградник и приставил Слепца и Хромца охранять его, запре-

³⁴ Среди исследователей уже укоренилась мысль о том, что сюжет «о Слепце и Хромце» как воплощении души и тела берет начало в талмудической «Беседе императора Антонина с Равви», отобразившейся в тексте «Тысячи и одной ночи», а также в *Gesta Romanorum*. Так, еще И. Я. Франко отмечал восточные корни сочинения Кирилла Туровского (См.: Франко І. Я. Притча про сліпця і хромця (Причинок до історії літературних взаємин Старої Русі) // Франко І. Я. Зібрання творів: У 50 тт. Т. 35. К., 1976. С. 301–331.). Вместе с тем, Ф. Томсон считает «Притчу» расширенной версией записи в Синаксаре под 28 сентября (См.: Thomson F. J. Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia // Slavica Gandensia. 1988. № 15. P. 81–82. Нельзя говорить об абсолютной оригинальности «Притчи», которой нет в Евангелии от Матвея, хотя в тексте есть прямая ссылка на источник. По этому поводу В. Гриневич высказывает предположение, согласно которому Кирилл не имел под рукой полного перевода Нового Завета, а только те отрывки, которые были необходимы для литургических целей (См.: Hryniewicz W. Op. cit. P. 87.). Е. Н. Сырцова выдвигает гипотезу о том, что автором было использовано апокрифическое Евангелие от Матфея. Украинская исследовательница считает, что ранняя версия Притчи о Слепце и Хромце известна из апокрифической книги Иезекииля, появившейся не позже первой пол. I в. Она находит общие моменты в толковании этого апокрифа и «Притчи» Кирилла Туровского, но вместе с тем считает более вероятным обращение древнерусского мыслителя к авторитетному христианскому источнику, который представил апокриф Иезекииля в измененном, опосредованном виде (см.: Сырцова О. Указ. соч. С. 158–162).

³⁵ См. об этом также: Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'... P. LXXXVII.

тив входить внутрь. Через некоторое время Слепец почувствовал чудесный аромат из сада и начал сетовать, что им воспрещено есть плоды. Тогда Хромец предложил ограбить сад. Хромец уселся на Слепца, став его глазами, и таким образом они совершили свой замысел.

Согласно аллегорическому толкованию, Хромец — это человеческое тело, Слепец — душа, хозяин — Бог, а виноградник — Рай. Слепец и Хромец не просто согрешили, они вероломно нарушили соглашение с хозяином сада, которое строилось на доверии. Это сразу же вызывает аналогию с ситуацией первородного греха. Характерно, что похожи не только обстоятельства преступления, но и виновные в том смысле, что Адам и Ева как муж и жена тоже составляют единство — некую изначальную человеческую целостность — и поэтому вместе несут наказание за свой поступок, также как душа и тело. Вот почему в сочинение введен второй, символический, сюжет о первых людях.

Мыслитель в своих толкованиях раскрывает глубину значений созданных им аллегорических образов. Согласно его трактовке, первородный грех был проявлением человеческой гордости, которая выражалась в несогласии и противоречии Божьей воле: «Се надмение Адамова высокомысля, яко всѣми обладая земными, животными, морем же и в немь сущею тварью, в едемѣ благих насыщаяся, преже освящения на святая дерзнув, из едема бо вниде в рай»³⁶. В истолковании автора сочинения, рай — это святая святых, куда нельзя входить недостойным: «Рай бо мѣсто есть свято, яко же церкви олтарь. Церкви бо всѣм входна»³⁷.

Развивая аналогию эдема с церковью, Кирилл Туровский приводит еще одно истолкование «Притчи о Слепце и Хромце»: «Тако бѣ посажен хромец с слѣпцемъ у врат стрещи внутренних, яко же приставлены суть патриарси, архиепископи, архимандрити межю церковью и олтаремъ стрещи святых таин от враг Христов, сирѣчь от еретик и зловѣрных искусник, нечестивых грѣхолобець, иновѣрных скверник»³⁸.

Это третье смысловое значение имеет выразительное полемическое звучание. Праведный гнев епископа Туровского обращен против тех, кто в нарушении правил покушается на высокий духовный сан, что по дерзости уподоблено греху прародителей: «Изгна бог Адама из рая и осуди его дѣлати землю, от нея же взят быст. Вижь, яко не тамо повелѣно ему бѣ жити, отнелѣже его изгна. Тако бо вниде, яко же се церковник недостоин ерѣйства и утаив грѣх свой, не брег же о божий законѣ, но имене дѣля высока и славна житѣя на епископскый вниде сан»³⁹.

Многоплановость «Притчи о Слепце и Хромце» выразительно и убедительно демонстрирует глубину авторского замысла и невозможность сведения его смыслов только к одному критическому пафосу⁴⁰. Мотивы этого произведе-

³⁶ Кирила мниха притча о чловѣчтѣй души и о телеси, и о преступлении божия заповѣди, и о воскресении телесе чловѣча, и о будущемъ судѣ, и о муцѣ (*Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 12. 1956. С. 343*). Далее — Притча о Душе и Телес.

³⁷ Там же. С. 342.

³⁸ Там же. С. 342.

³⁹ Там же. С. 343.

⁴⁰ Нельзя принять мнение А.С. Клевчени о том, что религиозная оболочка для Кирилла Туровского — это своего рода декорация, умело использованная им с целью критики духовенства (см.: *Клевченя А. С. Социально-политические идеи в творчестве Кирилла Ту-*

ния также связаны с антипровиденциалистскими интенциями⁴¹, поэтому не случайно святитель Туровский сопрягает полемические пассажи с размышлениями о смирении и необходимости покаяния и самосовершенствования. Говоря о том, что душа человека первой склоняется ко греху, мыслитель развивает тему свободной воли человека, который сам избирает или греховный путь, или следует Божьей воле.

Еще одна смысловая грань имеет непосредственное отношение к антропологической тематике. Развиваемые здесь суждения о соотношении души и тела в человеке непосредственно характеризуют религиозно-философские воззрения автора «Притчи». Кирилл Туровский в своем произведении воздал надлежащие почести плоти как престолу Божьему, дому Бога: «Но смотри в писания, разумѣй: вездѣ сы домы божиа, не токмо в твари, но и в человекѣх. Вселю бо ся, рече, в ня. Яко же и быст: сниде бо и вселися в плоть человекю и взнесе ю от земли на небеса, — да престол есть божий человекча плот; на вышнемъ же небеси престол его стойтъ»⁴². Автор в данном случае четко следует ортодоксальной линии, которая исключает манихейское понимание тела как греховного сосуда.

Ту же мысль Кирилл последовательно развивает и в других сочинениях. В сюжете о вознесении Христа он акцентирует внимание на том, что Спаситель вознесся на небо вместе с телом. Человеческая плоть, как восторженно говорит святитель Туровский, воссела на херувимском престоле: «Ныня же дивимъся, — пишет Кирилл, — зряще человекча на хѣровимьстѣмъ престолѣ сѣдяща и прѣже серафимъ тѣщащася врата си проити. Ангели же повѣдаху сына божиа силу и сан человекъскымъ обложена телесемъ, и не прѣрѣковати божи воли, вся мудростию творящому: Съниде бо рѣша — на землю, никому же не чювъшю, и се рабий нося образъ вѣсходить»⁴³. Те же акценты звучат в слове «В неделю мироносиц». Повествуя о том, как Иосиф из Аримафеи выпросил у Пилата Тело Иисуса и удостоился носить его на руках, он с помощью своих излюбленных антитетических оборотов в очередной раз вызывает у читателя чувство трепетного отношения к телесности вообще⁴⁴. По мысли толкователя, уважение к телу Иисуса Христа как к телу человека свидетельствует об уважении к плотскому началу вообще и выражает надежду на воскресение всех людей. Как следствие, в истолковании библейской истории об апостоле Фоме мыслитель не осуждает неверие Фомы, а оправдывает его, указывая на коренящееся в материальности типичное человеческое желание убедиться в правдивости собственной веры, особенно в догмате о телесном воскресении⁴⁵. Развивая эту тему в слове «В неделю мироносиц», Кирилл Туровский гово-

ровского Туровского // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (Историко-философские очерки): Сб. научн. трудов. К., 1988. С. 185–194).

⁴¹ См. об этом: *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 365.

⁴² Притча о Душе и Телѣ. С. 341.

⁴³ Кюрила недостойнаго мниха слово на възнесение господне, в четверток, 6 недѣли по пасцѣ, отпророчьскихъ указаний, и о въскрѣшении всеродьна Адама из ада (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1959. Т. 15. С. 342). Далее — Слово на Вознесение Господне.

⁴⁴ Слово о снятии тела Христова. С. 424–425.

⁴⁵ Слово Кирила недостойнаго мниха по пасцѣ, похваление въскресения, и о аргтусѣ, и о Фоминѣ испытаныи ребр господних. Господи, благослови! (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского. С. 417).

рит, что испытанием Фомой ребер Господних не только вера утвердилась, но все творение обновилось, так как удостоверилось в телесном воскресении⁴⁶.

В данном случае мыслитель из Турова твердо следует ортодоксальной традиции, носители которой не противопоставляли духовное материальному по критерию полярности и взаимной враждебности. Они руководствовались принципом, по которому все, сотворенное Богом, есть благо, поэтому, в отличие от манихейства, тело не считается чем-то изначально греховным не только по этическим, но прежде всего по глубоко онтологическим соображениям. С позиции гармонизации бытийственных начал Кирилл Туровский постулирует, что и человек, и весь мир, который его окружает, является «домом Божиим». Все существующее при таком подходе понимается как причастное к Творцу, соединенное с Ним, отражающее и символизирующее Его. Но такой подход ошибочно было бы смешивать с неоплатонизмом, в отличие от которого представители православного богословия рассматривали чувственное и духовное начала в их единстве не пантеистически, а как онтологически не смешиваемые, но находящиеся в целостности и неразрывной взаимосвязи. Таким подходом определялась и христианская антропология, согласно которой душа и тело онтологически противоположны, но соединяются и образуют единую человеческую сущность⁴⁷. Другими словами, отбрасывается классический греческий дуализм, представители которого разводили духовное и материальное как антагонистические начала и вследствие этого смотрели на тело как на «темницу» души. Конфликт двух природ, несомненно присутствующий в человеческом существе, переносится представителями христианской традиции в другую плоскость, а именно в плоскость воли.

Как уже отмечалось, Кирилл Туровский видит в человеке существо свободное, определяющее каждый свой поступок только собственным волеизъявлением, а не дуальной своей природой. В трактовке подобных вопросов древнерусский мыслитель следует библейской антропологии, которая основывается на том, что и душа, и тело поражены следствиями первородного греха, поэтому, в отличие от манихейства, оба начала требуют спасения. Именно с учетом этого следует понимать славословия Христу, принявшему на Себя всю человеческую природу: душу и тело. В текстах Кирилла Туровского человеческой природе Спасителя придается подчеркнуто сотериологическое значение.

