

Теория и история культуры
Theory and history of culture

DOI: <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2020-57-8-20>

УДК 008 +1(091)

ББК 71.1(2)4 + 63.3(2)411



This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2020 г. Н. С. Жиртуева

г. Севастополь, Россия

ИСИХАЗМ В КУЛЬТУРЕ КИЕВСКОЙ РУСИ XI–XII ВВ.

Аннотация: В научно-исследовательской литературе до сих пор не существует единого мнения относительно того, какую роль в культуре Киевской Руси XI–XII вв. сыграло такое учение, как византийский исихазм. Исихазм рассматривается как православное мистическое учение, теория и практика преображения или «обожения» («теозиса») человека. В статье осуществляется анализ трех направлений древнерусской философской мысли с целью выявить влияние на них идей исихазма. Уже в XI–XII вв. четко прослеживаются два из них — богословско-церковное (Иларион Киевский, К. Смолятич и К. Туровский) и монашеско-аскетическое (святые Антоний и Феодосий Печерские). В XII в. под влиянием усилившегося язычества сформировалось светско-рационалистическое направление (В. Мономах и Д. Заточник). Влияние идей византийского исихазма прежде всего прослеживается в двух первых направлениях. Феодосия Печерского можно считать основоположником древнерусского исихазма, отличительной особенностью которого является идеал деятельной святости. Но в целом влияние аскетического исихазма на культуру Руси было незначительным, что объясняется устойчивостью языческой традиции. Если для монахов Киево-Печерской лавры наиболее важным оказалось учение о практических путях достижения «обожения», то для древнерусских мыслителей основной интерес представляли вопросы морально-этического характера. В условиях поиска новых моральных ценностей и ориентиров для молодого христианского государства особенно важным стало для него учение византийских Отцов Церкви. Митрополиты Иларион и Климент Смолятич, епископ Кирилл Туровский, князь Владимир Мономах стремились синтезировать идеи патристики со славянской духовной традицией. Патристическая концепция «обожения плоти» была воспринята на Руси в ее этическом аспекте как учение о нравственном совершенствовании человека путем любви, терпения, смирения, нестяжательства, практики молитвы.

Ключевые слова: византийский исихазм, древнерусский исихазм, «обожение», патристика, Киево-Печерская лавра, молитва.

Информация об авторе: Наталья Сергеевна Жиртуева — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Политические науки и философия», Институт общественных наук и международных отношений, Севастопольский государ-

ственный университет, ул. Университетская, д. 33, 299053 г. Севастополь, Россия.
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2386-1332>. E-mail: zhr_nata@bk.ru

Дата поступления статьи: 25.10.2019

Дата публикации: 28.09.2020

Для цитирования: Жиртуева Н. С. Исихазм в культуре Киевской Руси XI–XII вв. // Вестник славянских культур. 2020. Т. 57. С. 8–20. DOI: <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2020-57-8-20>

Активное проникновение христианства на Русь началось уже с IX в. Оно приходило сюда различными путями — из Византии, из Болгарии, из Крыма и других районов. С X в. начинается процесс формирования оригинальной древнерусской философско-религиозной культуры, которая никогда не копировала слепо богатое наследие Византии и Болгарии, но творчески его перерабатывала. С самого начала на Руси возник «русский» или «киеворусский» вариант христианства [20, с. 44]. Как утверждает В. М. Живов, Киевская Русь не стремилась воспроизводить византийскую культуру как законченную систему. Она использовала достаточно гетерогенные источники [6, с. 93].

В обширной научно-исследовательской литературе, посвященной философской культуре Древней Руси до сих пор не существует единого мнения относительно того, какую роль в ней сыграло такое философско-религиозное учение, как византийский исихазм. Здесь можно выделить несколько подходов.