В этом контексте представляет интерес наблюдение Е. Рогачевской, которая указала на важные особенности саморефлексии в молитвах святителя. Описывая концепт греха в произведениях Кирилла Туровского, исследовательница отмечает, что в молитвенных текстах автор идентифицирует собственное «я» с плотью; вместе с тем душа описывается как субстанция, которая может получить прощение и спасение. В молитвах Кирилл говорит от первого лица единственного числа и просит Бога исцелить его душу. Таким образом, получается, что человек обращается к Богу от имени и собственной плоти, но при этом проявляет заботу о душе⁴⁸. Таким образом, в молитвах прочитывается концептуальный инвариант стержневой идеи «Притчи о Слепце и Хромце», где воплощена авторская идея о том, что душа и тело одинаково подвластны греху и не проти-

⁴⁶ Слово о снятии тела Христова. С. 419.

⁴⁷ См. об этом: *Щеглов А. П.* Древнерусская ноуменальная философия. М., 1999. С. 45.

⁴⁸ См.: *Rogatchevskaia E.* The Concept of Sin in Kirill of Turov's Writings // Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. Ingunn Lunde. Bergen, 2000. P. 213.

вопоставляются как доброе и злое начала в человеке. И в уклонении ко греху, и в очищении от него, а также в надежде на спасение, оба начала соучаствуют.

Из текстов Кирилла Туровского явствует, что хотя душа и тело в равной мере подвластны греху, их роль не одинакова, а ответственность общая. Поскольку душа иерархически выше тела, ей принадлежит ведущая роль, она владеет телом и направляет его действия, в том числе и уклонение ко греху. В «Притче о Слепце и Хромце» Кирилла Туровского именно Слепец-душа склоняет Хромца-тело ко греху. В грехе они объединяются, поэтому и суд, и воздаяние уготованы двуприродной сущности человека, которую ожидает воссоединение после второго пришествия Христа.

Если обратиться к другим древнерусским произведениям, там можно найти рассуждения о том, как страсти поработают и душу, и тело, а также аналогичный «Притче» постулат, что именно душа должна следить за тем, чтобы человек, в согласии обоих своих начал, обращался к добру. В таком понимании механизма возникновения страстей можно убедиться, если обратиться к наследию старшего современника Кирилла — митрополита Никифора, согласно которому страсти появляются тогда, когда душа отказывается от властных (царских, в определении Никифора) функций и не руководит влечениями тела, а становится их рабом. Согласно «Посланию о посте», все части души — словесную (разумную), яростную и желанную — можно использовать правильно, возрастая в добродетелях, либо неправильно, отдаляясь от Бога. Именно этот (можно сказать, вполне рациональный) принцип положен в основу постов, разных видов аскезы и добродетели⁴⁹.

Тема добродетели одна из главных в наследии Кирилла Туровского. Немало христианских добродетелей, характерных для аскетической монашеской жизни, упоминаются в произведениях Кирилла Туровского. Вот характерные мотивы из слова «В неделю цветную»: «Придѣте, поклонимъ ему (Христу — О.В.) и припадем, яко блудница, мыслено того пречистѣй лобызающе нозѣ; останем же ся, яко она, от злых дѣл; излѣем, яко же мюро, на главу его вѣру и любовь нашу. Изидем любовью, яко народи, в срѣтение ему и сломим гнѣводержание, яко и вѣтви; постелем ему, яко и ризы, добрыя дѣтели; въскликнем молитвами и безлюбьем, яко младенци; предъидем милостынями к нищим; вслѣднем смирением, постом и бдѣнием... Уготоваем, яко и горьницю, смѣрением душа наша, да причастием видеть в ны сын божий и пасху с ученики своими створить; поидем с идущими на страсть волну; възъем крест свой претерпѣнием всякая обиды; распнѣмъся браньми к грѣху; умертвим похоти телесныя...»⁵⁰. Реализуя аскетические установки своего мировоззрения, мыслитель подчеркивает, что телесные добродетели — это внешние упражнения и служат они укреплению душевных добродетелей.

В общем и целом, Кирилл проводит мысль о том, что тело и душа имеют разные функции, и это объясняется различием их природы: тело Бог создал из

⁴⁹ Послание [о посте] Никифора митрополита Киевского к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, внуку Ярослава // Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского. СПб., 2007. С. 269–280. Истоки подобных взглядов, как показывают исследователи, можно найти у Отцов Церкви, в частности у Григория Нисского. См.: [В. В. Мильков, С. М. Полянский] Религиозно-философские воззрения митрополита Никифора // Митрополит Никифор... С. 80.

⁵⁰ Слово в неделю цветную. С. 411.

земли, душу же вдохнул в человека как свой образ. Соединяясь в человеке как ипостаси, душа и тело не смешиваются, и человек имеет две природы: души и тела. Но поскольку все люди имеют и душу и тело, правильно будет считать, что человек един в своей двуприродности. В данном случае мыслитель следует за Библией, согласно которой творение Богом человека из земли и вдунение в него духа свидетельствует об отличии составов его существа.

Субординация тела и души у разных богословов получала разные трактовки. Нюансы, оттенки, а порой и существенные отличия присутствуют в понимании того, что творение тела прежде души не обязательно указывает на его первенство. Например, Григорий Нисский считает, что поскольку человек состоит из души и тела, составляющих единство, «следует говорить об одном общем начале его состава, чтобы он не оказался ни старше, ни моложе самого себя»⁵¹. Однако идея одновременности появления обоих природ человека не была воспринята древнерусским автором. Епископ Туровский в трактовке данной проблемы стоит на той же точке зрения, что и автор «Шестоднева» — Иоанн экзарх Болгарский. Подобно ему Кирилл с позиций буквализма истолковывает момент создания человека: «Преже бо созда тѣло Адамле, ти потом вдуну душу. Тако во утробѣ женьстѣй: перво от сѣмени зижеть тѣло, по пяти мѣсяць творить душу»⁵². Григорий Нисский подвергал критике подобные взгляды и осуждал тех, кто, по его словам, «держался Моисеева порядка создания человека», по которому сначала появляются тела, а потом души. По его убеждению, такое понимание человека показывает большую ценность тела перед душой⁵³. Иоанн экзарх, напротив, полемизирует с теми отличавшимися «праведной жизнью» мужами, которые, не смотря на известность и признание, неправильно учили, говоря об одновременности творения души и тела человека в материнской утробе. Объясняя, почему нельзя считать тело или душу лучше или хуже только потому, что тело было создано раньше во времени при первом творении, популярный в славянском мире автор приводит следующие соображения: «Но опаки се бывает паче, иже бо преже варивь бысть тѣхъ дѣля имъ же бѣаше послѣ же быти, да тѣмъ убо по моисѣовѣ повѣсти тѣло преже душа бысть въземьшо Творцю персть от земля и сѣтворишо е и съсудивъшно берньно и все бес чювства капице, потомъ же бысть душа божественнымъ въдуновениемъ бес поsrѣдия суцнаго бывъши и приимъши суцье, но и ныня въ зачалѣ младищцемъ въ утробѣ бываетъ преж тѣло вляниемъ сѣменнымъ, словесемъ промыслнымъ ество послѣже душу въдасть премудрыи суцью Творецъ, якоже самъ вѣсть»⁵⁴. Далее по тексту Иоанн экзарх

⁵¹ Григорий Нисский, *свят.* Об устройении человека. СПб., 2000. С. 116–117. Отрывок (главы 25–27) из этого сочинения Григория Нисского был известен древнерусскому читателю с кон. XII — нач. XIII в. См.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. № 141. С. 163.

⁵² Притча о Душе и Теле. С. 346–347.

⁵³ Григорий Нисский, *свят.* Об устройении человека... С. 112–113.

⁵⁴ «Но чаще бывает наоборот. То, что появилось раньше, создано для того, что должно появиться позже. Поэтому, согласно Моисееву повествованию, тело появилось раньше души, когда Творец взял прах земной и создал из него неодушевленное (бесчувственное) тело. Потом появилась душа, [созданная] в результате Божественного вдунения, непосредственно от него получив свое существование. Но и теперь при зачатии младенца в утробе сначала путем вливания семени образуется тело, и оно получает свое ество посредством попечительного слова [Бога]. Затем премудрый Творец сущего дает [ему] душу,

приводит точку зрения на творение человека Севериана Габальского, который тоже обращает внимание читателей на последовательность творения, то есть на первенство тела во времени⁵⁵.

В «Шестодневе» разъясняется, что Бог вдунул в человека душу как свой образ и тем самым определил его как более достойное существо, призванное быть властелином всего творения. Именно бесплотная душа отличает человека от ранее сотворенных животных, которые характеризуются тем, что у них «обою то тѣло... и душу от обою сущью... ни единого имущу разньствия и различиа души от плоти сущиємь, но акы от единого, и того же сущь»⁵⁶. Проводится онтологическое отличие души человека от души животного, предопределяющее понимание смерти тех и других. Как можно убедиться, именно такая мысль и заложена в основу композиции «Притчи о Слепце и Хромце» Кирилла Туровского.

Ввиду сказанного, воззрения Кирилла на предсуществование тела, очевидно, ближе всего к взглядам Иоанна экзарха Болгарского, который в толковании данного вопроса следует традиции антиохийского богословия, а сама логика таких рассуждений древнерусского автора, как нам кажется, заложена «Шестодневом» как возможным источником суждений Кирилла по данной проблеме.

Человек, в понимании святителя Туровского, — это венец Божьего творения, которому Бог поручил властвовать над всей природой. Кирилл пишет: «Кого, рече, оставлю стрещи труда моего? Сия совпрашания — отца и сына и святаго духа не о твари, но о владущим тварью, сирѣчь о владыцѣ, ему же въсхотѣ предати землю и всяко дыхание поработити; не ангелом бо покори вселеную и прокая»⁵⁷. А в слове «О Расслабленном» автор вложил в уста Спасителя следующие слова: «Тобѣ всю тварь на работу створих, небо и земля тобѣ служит: оно влагою, а си плодомь. Тебе ради солнце свѣтомь и теплою служить, и луна съ звѣздами ноць обѣляеть. Тебе дѣля облаци дъждьмь землю напаяють, и земля всяку траву сѣмениту и дрѣва плодовитая на твою службу въздращаеть. Тебе ради рѣкы рыбы носятъ, и пустыни звѣри питаеть»⁵⁸. Иоанн экзарх Болгарский также ведет речь о человеке как властителе всего, а разум — это та сила души, благодаря которой он властвует над всеми тварями⁵⁹. Похожие размышления находим у большинства святых Отцов, в частности у каппадокийцев.

Вопрос о человеке как образе и подобии Божьем является связующим звеном между теологией и антропологией⁶⁰. В христианской традиции человек

что [только] Он сам может [сделать]» (Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. II. СПб, 2001. С. 582. Далее — Шестоднев...).

⁵⁵ Там же. С. 636.

⁵⁶ «... нет никакой разницы и никакого различия по сущности души и плоти, но они имеют одно и то же происхождение» (Шестоднев ... С. 571).

⁵⁷ Притча о Душе и Теле. С. 342.

⁵⁸ Того же грѣшнаго мниха слово о расслабѣньмь, от бытия и от сказания евангелскаго, в неделю 4 по пасцѣ (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1959. Т. 15. С. 333). Далее — Слово о расслабленном.

⁵⁹ Шестоднев ... С. 788.

⁶⁰ Как писал С. Булгаков, позитивный ответ на вопрос о том, какое отношение между образом Божьим в человеке и Первообразом, метафизика дать не в состоянии. Она может только начертить граничные апофатические его грани (Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.; Харьков, 2001. С. 439–440).

воспринимается как образ, отражение всех позитивных свойств Бога, кроме божественности (безначальности, бесконечности, неизменности)⁶¹.

Кирилл Туровский, как Иоанн Златоуст, Григорий Нисский и другие богословы, полагал, что образ и подобие Божье в человеке проявляются в его способности и призвании руководить всеми другими тварями. Важно подчеркнуть, что он категорически отвергает понимание образа и подобия Божьего в смысле придания антропоморфных черт Творцу. Е. Н. Сырцова в этой связи справедливо обратила внимание на само содержание аллегорических персонажей «Притчи» Кирилла в контексте поздней иудейской метафоричности человеческого естества как двойного увечья. Выдвинутая исследовательницей гипотеза об использовании древнерусским автором (пусть даже в опосредованном виде) апокрифических мотивов дает ей основания привлекать для сравнения также и эллинистические гностические взгляды на человека как на существо, которое не может рассматриваться как образ и подобие Божье в своем земном виде⁶². Действительно, если вдматься в смысл образов епископа Туровского, то возникает вопрос: почему при характеристике человека, совершенного творения достойного Творца, древнерусский автор использовал как бы неподходящую форму — аллегорические образы Слепца и Хромца, изначально несовершенных калек? Нам представляется, что подобного рода аллегории наглядно иллюстрируют утверждения Кирилла о том, что Бог не имеет ничего общего с человеком, и, соответственно, образ Божий в человеке никак не связан с телом, а несовершенство человека как душевно-телесной сущности не препятствует его устремлению к своему первообразу на путях духовного совершенствования.

У святителя Туровского истолкование события грехопадения тесно переплетено с полемической интенцией сочинения и внимание заострено на том, что Адам высокоумно, не имя посвящения, дерзнул нарушить священный райский порядок: «Се надмение Адамова высокомысля, яко всѣми обладая земными, животными, морем же и в немъ сущею тварью, в едемѣ благих насыщаяся, преже освящения на святая дерзнув, из едема бо вниде в рай. Сего ради писание глаголетъ: Изгна бог Адама из рая и осуди его дѣлати землю, от нея же взят быст. Вижь, яко не тамо повелѣно ему бѣ жити, отнелѣже его изгна. Тако бо вниде, яко же се церковникъ недостоин ерѣйства и утаив грѣх свой, не брег же о божи законѣ, но имене дѣля высока и славна житья на епископскый взиде сан»⁶³.

⁶¹ Согласно Ю. Черноморцу, исторически в патристике признавались следующие важные черты образа Божьего в человеке:

- 1) разумность (Климент Римский, Климент Александрийский, Василий Великий, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин);
- 2) свобода (Иринея, Василий Великий, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, Василий Селевкийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин);
- 3) свойство руководить живой природой (Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, Иоанн Златоуст, Феодорит Кирский, Фотий);
- 4) способность творить (Феодорит Кирский, Василий Селевкийский, Фотий, Григорий Палама);
- 5) свойство бессмертия и возможность нетления (Татиан, Мефодий Олимпийский, Немесий Эмесский) (см. об этом: *Черноморец Ю. П.* Антропология східної патристики. Дис. канд. філософ. наук. К., 2001. С. 74).

⁶² См.: *Сырцова О.* Указ. соч. С. 164–165.

⁶³ Притча о Душе и теле. С. 343.

Епископ Туровский и в данном сюжете идет по пути совмещения аллегорического и буквалистского истолкования текста. По принципам буквализма строится событийная канва, самоволие же Адама в священной обители иносказательно ставится в связь с дерзостью покушения на священный сан, пример которого продемонстрировал современник Кирилла — Федорец Владимирский. В этом пункте «Притчи о Слепце и Хромце» проводится параллель между церковниками, не достойными сана, и грехопадением Адама. В параллель приведен яркий дерзкий пример своеволия и воздаяния за него. В назидательном ключе автор подводит читателя к пониманию, что преступивший запрет неизбежно понесет наказание, как Адам. Центральной является идея послушания. Интересно отметить, что такую же мысль четко проводит митрополит Никифор в «Послании о посте», увязывая мотив грехопадения с сотериологическим мотивом Христа-второго Адама⁶⁴.

О свободном уклонении к греху, как следствию человеческой гордыни, писал Иоанн Дамаскин: «Сътвори и его (человека. — *О.В.*) естество без грѣха и хотѣние самовластно. Без грѣха же, реку, не якоже не приемлющу грѣха, едино бо божество неприимно грѣха, нѣ не естествомъ съгрѣшенъя имы, нѣ въ изволении же паче, еже есть власть имы ни напредѣ приступати въ добро божьствынымъ съдѣствуя благодатию, тако же и съвратити ся от добра и въ злѣ быти Богу послабивъшу имже есть самовластнѣ, не доброта бо, еже нуждею бываетъ»⁶⁵.

Согласно христианским представлениям, обладание свободным волеизъявлением отличает человека как от бессловесных тварей, так и от Бога. Бессловесные твари действуют, руководствуясь своими естественными стремлениями, а Бог не выбирает, ибо выбор связан с незнанием. Поскольку зло является следствием выбора, то оно, как считали представители восточного богословия, не субстанционально. Зло лежит в человеке и онтологически не имеет собственных оснований. С точки зрения христианской доктрины, зло — это недостаток добра, как следствие извращенной человеческой способности отпадать от Бога, в нарушение его заповедей. Зло проявляется в свободной воле человека, если она не направлена к Богу как своей цели. Именно свободу воли как важнейшую экзи-

⁶⁴ Ср.: «Аще бо пръвое адамъ праотецъ постилъ бы ся от дрѣва разумнаго и заповѣдь съхранилъ бы владычню, то вторый адамъ Христос Богъ нашъ не трѣбоваль у бо бы поста, но пръваго ради прѣступления не постившагося постися онъ, да прѣслушание раздрушитъ. Благодаримъ убо, и поклонимся постившагося владыку, и пост намъ взаконившаго, и былие душевнаго съдравия даровавшаго» («Если вначале праотец Адам воздержался бы от древа познания и сохранил бы заповедь Владыки, то второй Адам — Христос Бог наш — не требовал бы поста. Но из-за первого преступления не постившегося — постился Он, чтобы разрушить преслушание. Возблагодарим же и поклонимся постившемуся Владыке, узаконившего для нас пост и растительную пищу [для] душевного здоровья даровавшего») (Послание [о посте] Никифора митрополита Киевского к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, внуку Ярослава. С. 248.)

⁶⁵ *Johannes von Damascus*. Εἰς τὴν ἀκριβῆ τῆς ὁμοῶςου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes / Herausgegeben von Linda Sadnik // Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. T. V. / Ed.: R. Aitzetmüller, J. Matl, L. Sadnik. Wiesbaden, 1967. T. XIV (V, 2) / Ed.: R. Aitzetmüller, L. Sadnik, E. Weiher. Freiburg, 1981. P. 86. Выборка из этого сочинения Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского под названием «Богословие», состоящая из 48 глав (из 100), известна по древнерусской рукописи к. XII — нач. XIII в., сам перевод вделан в IX в. (См.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. С. 163).

стенциальную часть человеческого существа, вслед за отцами Церкви, выделяли предшественники Кирилла Туровского. Например, Иоанн экзарх подобие Божие в человеке связывает с возможностью его совершенствования и спасения: «Аще и припряжено есть къ образу, и подобию, ти мнѣти есть обое то едино и сущие и то же, но нѣсть едино, но различие имать. Ово бо самовластнаго сана разумнаго ради сущства приимати свѣтъ сущнѣ, къ нему же всѣм чловѣкомъ и поспѣшивымъ же и злымъ, а еже по подобью — по изволению нашему съвершение исцѣление приемлетъ»⁶⁶.

Свободная воля — это следствие разумности как высшей способности человеческого существа. Ближайший современник Кирилла Туровского, митрополит Никифор, механизм волеизъявления также сводит к действию разумного начала, которое управляет яростными и желанными движениями души: «Третье же желанное иже добродѣтель убо имѣть, еже къ Богу въину имѣти желание и забывать иныхъ и о ономъ промышляти просвѣщении, от него же сияние бываетъ Божие. И раздрается вретиче по пророку Давыдови, глаголющю: Обратил еси плачь мой на радость мнѣ, растерже вретиче мое и прѣпоясю мя въ веселие. Всѣлие же то ражаетъ от злострадания Бога ради. От веселия же того ростеть сѣмя животное, от того чудотворения, от того прорицания будущимъ, от того человекъ къ Богу по силѣ приближается и по образу и по подобию бываетъ, и на земли сы и по образу създавъшаго и Бога»⁶⁷. Отсюда следует, что если человек не направляет свою волю к Богу, он оказывается во власти тьмы и греха.

Грех предстает в сочинениях епископа Туровского в нескольких онтологических модусах. Автор разворачивает «метафизику» греховности с помощью ярких «экзистенциальных» метафор насилия, рабского труда, болезни, смерти, холода. Мыслитель называет грех «бѣсовским насильемъ», «насильемъ дьяволемъ». Но не смотря на такую метафорику, ясно, что Адам добровольно совершил преступление. Всей логикой повествования автор подводит к истолкованию греха не как субстанционально укорененного в человеческом существе, а как следствие дьявольского соблазна свободного в выборе человека.

В «Слове на Пасху» Кирилл пишет о том, что грех является оружием умерщвления: «Мы же вѣрою божественныя пасхы причастимся, помажемъ уста божиею кровью, еже суть душевнаго дому двери, да не приступят бѣси, хотящии ны *убити грѣхом* (курсив наш — *О.В.*)». Кроме того, он толкует грех как угнетение

⁶⁶ «Хотя и к образу бывает присоединено подобие, и можно думать, что оба они представляют собой единое и имеют одну и ту же сущность, но [в действительности] это не едино и имеет различия. Одно [помогает] воспринимать сущный свет всем людям, и добродетельным, и злым, из-за присущего разумному существу качества — обладать свободной волей. А «по подобию» означает, что мы по своему желанию принимаем совершенство и спасение» (Шестоднев ... С. 579).