Согласно первому, исихазм сыграл значительную роль в культуре Руси с самого начала ее существования. Например, архимандрит Иоанн (Экономцев) считал, что уже с X в. «исихазм пустил глубокие корни на Руси», а его влияние выходило за пределы Киево-Печерской лавры [22, с. 189]. Также и В. М. Живов полагает, что из двух традиций культуры, которые были распространены в Византии — «аскетической» и «гуманистической», — на Руси распространилась прежде всего аскетическая традиция. Последнюю исследователь связывает с исихазмом [6, с. 74–77]. Исследователи, представляющие данное направление, положительно оценивают влияние исихазма на культуру Руси X–XII вв. По мнению Л. Г. Конотоп, много идей исихазма органично вошли в структуру славянского мировоззрения, основными чертами которого являются стремление к единству с миром на основе любви, эмоционального отношения к Матери, Женщине, восприятия мира как проявления Высшей Истины [18, с. 6].

Второе направление в научных исследованиях преимущественно негативно оценивает влияние исихазма на культуру Киевской Руси. Например, А. Ф. Замалеев и В. А. Зоц убеждены, что под влиянием византийской патристики и кирилло-мефодиевской традиции на Руси происходило формирование оригинальной философской мысли, в то время как аскетическое направление закрепляло «духовную пассивность и равнодушие к мирской жизни». Основным центром аскетизма на Руси, по мнению автора, стала Киево-Печерская лавра [10, с. 65].

Целью статьи является анализ роли исихазма в процессе формирования философско-религиозной мысли Киевской Руси X–XII вв.

Прежде всего, хотелось бы отметить, что острые дискуссии вокруг обозначенной проблемы связаны с отсутствием четкого определения самого понятия «исихазм». Еще протоиерей И. Мейендорф указывал на его полисемантизм. Также и в современных исследованиях говорится об отсутствии «терминологической четкости» и «расплывчатости значения» понятия «исихазм» [14].

В нашем исследовании исихазм рассматривается как мистическое учение, которое лежит в основе православия, являясь теорией и практикой преображения, «обождения» (греческое «теозис») человека. Составными элементами учения исихазма являются безмолвие («исихия»), покаяние, борьба со страстными состояниями, нестяжательство, трезвение, искусство «умной молитвы», воспитание всеобъемлющей любви к Богу и «тварному» миру, созерцание «нетварного» фаворского света, мистическое единение с Абсолютом [8, с. 52–62]. Исихазм явился результатом длительной эволюции философско-религиозной мысли Византии от ранних аскетов и Отцов Церкви до «исихастских споров» XIV в. [14].

Богословско-церковное направление в философской культуре Киевской Руси X–XII вв.

У истоков богословско-церковного направления Древней Руси стоит митрополит Иларион. В своем главном произведении — «Слове о Законе и Благодати» — митрополит Иларион противопоставляет Ветхий и Новый Заветы, «закон» и «благодать», «рабскую Агарь» и «свободную Сарру». Смысл истории митрополит видел в смене Ветхого Завета Новым, так как Закон разобщает народы, возвышая одни и принижая другие. Благодать, напротив, равно светит всем людям, всем народам. Благодать, упраздняя Закон, приводит к уничтожению рабства. Закон сменяется Благодатью, рабство — свободой, и в этом суть развития человеческой истории. Иларион как бы вступает в полемику с Византией, доказывая все права новообращенных христианских народов на достойное положение в христианском мире. «Ибо не вливают, по словам Господним, вина нового, учения благодатного “в мехи ветхие”, обветшавшие в иудействе, — “а иначе прорываются мехи, и вино вытекает” <...>. Но новое учение — новые мехи, новые народы» [11, с. 113].

Митрополит Иларион является родоначальником двух тенденций в отечественной философской мысли: во-первых, он основоположник историософии, во-вторых, он четко обозначил стремление церкви участвовать в общественной жизни государства. В единодержавстве митрополит видел главный залог силы государства и его территориальной целостности. Важно также, что Иларион был представителем кирилло-мефодиевской традиции — самой первой христианской традиции на Руси, истоки которой восходят к христианству Херсонеса.