⁶⁷ «Третье же [начало души] — желанное, обладает такой добродетелью, чтобы к Богу воистину иметь желание, и забывать обо всем ином, и к такому стремиться свету, от которого исходит сияние Божие. И [тогда] раздрается вретиче, по пророку Давиду, сказавшему: «Обратил плач мой на радость мне, растерзал вретиче мое и препоясал меня веселием». Веселие же это рождается от злострадания ради Бога. От веселия того прорастает семя жизненное, от него чудотворения, от него прорицания будущего, от него человек к Богу по силе приближается, и по образу и подобию бывает, на земле сущий — по образу сотворившего его Бога» (Послание [о посте] Никифора митрополита Киевского к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, внуку Ярослава. С. 254).

ние и порабощение. В «Слове на Фомину неделю» аналогия между исходом евреев из Египта и искуплением людей во Христе проводится следующим образом: «Они же убо избывъше телесныя работы, понавляху празднующе день опрѣсночный; мы же владыкою спасени от работы мысленаго фараона диявола, понавляем побѣднѣй на враги день...»⁶⁸. В «Слове о Расслабленном», где говорится о человеке, который тридцать восемь лет лежал без движения, грех уподобляется недугу: «Мъртв есмь в живых и жив есмь в мъртвых, ибо яко жив питаюся и яко же мъртв не дѣлаю. Мучим же есмь акы в адѣ, бестудиемъ поносящих ми; смѣх бо есмь унотам укаряющимъся мною, и старцем же лежю притѣча к наказанию. Мною вси глумятыся, аз же сугубо стражю: утрѣду болѣзнь клѣщитъ мя, вѣнѣуду досадами укоризнѣникъ стужаю си. От всѣх бо пльвание слин покрываеъ мя. Двое сѣтование объдержитъ мя; гладъ паче недуга прѣдодалаеъ ми: аще бо и брашно обрящю, нѣ в уста рукою вѣложити его не могу; всѣмъ молюся, дабы мя кто накѣрмил, и бываетъ дѣлимъ мой бѣднѣй укрухъ с питающими мя. Стоню съ слъзами, томимъ болѣзнию недуга моего, и никто же придеть посѣтитъ мене; единъ злостражю никымъ же видимъ»⁶⁹. Знаменательно, что автор здесь проводит ту же самую идею, что и в «Притче о Слепце и Хромце», а именно: душевные прегрешения, дух растлевает тело, а не наоборот, а болезнь имеет телесно-духовный характер.

Грехопадение не лишает человека свободной воли, поэтому каждый раз, когда он подчиняется страстям, это показывает леность и запущенность его души. Древнерусский мыслитель проводит эту мысль в «Притче»⁷⁰ и учит, что человек сам должен стремиться приблизиться к Богу, постоянным усилием воли поддерживать это стремление; он должен поставить спасение своей целью и действовать в этом направлении как свободное и разумное существо, своевременно и бдительно присекать зарождающийся в душе грех⁷¹.

В подобных суждениях Кирилла Туровского, как и вообще в христианской доктрине, проявляется их гуманизм. Он связан с верой в победу над смертью, когда искореняется сама ее причина — грех. Подобная победа «достигается лишь в контексте общей борьбы со грехом, и притом — как завершение, увенчание этой борьбы, в эсхатологическом горизонте... Понимать же преодоление смерти в отрыве от искоренения греха, как некую "научную" или "научно-техническую" задачу — прямое искажение учения о спасении»⁷². Освободившись от «дьявольского рабства», человек имеет возможность обновить свою природу и получает доступ к обожению.

Суммируя представления Кирилла Туровского о зле, их можно свести к следующим положениям. После уклонения от Творца все душевные силы человека получают ложное устремление, превращаются в страсти, склонности ко злу.

⁶⁸ Слово о Фомине испытании ребер. С. 416.

⁶⁹ Слово о расслабленном. С. 332.

⁷⁰ Притча о душе и теле. С. 343.

⁷¹ Аналогичные идеи развивает и митрополит Никифор в «Послании о посте», когда разъясняет, что необходимо «внимать» себе, чтобы не принять зло за добродетель, как когда-то Адам принял красивый плод, умертвив себя и проявив непослушание, что и есть грех (см.: Послание [о посте] Никифора митрополита Киевского к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, внуку Ярослава. С. 251.).

⁷² Хоружий С. С. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научн. Сборник / Под общ. ред. С. С. Хоружего. М., 1995. С. 58.

Разум, лишенный духовного видения, созерцания божественного, способности подниматься к Богу, пленяется соблазнами или чувственностью, став «слепым». Человек свободно избирает пути похоти, гнева, гордыни, тщеславия, неумеренности и другие. Первородный грех имеет способность возрождаться в плененной страстями человеческой природе.

Представления Кирилла Туровского, воплощенные в его сочинениях, соответствуют патристической концепцией зла / греха. Опираясь терминами современной этики, можно сказать, что епископ Туровский интерпретирует категорию зла не как «антиблага», а в традиционном христианском понимании, как моральное зло, то есть зло, избранное самим человеком⁷³.

Акт грехопадения Кирилл Туровский уподобляет перемещению Адама из Эдема, где был создан, в рай – особенно святое место, куда воспрещалось входить непосвященным: «Створи бог тѣло вѣнъ рая и внесе е в едем, а не в рай. Едем же речется – пища. Яко се кто бы на пир зовый преже уготовает обильну пищу, ти потом приведет званого, – тако и бог преже уготовает ему жилище едем, а не рай»⁷⁴. Толкование Кирилла соответствует тому месту из «Шестоднева», где Иоанн приводит отрывок из сочинения Севериана Габальского: «Въсади раи Богъ въ едемѣ на вѣстоцѣ. Что есть едемѣ? Едемѣ ся сказаетъ пища. Якоже се бы кто рекль насади Богъ раи въ размлажении въ мѣстѣ добрѣ. (...) Възя Богъ челоуѣка его же сътвори и положи его въ раи. Вънесе и в готовѣ домѣ, якоже и кто на пиръ зовый преже уготовитъ домѣ, ти тогда въведетъ позванаго, тако съготови ему жилище достойно лѣпоты по роду и въведе позванаго, где създа на земли вѣнѣ рая, якоже бо и свѣтила быша вѣнѣ и положена суть на небеси, тако же и Адамъ създанъ есть на иной земли, ти тогда въведенъ въ раи»⁷⁵. Древнерусский автор в несколько сокращенном варианте воспроизводит экзегетический пассаж из «Шестоднева» Иоанна экзарха. Об эдемском рае говорится в «Слове и видении апостола Павла»⁷⁶. Похожее описание Вознесения Иисуса Христа находим в слове Кирилла «На Вознесение»⁷⁷. С учетом этого можно говорить еще об одном источнике антропологических построений епископа Туровского.

В «Притче о Слепце и Хромце» Кирилл дает пространное и, как нам представляется, оригинальное объяснение аллегорического образа древа жизни,

⁷³ Малахов В. А. Этика: Курс лекцій: Навч. посібник. К., 2001. С. 126.

⁷⁴ Притча о душе и теле. С. 342. Различение Эдема и Раи находим также у Иоанна Дамаскина: «Понеже хотяше Богъ отъ видимаго и отъ невидимаго здания сътворити челоуѣка по своему образу и подобьству, яко и кого цѣсаря или князя всеи земли и еже есть въ ней, преже уготова ему яко и царство, въ немъже живый блаженую и всяко богатую имыи жизнь. Да то есть божьствыи раи, рукама божияма въ едомѣ саждень, веселью и духосластью всему жилище. Едемѣ бо пища ся съказаетъ» (*Johannes von Damascus*. Op. cit. P. 72.)

⁷⁵ «И насадил Бог рай в Едеме на востоке. Что есть Едем? Едем означает наслаждение (блаженство). Можно было бы сказать: насадил Бог рай в блаженстве, в прекрасном месте (...) Взял Бог человека, которого Он создал, и положил его в раю. Ввел его в готовый дом. Как зовущий на пир преже приготовит дом и потом введет позванного, так [Бог] приготовил человеку достойное красоты жилище – рай и ввел позванного. Где создал [человека]? На земле, вне рая. Как светила были созданы вне неба и положены на нем, так и Адам создан на иной земле и потом введен в рай» (Шестоднев ... С. 636–637).

⁷⁶ Демин А. С. О художественности древнерусской литературы. М., 1998. С. 711.

⁷⁷ Слово на Вознесение Господне. С. 341.

которое в согласии с «Шестодневом» Иоанна экзарха⁷⁸ символизирует покаяние и смирение человека: «Повелѣ бог изринути из рая Адама, понеже неповелѣнаго ему коснуся, сирѣчь преже велѣния вниде в мѣсто святое. И усели его противу райстѣй пищи, – еда како, рече, простре руку и возметь от древа породнаго и жив будетъ в вѣки, сирѣчь некли помянется и смиривься покается, о них же согрѣши... Что есть древо животное? – Смиреномудрие, ему же корень исповѣданье... Того корене стебло – благовѣрье... Того стебла многи и различны вѣтви – мнози бо, рече, образи покаяния: слезы, пост, молитва чиста, милостыни, смирение, вздыхания и прокая. Тѣх вѣтвий добродѣтелей плод: любви, послушанье, покорение, нищелюбие – мнози бо суть путье спасения. Вижь, яко не в рай бѣ животное древо, ни в едемѣ, но во оземьствии, рекше отлучении сана»⁷⁹. То, что древо жизни, через которое человек после грехопадения все же мог снова приблизиться к Богу, находится вне рая, еще более усиливает аллегорическое истолкование этого образа. То есть древо жизни дано человеку для того, чтобы возвратиться к вечной жизни. Изгнав человека из рая, он дает ему средство, при помощи которого можно туда возвратиться.

У Кирилла Туровского рай уподоблен Церкви, а та, в свою очередь, древу жизни. Подобная символизация присутствует в патристике. Духовное понимание рая как Церкви находим у многих представителей восточного и западного богословия, например у Филона, Папия Иерапольского, Иринея, Иустина, Ипполита, Пантена Александрийского, Климента Александрийского, Феодорита, Григория Нисского, Григория Назианзина, Амвросия, Августина, Гонория Аутунского, Альгера Льежского и других⁸⁰. В. Лосский, отмечая такую аналогию, высказал мнение, что Церковь есть даже чем-то большее, чем рай, поскольку очищает нас от всякого греха и всякой скверны⁸¹.

Если посмотреть на различие церкви и алтаря в ней с точки зрения символики храма вообще, то такое разграничение, кроме всего прочего, выражает таинство боговоплощения, символически отражающееся в храме как соединение мысленного и чувственного, небесного и земного. Именно на алтаре в таинстве евхаристии Христос «воплощен» не как творческая энергия в природе или промысел в судьбе человека и мира, а сущностно, как тело и кровь. И если прародители вкусили плод от древа познания добра и зла, посредством которого в их природу вошел грех, то посредством вкушения пресвятых даров человеческая природа причащается божества. Характерно, что в процессе строительства константинопольского храма Софии император Юстиниан распорядился разделить пространство центрального нефа на четыре сакральные зоны при помощи «райских рек» на мраморном полу храма⁸². Это, как нам представляется, свидетельствует о символическом осмыслении образа церкви как земного рая, являющегося прообразом рая небесного. Подобную символику воплощали собой особые сосуды, где хранились мощи святых в церкви. Они имели форму храма и с древ-

⁷⁸ Шестоднев ... С. 643.

⁷⁹ Притча о душе и теле. С. 345.

⁸⁰ См. об этом: Любак А. Католичество. Социальные аспекты догмата [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/current/index.htm

⁸¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 135.

⁸² См.: Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009. С. 17–18.

нерусских времен назывались иерусалимами, или сионами⁸³. Эти сосуды воспроизводили не только форму иерусалимского храма, но и многих других, но при этом само их название отражало символическое значение храма, в котором модель церковного строения прераобразует небесный Иерусалим, или рай⁸⁴.

Антропологические аспекты сочинений Кирилла Туровского в богословском контексте

Антропологическая тематика присутствует в разнообразных религиозно-философских сюжетах творчества Кирилла Туровского, где она не является основной, но, тем не менее, представляет неотъемлемый гармонический компонент суждений.

Остановимся сначала на идеях, раскрывающих единство антропологического и экклесиологического аспектов богословско-философских представлений Кирилла о человеке. Вопросы экклесиологии поднимаются во многих сочинениях епископа Туровского и принадлежат к числу центральных в его творчестве и деятельности⁸⁵.

Древнерусский мыслитель изображает Церковь как общину в ее социальном, учительном и сотериологическом аспектах. Смысл евангельской истории о чудесном прозрении незрячего, которого Христос исцелил, а фарисеи осудили, он обобщает следующим образом: «Не утѣшиша его богохульнии старьци Израилеви, нѣ архиепископи новаго закона с нимъ веселящеся Христа славять. Отвѣргошася его плѣтскыя ужикы, нѣ духовъная о Христѣ братия прияша его, их же водою и духомъ языцкая пороуди церквы. Чюжа его собѣ створиша друзи и знания, нѣ святии ангели на небесѣх друголюбно с нимъ радуются. Не даша ему жърци в Соломоню вѣлѣсти церковь, нѣ горняго Иерусалима святая святых с богоугодными патриархы акы пѣрвѣннца прият его»⁸⁶. В переводе на современные понятия, Церковь — это община новых людей, рожденных во Христе. Церковь не возникает в ходе исторического развития, а появляется согласно Божьему замыслу, поэтому о ней можно сказать, что она «не от мира сего». Можно даже сказать, что весь мир, сотворенный ради боговоплощения, есть потенциальная Церковь.

В этом контексте понятно, почему Кирилл Туровский приравнивает грех «недостойныхъ ерѣйства» церковнослужителей к первородному⁸⁷. Смысл «Притчи» в том, что пренебрегающие божьими заповедями сановитые иереи не

⁸³ Анри де Любак указывает на то, что символическое сравнение Церкви с Сионом встречается в богословских сочинениях Василия, Псевдо-Василия, Амвросия, Руперта и др. См. об этом: Любак А. Католичество. Социальные аспекты догмата [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/current/index.htm.

⁸⁴ См.: Никитенко Н. Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика. К., 2004. С. 53; Лидов А. М. Указ. соч. С. 268.

⁸⁵ См. об этом: Вдовина О. Еклезіологічний аспект християнської антропології в творах Кирила Туровського // Мультиверсум. 2003. № 38. С. 50–58.

⁸⁶ Кюрила мниха слово о слѣпци и о зависти жидов, от сказанія евангельскаго, в недѣлю 6-ю по пасцѣ. Господи, благослови, отче! (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1959. Т. 15. С. 339). Далее — Слово о слепце.

⁸⁷ Показательно, что среди богословов бытовало символическое сравнение отношений Христа и Церкви как Адама и Евы. Об этом писали Ориген, Амвросий, Августин, Ильдефонс Толедский, Исаак Стеллский и др.

достойны своего великого призвания, ибо церковные иерархи должны стремиться стать как можно ближе к Богу и, получив дары Святого Духа, служить подобающим образом, исполняя долг перед ближними и Творцом. Об этом древнерусский мыслитель пишет также в «Слове в неделю цветную»: «Словеса бо евангельская пища суть душам нашим, яже Христос многообразно глагола челоуѣческаго ради спасения. Его же славный и честный дом — церкви имѣть искусны строителя: патриархы и епископы, ерѣя же и игумены, и вся церковныя учителя, иже вѣроу и чистотоу ближний богу створишася и приемлютъ святого духа благодатью различныя дары ученью, ицѣлению по мѣрѣ дара Христова»⁸⁸. Предполагается, что за труд в Божьем виноградице слуги Божьи получают и награду. Уже во время празднования Христоваго Воскресения и в воскресение после Пасхи все, кто трудился во славу Божью, принимают новую жизнь. Так утверждает Кирилл в «Слове на Фомину неделю»: «Днесь поновишася всѣх святых чинов, нову жизнь о Христѣ приимше: пророци и патриарси трудившеися в райстѣй почиваютъ жизни, и апостоли с святители пострадавъшей, прославляються на небеси и на земли, мученици и исповѣдници за Христа претерпѣвъше страсть с ангелы вѣнчаются; цесари и князи послушаниемъ спасаются; дѣвственнии лица и иночѣстии състави, свой крест терпѣниемъ понесъше, первѣнцю Христу от земля на небо послѣдуютъ; постыници и пустынницы, от руки господня труда мзду приимше, в горнемъ градѣ с святыми веселятся»⁸⁹.

В самом начале «Притчи о Слепце и Хромце» Кирилл Туровский проводит мысль о том, что причастие объединяет и оживляет. Во вроде бы случайном, мимоходом высказанном пассаже, который восходит к притче о десяти минах серебра из Евангелия от Луки, звучит мысль, что от каждого члена Церкви (тем более сановитого) зависит не только его собственное спасение, но и спасение всех других: «Сему случается евангельская притча глаголющи: всяк книжник научися царствию небесному подобен есть мужу домовиту, иже износит от скровищ своих ветхая и новая; аще ли тщеславиемъ сказаеъ болшим угажая, а многи меншая презреть, буетью крыя господню мнасу, недадый жизненным торжником, да удвоить царское сребро, еже суть челоуѣчскыя душа, и видѣвъ господь горды его ум, возметъ свой от него талант; сам бо прозоривымъ противится, смиреннымъ же даеъ благодать»⁹⁰. «Талант», «царское сребро» — все это аллегорические образы челоуѣческой души, которая должна не только возратить Господу сторицей то, что было ей даровано, но также в не меньшей степени заботиться о других, служить им своими духовными сокровищами: «...Уже не собѣ единому быст на спасенне, но и инѣмъ многимъ послушающимъ его»⁹¹. Подобно тому, как душа и тело объединены в отдельном человеке, христиане в Церкви как теле Христовом составляют мистическое единство. «Драхме», «мене серебра» часто уподоблялся образ Божий в человеке, который он должен развивать, приобретая Божье подобие. Этот мотив характерен и для Иоанна Златоуста, на что указал, в частности, А. Архангельский, анализируя некоторые произведения, приписываемые епископу Туровскому⁹².

⁸⁸ В недѣлю цвѣтную о сказании евангельстѣмъ святаго Кирилла (*Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 409*). Далее — Слово в неделю цветную.

⁸⁹ Слово о Фомине испытании ребер. С. 417.

⁹⁰ Притча о Душе и Телѣ. С. 340.

⁹¹ Там же. С. 340.

⁹² *Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Казань, 1889. Ч. 1–2. С. 162.*

Похожее по содержанию, однако со значительно более распространенными выводами суждение высказал В. Лосский. По его мнению, общая природа человека во многих личностях есть отражение жизни Божественной Троицы, тайны догмата триединства⁹³. О том, что человек, живущий согласно Божьих заповедей, есть вместилище Святой Троицы, пишет святитель Туровский в «Сказании об иноческом чине»⁹⁴ Эти, общие с Кириллом Туровским, смыслы В. Лосский объявлял основой «всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали...»⁹⁵.

В «Слове на святую Пасху» древнерусский автор говорит о том, что Спаситель открывает путь для преобразования человечества, Он «яко бог олтарь язычскыя церкви освяти»; «воскрес, ущедриши Сиона, яко приде время — не сего Сиона попираемаго от вои глаголю, но церковь язычскую, юже свою искупил кровью, ей же никто же удолѣет»⁹⁶. Именно воскресение, по Кириллу, есть освящение человека Богом через принятие Святого Духа, то есть благодати: «...Днесь бо ангели со чловѣкы ликуютъ, и чловѣци богом освящаются, святыи приимающе дух»⁹⁷. Мысль об обновлении человеческой природы в вере неоднократно высказывали экзегеты. Ориентируясь на ключевые понятия патристики, в «Слове на Вознесение» Кирилл Туровский выводит именно языческую Церковь как невесту Христову, которая, получив такого благодатного жениха, со слезами провожает его на небо и с нетерпением ожидает Его возвращения: «Ту же бѣ и язычская церкви, уневѣстивъшиися Христу. И того нынѣ възносима на небеса зрящи скърбитъ и стонюци от сердца с Соломономъ въпиеть: Уязвена есмь аз любовию твоею, женише небесный! Не трудихся в слѣд тебе и дни чловѣка не възлюбих. И акы проводяци любимаго въпиеть: Да цѣлуеть мя от лъбъзання уст его!»⁹⁸. Образный ряд повествования у Кирилла обозначает новообращенных христиан из язычников.

Тема Закона и Благодати, Ветхого и Нового Заветов, ярко представленная Илларионом Киевским в знаменитом «Слове о Законе и Благодати», присутствует также и у Кирилла Туровского. Например, в «Слове на Фомину неделю» Пасха предстает как победа Христовой веры над язычеством, как упразднение Ветхого Завета, как обновление всего творения с четким антропологическим акцентом: «Обновися тварь; уже бо не нарекутся богомъ стухия: ни солнце, ни огонь, ни источници, ни дресеса. Отселе бо не приемлетъ ад закалаемых отци младенци, ни смерть почъсти; преста бо идолослужение, и погубися бѣсовское насилье крестным таинством, и не токмо съпасесе чловѣчъ род, но и освятися Христовою вѣрою. Ветхий же закон отынудь обнища отвержениемъ телча крове и козья жерѣтвы; един бо Христос сам собою к отцю за всѣх жертву вознесе. Тѣмъ и праздыник суботѣ преста, а недѣли благодать дана бысть въскресения ради, и царствуетъ уже в днех недѣля, яко в ту въскресе из мертвых»⁹⁹. Также и обновле-

⁹³ Лосский В. Н. Указ. соч. М., 1991. С. 17.

⁹⁴ Кирилла епископа Туровскаго сказание о черноризьчѣстѣмъ чину, от вѣтхаго закона и новаго; оногo образ носяща, а сего дѣлы съвършающа (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского. С. 357).

⁹⁵ Лосский В. Н. Указ. соч. М., 1991. С. 95.

⁹⁶ Слово на святую Пасху. С. 413.

⁹⁷ Там же. С. 413.

⁹⁸ Слово на Вознесение Господне. С. 342.

⁹⁹ Слово о Фомине испытании ребер. С. 415.

ние праздника Воскресения Господня описывается святителем как окончательная победа Нового Завета над Ветхим: «Днесъ ветхая конецъ прияша, и се быша вся нова, видимая же и невидимая... Ныня луна с вышняго съступивши степени болшему свѣтилу честь подаваетъ; – уже бо ветхий закон по писанию с суботами преста и пророки Христову закону честь подаетъ... Ныня новоражаеми агньци и уньци быстро путь перуще скачють и скоро к матеремъ възвращающесе веселятсе, да и пастыри свиряюще веселиемъ Христа хвалятъ. Агньца глаголю кроткия от языкъ люди, а уньца – кумирслужителя невѣрныхъ стран, иже Христовымъ въчеловѣчениемъ, и апостольскимъ учениемъ и чудесеы, скоро по законъ емьшесе, к святѣй церкви възвратившесе, млеко си учения съсуть, да и учителя Христова стада о всѣхъ молящесе Христа бога славятъ, вся волкы и агньца в едино стадо събравшаго... Днесъ ветхая конецъ прияша, и се быша вся нова възкресения ради. Ныня рѣки апостольския наводняются, и язычныя рыбы плодъ пуцають, и рыбаи глубину божия въчеловѣчения испытавше, полну церковную мрежу ловитвы обрѣтають... Днесъ новымъ людемъ възкресения Христова поновления праздниикъ, и вся новая богови приноситься: от языкъ вѣра, от хрестыанъ трѣбы, от иерѣи жертвы, от миродержителя боголюбныя милостыня, от вельможъ церковное попечение, от праведникъ смѣреномудрие, от грѣшникъ истинное покаение, от нечестивыхъ обращение къ богу, от ненавидящихъся духовная любви»¹⁰⁰.

Ветхий Завет Кирилл изображает немощным, бессильным перед человеческим горем и страданиями, тогда как Новый Завет с приходом Иисуса Христа дарует не только исцеление больным, но и отпущение грехов и возможность спасения для потомков Адама¹⁰¹. Также, в слове «На Пасху» древнерусский автор описывает сцену прихода к пустому гробу Господню апостолов Иоанна и Петра и трактует сцену как символ Ветхого и Нового Заветов: «Иоанъ образъ ветхаго закона, а Петръ новаго. Тече бо преже ветхий законъ, по писанью чая Христова; пришедшу ему, не вниде во вѣру его. Новый же законъ послѣди пришедъ, но преже во Христа вѣрова, и видитъ уже тѣщу надежду ветхаго закона, не могуща держащихъся понъ спасти»¹⁰².

Подобно как у Иллариона, у Кирилла периоды Ветхого и Нового Заветов обозначают, соответственно, Закон и Благодать. Закон предназначался для старого, иудейского мира, а Благодать – для вчерашних язычников. Как и Иллариону, ему было присуще оптимистическое виденье судеб христианской Руси. В слове «В неделю цветную» древнерусский мыслитель называет представителей ветхозаветного мира старцами, а христиан – младенцами. Хотя Христос жил и творил чудеса среди иудеев, однако не был принят ими, а распознали его как Спасителя мира именно новые народы. Их как раз и возвеличивает епископ Туровский: «Предобро народа послушество, ему же языци и вѣровавъше, сына божия познаша и: в жидѣхъ бо чудеса створи, а языкомъ спасение и благодать дарова; они его не познаша, а языци прияша и; Израиль отретеся позвавшего его в вѣчную жизнь, а языци вѣровавшая в небесное царство въведе...»¹⁰³.

¹⁰⁰ Там же. С. 416.

¹⁰¹ Слово о слепце. С. 336.

¹⁰² Слово на святую Пасху. С. 413.

¹⁰³ Слово в неделю цветную. С. 410.

Кирилл Туровский касается в своих проповедях таких важнейших христианских таинств, как Крещение и Евхаристия¹⁰⁴. В частности, он говорит о крещении как проявлении силы Бога Творца, который не только сотворил человека, но и обновляет его от греха и тем самым рождает для новой жизни¹⁰⁵. Евхаристия является одним из главных таинств, поскольку именно через нее и в ней осуществляется объединение христиан в общину, в одно тело Христово, в Церковь. Участие в жизни Церкви есть идеал человеческой жизни в христианстве. Именно такой идеал и формирует туровский святитель в своих произведениях.

Еще одним важным вопросом для Кирилла Туровского является богопознание, которое он рассматривает с точки зрения цели человеческой жизни. Никакой другой мыслитель так четко не ставил вопрос о значении богопознания, что дает основание современным исследователям говорить о присущей Кириллу «гносеологической философии богопознания»¹⁰⁶.

При установке на познание Бога проблема возникает в том, что до конца познать Божью сущность человеческий разум не в силах, поэтому настоящее познание Бога по сути есть незнание. Разум скорее может познать Бога через отрицательные определения, указывающие, чем Бог не является. Этим занималось так называемое апофатическое богословие.

Большинство экзегетов утверждают, что Творца надо познавать через творения, в каждом из них усматривая Его мудрость, величие и славу. Григорий Нисский в трактате «Об устройении человека» подытожил эту мысль краткой формулой: «... Творец показал в мире человека, чтобы он был зрителем его чудес и чтобы стал господином и тем самым приобрел понимание Подающего, а через красоту и величие видимого исследовал неисповедимую силу Сотворителя»¹⁰⁷.

Тот же гносеологический принцип формулируется в «Притче о Слепце и Хромце», для чего Кирилл Туровский использует аллегорический образ сада, для которого его хозяин сделал заграждение, но оставил вход открытым: «Незатворенная же врата – дивныя божия твари устройство и над тѣми божия существа познатье. От твари бо, рече, творца познай и разумѣй: не качество, но величество и силу, славу же и благодать, юже творить собою угажая всѣм вышним и нижним, видимым и невидимым»¹⁰⁸. Так формулируется известный по другим трудам экзегетов принцип богопознания силы и величия Творца через творения¹⁰⁹.

Согласно онтологическим представлениям христианских мыслителей, сотворенный мир причастен Богу, но сам Бог пребывает вне этого мира, поэтому ни одно качество или предмет этого мира не может отразить Бога целиком. А. П. Щеглов, предлагающий феноменологическую интерпретацию древнерусских текстов, справедливо подчеркивает, что в феноменальном мире заложена его цель, «исполнение его задания», его «аналогичный» прообраз — Бог, к которому восходят все определения и качества существующего, поэтому онтологические определения сущего можно и необходимо переносить на Сверхсущее как на основополагающее бытие мира¹¹⁰.

¹⁰⁴ Слово на святую Пасху. С. 413.

¹⁰⁵ Слово о слепце. С. 336.

¹⁰⁶ См.: [Пустарнаков В. Ф.] Отношение к философии на христианском Востоке и Западе в период Крещения Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 233.

¹⁰⁷ Григорий Нисский, свят. Об устройении человека... С. 20–21.

¹⁰⁸ Притча о Душе и Теле. С. 341–342.

¹⁰⁹ См. об этом: Лосский В. Н. Указ. соч. С. 35; Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 163.

¹¹⁰ Щеглов А. П. Указ. соч. С. 40.

Достаточно непростым, но пересекающимся с антропологической тематикой, является вопрос христологии у Кирилла. Дело в том, что в «Притче о Слепце и Хромце» есть странный с канонической точки зрения пассаж о человеке как образе и подобии Божьем, а именно: «Аще бо и нарицается Христос человек, то не образом, но притчею: ни единого бо подобья имѣеть человек божия. Не сумнить бо ся писание и ангелы человекы нарицати, — но словом, а не подобиемъ. Аще бо блазнятся етери, слышаще Моисѣя глаголюща: Рече Бог: Створим человека по образу нашему и подобью, — и прилагають к бесплотному тѣло, не имуще стройна разума, и есть си ересь и доннынѣ человекобразно глаголющим бога, иже никакоже описается, ни мѣры качеству имать»¹¹¹.

Если понимать это утверждение буквально и вне контекста, то выходит, будто Кирилл Туровский отвергал человеческую природу Иисуса Христа и, таким образом, позиционировал себя сторонником монофизитских взглядов¹¹². Однако в других произведениях Кирилла совершенно недвусмысленно формулируется ортодоксально выверенный постулат о двуприродности Христа. Например, в «Слове на Пасху» он в духе Иллариона Киевского приводит странное объяснение богочеловеческой природы Спасителя: «Пред вчерашним днем господь наш Иисус Христос яко человек распинаем бѣ и яко бог и солнце помрачи и луну в кровь преложи, и тма бысть по всей земли; яко человек воспив испусти дух, но яко бог землю потрясе, и камень распадется; яко человек в ребра прободен бысть, но яко бог завѣсу перваго закона полъма раздра; яко агнецъ кровь с водою источи, за кровь агнецъ закалаемых прежде на жертву, и собою жертву за спасение всего мира богу отцю принесе; яко человек во гробъ положен бысть и яко бог олтарь язычскыя церкви освяти; яко царь стражмыи стрегом и запечатлѣн во гробъ лежаше, но яко бог ангельскыи вои бѣсовскимъ силам в твердыни ада прѣщаше...»¹¹³. С учетом этого высказывание о том, что никакого подобия человеческого не имел Христос, можно истолковать как полемическое и подчеркнуто негативное отношение к антропоморфизации Бога, частично объясняющееся также несовершенством языка как средства выражения знаний о Боге. Не исключено, что вышеуказанный пассаж заимствован из «Шестоднева», где та же мысль последовательно проводится и повторяется несколько раз¹¹⁴. Автор «Шестоднева» прямо называет ересью попытку представить Бога человекообразным: «...Имѣ же слышаша мѣняще очи Господни и уши Господни и уста Господни, глаголаша си ружѣ Господни сътвористе и нозѣ Господни на уды писаша бестелеснаго, не вѣдуще нестройна разума. Глаголетъ Богъ, да разумѣши, яко ни единого подобья человекъ имать къ Богу, елико же къ соличию телесному»¹¹⁵.

¹¹¹ Притча о Душе и Телѣ. С. 342.

¹¹² Е. Н. Сырцова считает это и некоторые другие формулировки Кирилла свидетельством использования (хотя бы опосредованного) древнерусским автором неортодоксальных источников, отсылающих к «докегическим представлениям, не ограниченным халкедонским оросом» (Сырцова О. Указ. соч. С. 162.).

¹¹³ Слово на святую Пасху. С. 412.

¹¹⁴ Шестоднев ... С. 623.

¹¹⁵ «Так как они [ерегики] слышали: «Очи Господни, и уши Господни, и уста Господни говорили сие, и руки Господни сотворили», и ноги Господни, то и приписали Бестелесному члену, не понимая безумия мысли. Бог говорит, чтобы ты понял, что никакого сходства не имеет человек с Богом, насколько дело касается телесного вида» (Там же. С. 631).

Отцы Церкви вели острую полемику с различными ересями и защищали догматическое положение о двух природах Христа – человеческой и Божьей, – которые не сливались, но полностью соединялись в одной ипостаси. А в «Точном изложении православной веры» Иоанн Дамаскин говорит о том, что, в отличие от человека, имеющего одну природу, Спаситель имел две природы: «...От святых Дѣвъ приять мысливу и разумиву одшени плъти и въ немь бытие доходящи съвѣкупль ся упостасию безъ размѣса ни безъ изъмѣна и неразлучна, не преложивъ божествѣнааго своего естества въ плътьное существо; ни пакы существа своего плътьнаго въ естество своего божества, ни от божествѣнааго своего естества и еже есть приять чловѣчьско естество, едино естество съвршивъ съложно»¹¹⁶. Очень важным является догмат о том, что в лице Христа вся Божья природа соединяется со всей человеческой. Именно эта тема Христа как нового Адама была одной из излюбленных тем Кирилла Туровского.

Для понимания человека христианской эпохи особую важность приобретают вопросы эсхатологии. Такая проблематика очень показательна для всей литературы периода Киевской Руси. Европейское Средневековье как христианская эпоха осознавало себя через призму истории, имеющей начало и неизменно стремящейся к своему завершению. Отсюда следует, что антропологические вопросы в сочинениях древнерусских книжников тесно переплетались с эсхатологической проблематикой. По мнению некоторых авторов, вопросы Страшного Суда вообще доминировали и определяли мировоззрение и мировосприятие древнерусского человека. Скажем, И. Данилевский считает эсхатологию важным архетипичным принципом для древнерусского (в частности, российского) сознания¹¹⁷. Нам такая интерпретация кажется несколько преувеличенной и чрезмерно обобщенной. Вместе с тем, немного заниженной кажется нам оценка А.С. Демина, который считает, что эсхатология реально не влияла на жизнь¹¹⁸. Отцы Церкви придавали важное значение эсхатологическим вопросам, поскольку «эсхатологические убеждения действуют определяющим образом на наше нравственное поведение»¹¹⁹. От эсхатологических устремлений всех христиан зависела их судьба в будущей жизни, которая и является глубочайшим смыслом человеческой жизни на земле.

Святитель Туровский исключительно большое значение придавал догматично-богословским вопросам эсхатологии, а конкретно проблеме воскресения и Страшного Суда. В историографии можно встретить мнение, что он поддерживал оригеновскую идею воскресения человеческих тел в обновленной, нетленной и уже не искаженной форме. Позволим себе не согласиться с этим выводом, исходя из следующих соображений. Во-первых, утверждение воскресения обновленных тел и временного очистительного характера мучений после Суда делает Кирилла приверженцем идеи апокатастасиса, за которую Церковь осудила Оригена. Епископ Туровский, если бы и был знаком с идеей апокатастасиса, то вряд

¹¹⁶ *Johannes von Damascus*. Op. cit. P. 150.

¹¹⁷ См.: *Данилевский И. Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (XI – XII вв.). Курс лекций: Учебное пособие для студентов вузов. М., 1998. С. 180.

¹¹⁸ *Демин А. С.* Указ. соч. С. 713.

¹¹⁹ *Оксиюк М. Ф.* Эсхатология св. Григория Нисского: Историко-догматическое исследование. К., 1914. С. П.

ли непосредственно из сочинений Оригена. Логичнее видеть здесь влияние идей Григория Нисского¹²⁰.

Есть основания полагать, что Кирилл Туровский использовал в «Притче о Слепце и Хромце» «Слово на святую Пасху о воскресении», идеи которого соответствовали его собственному замыслу¹²¹. Большая часть слова Григория Нисского посвящена доказательству воскресения человеческих тел после смерти, в обосновании чего приводятся следующие размышления: «Что мы называемъ челоуѣкомъ? Душу и тѣло вмѣстѣ, или одно что нибудь? Очевидно, сочетаніе того и другаго характеризуетъ сіе живое существо; нѣтъ нужды распространяться о томъ, что не оспоримо и извѣстно. Если же это такъ; то присовокупимъ и такого рода размышленіе: то что дѣлають люди какъ то: блудъ, убійство, хищеніе и все, что сопровождаетъ эти (пороки), или напротивъ: цѣломудріе, воздержаніе и всякое противоположное злу дѣйствование, — называемъ ли мы дѣйствіями обоихъ, (тѣла и души), или приписываемъ эти дѣла одной душѣ? Но и въ этомъ очевидна истина. Ибо никогда душа отдѣльно отъ тѣла не совершаетъ воровства, не подкапываетъ стѣны; никогда одна она не подаетъ хлѣбъ алчущему, не напаяетъ жаждущаго, не спѣшитъ немедленно въ темницу, чтобы оказать пособие страждущему въ заключеніи; но при всякомъ дѣлѣ душа и тѣло соединяются другъ съ другомъ и вмѣстѣ совершаютъ то, что дѣлають»¹²². Примечательно, что Григорий Нисский приводит этот пассаж для того, чтобы подчеркнуть мысль о совместной ответственности души и тела, так как некоторые считают, что наказание за грехи коснется только души.

Для сравнения обратимся к тексту «Притчи о Слепце и Хромце» Кирилла Туровского, а конкретно к рассуждениям о воскресении человеческих тел. Во-первых, согласно Кириллу, после смерти человек не испытывает мук, а только

¹²⁰ Дело в том, что среди исследователей нет единства в оценке влияния оригенизма на Григория Нисского. Согласно одной точке зрения, Григорий был сторонником полного апокатастасиса в духе оригенизма. Согласно второй, он был сторонником умеренного апокатастасиса, то есть признавал только физическое обновление духовных сил человека, извращенных страстями и признавал очищение их через исправительные муки (См.: *Епифанович С. Л.* По поводу книги М.Ф. Оксиюка: Эсхатология св. Григория Нисского. Киев. 1914 // *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 207.). С. Епифанович считал, что «Слово на святую Пасху о воскресении; сказано въ великій день воскресный» (по терминологии С. Епифановича, Третье пасхальное слово) противоречит концепции полного апокатастасиса. Во-первых, св. Григорий считал, что загробное наказание начинается непосредственно после смерти человека, как об этом свидетельствует притча о Лазаре; во-вторых, все адские муки имеют духовный характер и не могут истолковываться ни в каком другом смысле; Страшный Суд понимался им не как наказание, но как момент исцеления. Кроме того, будущие муки будут иметь телесный характер, а не духовный; в слове необходимость воскресения плоти вводится через необходимость воздаяния как для души, так и для тела, причем конкретно для тех членов тела, которыми при жизни были совершены те или другие грехи. Эту точку зрения, как замечает С. Епифанович, разделяли хилиасты. Напротив, Григорий Нисский смысл воскресения усматривал в обновлении человека в первобытном состоянии (см.: Там же. С. 192–193).

¹²¹ Отрывок из сочинения Григория Нисского «О воскресении» известен, в частности, по древнерусской рукописи к. XII — нач. XIII в., сам перевод вделан в IX в. (см.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. С. 163).

¹²² *Григорій Нисскій, свят.* Слово на святую пасху о воскресеніи; сказано въ великій день воскресный // Творенія святаго Григорія Ниссаго. М., 1867. Т. 4. С. 83.

после второго пришествия Иисуса Христа и Страшного Суда. Так, в «Притче» хозяин райского сада, после того как опросил Слепца-Душу о совершенном преступлении, приказал «блюсти слѣпца во укромнѣ мѣстѣ, идеже сам вѣсть, дондѣже придетъ сам к винограду и призоветъ хромца, и тогда судить обѣма. Того ради до второго пришествия Христова нѣсть суда ни мучения всякой души челоуѣчи, вѣрнаго же и невѣрнаго»¹²³.

Учитывая, что мыслитель говорит о важности крещения для будущего воскресения¹²⁴, можно предположить, что он имел в виду не только индивидуальную эсхатологию, а эсхатологию Церкви, которая является христоцентричной, потому что она получила начало с приходом на землю Христа и Его искупительной жертвой объединила принявших крещение людей с Богом.

Воскресение касается плоти, ибо душа не умирает, а следовательно, и не воскресает. Иоанн Дамаскин по этому поводу разъяснял, что воскресают тела, ибо души не находятся в гробах и не покоятся в земном прахе: «Будеть бо по истинѣ будетъ мъртвымъ вѣстание, вѣскръсение, — пишет он. — Вѣскръсение же глаголющее плѣтии рѣхомъ вѣстанъ. Вѣстание бо есть вѣторое падышааго станиа. Душа бо бесъмрти суца како имуть вѣстати?»¹²⁵. Кирилл Туровский тоже указывает на то, что во гробе находится только тело: «Да егда видиши тѣло погребено в земли, не мни ту суца и душа: не от земля бо есть душа, ни в землю входить»¹²⁶. Подобного рода трактовка есть и в «Шестодневе»: «Аще бо и тѣло погребено въ гробѣ, не надѣися ту суца душа. Не от земля бо есть вѣзята ни въ землю входить»¹²⁷. Усиленное внимание к человеческой душе, после смерти разделяющейся с телом, может быть отголоском дискуссий, которые нашли отражение в сочинении Григория Нисского «О душе и о воскресении». Экзегет посвящает многочисленные страницы выяснению того, находится ли душа после смерти в каком-то одном из четырех элементов тела или во всех вместе, и в конце концов приходит к заключению, что душа именно как духовная сущность особым способом пребывает во всех элементах тела как при жизни, так и после смерти¹²⁸. По мнению Григория, это необходимо для того, чтобы во время воскресения душа «нашла» все элементы своего тела: «... какими стихиями она соединена сначала, в тех пребывает и после освобождения, как будто поставлена стражем своей собственности, — пишет он, — и по тонкости и подвижности духовной силы не покидает именно ей принадлежащего, при соединении этого с однородным, не ошибается никаким образом при раздроблении на мелкие частицы стихий, но узнает свои собственные, смешанные с однородным, и не ослабевает, когда они разливаются во вселенной, но всегда остается в них, где бы и какой бы не была их природа. Если же сила, руководящая вселенной, даст знак разложенным стихиям вновь соединиться, то, как к одному началу прикрепленные разные ветви, все весте и одновременно следуют за ведущим [стволом], — так, ведомые единой силой души, различные стихии, при мгновенном соединении надлежащего [души], сплетаются тогда душою в связку нашего тела, причем

¹²³ Притча о Душе и Теле. С. 346.

¹²⁴ Там же. С. 347.

¹²⁵ *Johannes von Damascus*. Op. cit. P. 98.

¹²⁶ Притча о Душе и Теле. С. 345.

¹²⁷ «Хотя тело и погребено в гробе, не надейся, что там и душа. Не от земли она взята, и не в землю входит (возвращается)» (Шестоднев ... С. 635).

¹²⁸ *Григорій Нисский*. О душѣ и о воскресеніи. Разговоръ съ сестрою Макриною. С. 229.

каждая частица будет вновь сплетена соответственно начальному и обычному для нее состоянию и облачена в знакомый ей вид»¹²⁹.

Кирилл Туровский исходил из того, что при жизни душа и тело вместе грешили, поэтому после Суда они вместе и получают наказание: «Тогда господин съд на суднѣмъ столѣ и начат има судити. И рече: Яко же еста краля, тако да сядеть хромецъ на слѣпца. Въсѣдшо же хромцю, повелѣ предъ всѣми своими рабы немилостивно казнити в кромѣшной мученья темницѣ»¹³⁰. Из этого следует, что он не был сторонником временного и очистительного характера мук. После воскресения «...души наши в тела внидутъ и примуть въздание кождо по своим дѣлом — праведници в вѣчную жизнь, а грѣшници в бесконечную смертную муку. Ими же согрѣшитъ кто, тѣмъ и мучен будетъ»¹³¹.

Из всего сказанного вытекает, что святитель Туровский не был сторонником идеи апокатастасиса. Правда, некоторые его соображения близки к изложенным Григорием Нисским в «Слове на святую Пасху» (но авторство этого сочинения сомнительно, поскольку оно выпадает из общей концепции св. Григория, которому оно приписывается). Поэтому эсхатологическую концепцию Кирилла можно назвать ортодоксальной «эсхатологией надежды», или, по выражению польского исследователя В. Гриневича, «эсхатософией»¹³².

Как следует из нашего анализа, проблема человека рассматривается епископом Туровским через призму богословско-философские вопросов соотношения души и тела в человеке, а также в контексте суждений о человеке как образе и подобии Божиим. Антропологические суждения присутствуют в пассажах о значении Богопознания в жизни человека, а также в аскетическом, эклисиологическом и эсхатологическом контекстах. Особенности антропологической концепции Кирилла Туровского заданы доктринальными постулатами и конкретно библейской концепцией творения, согласно которой центральным для сотворенного мира является отношение Бог — человек. И хотя последний есть тварь и олицетворение тварности, благодаря связи с Богом человек рассматривается в роли посредника, через которого тварь стремится объединиться с Творцом.

В «Притче о Слепце и Хромце» Кирилл формулирует концепцию человеческой личности, в которой постулируется единство души и тела как при жизни, так и после смерти, когда на Страшном Суде Бог воскресит тело каждого человека и, соединив его с душой, призывает к вечному блаженству или к вечным мукам. В то же время мыслитель воплощает в своих суждениях принцип иерархичности, на основании которого душа по сравнению с телом наделяется более высоким нравственным качеством и поэтому она выступает в роли направляющего человеческие поступки начала. Однако руководящая роль души не означает, что тело достойно унижения как низшее, греховное начало. Наоборот, ввиду главенствующей роли души именно от нее и исходит инициатива в грехе. Святитель Туровский образно иллюстрирует эту мысль в «Притче», показывая, как Слепец-душа и Хромец-тело совершают ограбление виноградника, вверенного им Хозяином.

¹²⁹ Там же. С. 256.

¹³⁰ Притча о Душе и Теле. С. 347.

¹³¹ Там же. Автор раздела благодарит Л.В. Левшун за замечания по поводу интерпретации этого отрывка.

¹³² См.: *Hryniewicz W.* Op. cit. P. 179. Польский исследователь считает, что после Кирилла Туровского древнерусская эсхатология становится более «мрачной».

Проводя аналогию с грехопадением прародителей, древнерусский автор обосновывает вывод о том, что и душа, и тело одинаково повреждены вследствие первородного греха. Понятие греха раскрывается Кириллом с помощью ярких «экзистенциальных» метафор болезни, смерти, телесного недуга, холода, рабской работы, насилия и порабощения. Вместе с тем, источником греховности и, шире, зла в человеке объявляется не онтологически несовершенная плоть, а свободная воля. Тем самым епископ Туровский вслед за представителями восточной патристики признает несубстанциальность зла, укорененность его в человеческой воле и необходимость постоянной духовной работы человека в сотрудничестве с Божьей благодатью для спасения как цели человеческой жизни на земле. С антропологией напрямую связана аскетика святителя, призванная научить человека руководить своими духовными и телесными устремлениями. В рамках ортодоксальной аскетической парадигмы Кирилл формирует идеал деятельной христианской жизни как средства очищения сердца под руководством разума.

Посмертная судьба личности, согласно Кириллу Туровскому, обуславливается ее принадлежностью к Церкви. В церковной жизни каждое лицо получает возможность не только самостоятельно обрести спасение, но и объединиться в этом стремлении с другими, а посредством святых таинств — с Богом. Как показывает святитель Туровский в «Слове о Расслабленном» и «Слове о слепце», Церковь открывает путь к спасению и обожению человека. С учетом характеристики человеческой душевно-телесной природы, эсхатологическая перспектива получает антропологическое измерение, предполагающее, что душа, и тело вместе получают после Страшного Суда воздаяние в вечной жизни.

Следует также отметить, что ключом ко многим антропологическим вопросам служит христология. Двойная природа, богочеловечество Христа имеет сотериологическое значение и согласуется с тезисом о воскресении человеческих тел для вечной жизни. Бог воплотился, приняв на себя человеческую природу, чтобы ее спасти. Соответственно, Спаситель предстает как новый Адам, искупивший старого Адама от власти греха и смерти и исполнивший его первоначальную миссию: объединить всю природу с целью обожения.

Своим творчеством Кирилл Туровский утверждал гуманизм и высокое предназначение человека, существа несовершенного, но достойного обожения. В лице святителя Туровского древнерусская философская культура обрела одного из лучших ее представителей. Авторитет мыслителя признавали многие его современники и последователи, поэтому выявление черт своеобразия его творчества имеет большое значение для понимания специфики духовной жизни русского Средневековья.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* «Наша философия» (восточная патристика IV–XI вв.) // *Аверинцев С. С.* София — Логос. Словник. К., 1999.
2. *Антонова М. Ф.* Кирилл Туровский и Епифаний Премудрый // ТОДРЛ. 1981. Т. 36.
3. *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Казань, 1889. Ч. 1–2.
4. *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. 2. СПб., 2001.
5. *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.; Харьков, 2001.

6. Вдовина О. Еклезіологічний аспект християнської антропології в творах Кирила Туровського // Мультиверсум. 2003. № 38. С. 50 – 58.
7. Виноградов В. О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского // В память 100-летия (1814–1914) Императорской Московской духовной академии: Сб. статей. В 2-х ч. Сергиев Посад, 1915. Ч. 2. С. 331–332.
8. Григорій Нисский, свят. Об устроении человека. СПб., 2000.
9. Григорій Нисский, свят. Слово на святую пасху о воскресеніи; сказано въ великій день воскресный // Творенія святого Григорія Нисскаго. М., 1867. Т. 4.
10. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
11. Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (XI–XII вв.). Курс лекций: Учебное пособие для студентов вузов. М., 1998.
12. Демин А. С. О художественности древнерусской литературы. М., 1998.
13. Зайденберг С. Софиологическая и неопатристическая концепции личности // Личность в Церкви и обществе: Материалы междунар. науч.-богосл. конф. (Москва, 17–19 сент. 2001 г.). М., 2003.
14. Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси. К., 1981.
15. История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1.
16. Історія української літератури: У 8 т. Т. I: Давня література (XI – пер. пол. XVIII ст.). К., 1967.
17. Клевченя А. С. Социально-политические идеи в творчестве Кирилла Туровского Туровского // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (Историко-философские очерки): Сб. научн. трудов. К., 1988. С. 185–194.
18. Левшун Л. В. Проповедь как жанр средневековой литературы (на материале проповедей в древнерусских рукописных и старопечатных сборниках). Автореферат дисс. ... к.ф.н. М., 1992.
19. Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009.
20. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Избранные работы: В 3-т. Т. 1. Л., 1987.
21. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
22. Малахов В. А. Этика: Курс лекцій: Навч. посібник. К., 2001.
23. Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
24. Никитенко Н. Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика. К., 2004. С. 53.
25. Оксюк М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского: Историко-догматическое исследование. К., 1914.
26. Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Пиккио Р. Slavia orthodoxa: Литература и язык. М., 2003.
27. Послание [о посте] Никифора митрополита Киевского к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, внуку Ярослава // Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского. СПб., 2007. С. 269–280.
28. [Пустарнаков В.Ф.] Отношение к философии на христианском Востоке и Западе в период Крещения Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987.
29. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984.

30. *Сирцова О.* Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія К., 2000.
31. *Феринц И.* Искусство построения речи Кирилла Туровского и Епифания Премудрого // *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae.* 1989. V. 35 (1–2). P. 149–155.
32. *Франко І. Я.* Притча про сліпця і хромця (Причинок до історії літературних взаємин Старої Русі) // *Франко І. Я.* Зібрання творів: У 50 тт. Т. 35. К., 1976. С. 301–331.
33. *Целік Т. В.* Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі. К., 2005.
34. *Чорноморець Ю. П.* Антропологія східної патристики. Дис. ... канд. філософ. наук. К., 2001.
35. [*Шалашенко Г.*] Філософська антропологія та релігійні уявлення про людину // *Табачковський В., Булатов М., Хамітов Н. та ін.* Філософія: світ людини: Курс лекцій. Навч. пос. для студ. вищ. навч. закл. К., 2003.
36. *Хоружий С. С.* Синергія. Проблеми аскетички и мистики Православия. Научн. Сборник / Под общ. ред. С. С. Хоружего. М., 1995.
37. *Щеглов А. П.* Древнерусская ноуменальная философия. М., 1999.
38. *Cunningham, Mary B.* Innovation or Mimesis in Byzantine Sermons? // *Originality in Byzantine Literature, Art and Music: A Collection of Essays.* Oxford, 1995.
39. *Johannes von Damascus.* Εὐ εἰ ἀκριβῆ τῆς ὁ ῥοδόξου πίστεω in der Übersetzung des Exarchen Johannes / Herausgegeben von Linda Sadnik // *Monumenta linguae slavicae dialecti veteris.* T. V. / Ed.: R. Aitzetmüller, J. Matl, L. Sadnik. Wiesbaden, 1967. T. XIV (V, 2) / Ed.: R. Aitzetmüller, L. Sadnik, E. Wehofer. Freiburg, 1981.
40. *Hryniewicz W.* Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryła Turowskiego. Warszawa, 1993.
41. *Lunde I.* Verbal Celebrations: Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources. Wiesbaden, 2001.
42. *Nadson A.* The Writings of St. Cyril of Turau // *The Journal of Byelorussian Studies.* 1965. Vol. 1. № 1. P. 9–11.
43. *Pelikan J.* The Spirit of Medieval Theology. Wetteren, 1985.
44. *Rogatchevskaia E.* The Concept of Sin in Kirill of Turov's Writings // *Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer* / Ed. Ingunn Lunde. Bergen, 2000.
45. *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'* / Translated and with an Introduction by Simon Franklin. Harvard, 1991. Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Vol. 5. P. LXXX.
46. *Thomson F. J.* Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia // *Slavica Gandensia.* 1988. №15. P. 81 – 82.
47. *Torrance T. F.* Studies in patristic hermeneutics. Edinburgh, 1995.