Ориентация Илариона на Новый Завет и идеи цезарепапизма сближает его взгляды с идеями византийских Отцов Церкви. Однако на этом сходство и заканчивается. Например, Иларион был уверен, что каждый христианин может стать сыном-Богом: «И столь помиловал преблагий Бог человеческий род, что и чада плоти посредством крещения и добрых дел становятся сынами Божиими и причастниками Христу» [11, с. 110]. И в этом утверждении нельзя не заметить близости взглядов древнерусского митрополита и идей арианства. Не отрицая идеи сверхъестественного происхождения Христа, Иларион, подобно Арию, делает акцент на его человеческой природе и мирских деяниях, заявляя, что сын Божий заповедовал подражать себе не в делах божественных, но человеческих. Возможно, в ориентации Илариона на учение ариан проявляются антивизантийские настроения, характерные для великокняжеской власти, которая таким образом выражала свое противодействие экспансионистским замыслам Константинополя [10, с. 48].

В то время как в Византии господствовала концепция «казней божиих», утверждавшая образ Бога как грозного карающего судьи, Иларион создал образ бога доброго

и терпимого, максимально близкого человеку: «Молимъ, да на страшномъ судъ помилуетъ ны». Если в Византии была распространена концепция самовластно действующего человека, то Иларион утверждал, что весь ход событий предопределен свыше, оказываясь ближе языческому фатализму и Августину Блаженному. Восприятие действительности наполнено в «Слове» Илариона оптимизмом и жизнерадостностью.

Можно согласиться с теми исследователями, которые считают, что творчество митрополита Илариона нельзя рассматривать как подражание византийскому христианству. Прослеживается, с одной стороны, связь идей Илариона с арианством и корсуньской традицией, а с другой стороны, со своим славянским язычеством [10, с. 48; 11, с. 22]. Поэтому спорным является мнение архимандрита И. Экономцева, который указывает на тесную связь Илариона с идеями исихастов, утверждая, что «его устами говорит эпоха Симеона Нового Богослова и грядущая эпоха Григория Паламы» [22, с. 189]. В тексте «Слова» нет указаний на заинтересованность Илариона концепцией «обожения» плоти и мистической практикой преображения. Пожалуй, только в одном важном аспекте сближается учение Илариона с идеями византийских исихастов — в его произведении звучит мощный призыв следовать новозаветной заповеди божественной любви.

Зримым воплощением духа эпохи Ярослава Мудрого и митрополита Илариона стал собор Софии Киевской. В основе храма лежит византийский крестово-купольный тип конструкции, однако в целом собор явно тяготеет к византийской архитектуре VI в. — времени создания Софии Константинопольской. Вместе с тем София Киевская не создавалась как простое подражание Софии Константинопольской. Изначально она задумывалась как главный храм независимого славянского государства, поэтому языческие традиции сознательно подчеркивались зодчими Софии, так же как это делал в своих произведениях Иларион. В храме нашла отражение мифологема славянского «жилища», согласно которой церковь на Руси воспринималась как Дом Божий, где Бог с людьми встречается.

В храме используется языческая орнаментика солярно-вегетативного характера, что объясняется большим почитанием славянами деревьев и других растений. Образ «мирового дерева», часто встречающийся в искусстве Руси, по мнению Л. Г. Конотоп, является не только символом плодородия, но также отражением культа Земли, Матери-Женщины, Вечной Женственности [19, с. 86].

В росписях и мозаиках собора отражены также мифологемы древних земледельческих культур, объединенных идеей сотеризма (жертвоприношения), которая в те времена была понятна и язычникам, и христианам. Однако в храме господствует не только тема жертвы, но и спасения. Сюжет «Евхаристии» оказывается на первом плане, что придает всему храму оптимистический характер. Собор становится символом «искупления», очищения греховной плоти и ее преображения. В Софии Киевской ощущается дух «онтологического оптимизма», отсутствует эсхатологическая тематика и напряженное ожидание конца света. В восприятии пространства и времени храма соединились языческий и христианский «хронотоп». Акцент был сделан на прошлом и настоящем, которое наполнено уверенностью в том, что будущее окажется столь же радостным, как и настоящее [4, с. 14].

Дальнейшее развитие философско-религиозной культуры Древней Руси связано с деятельностью митрополита Климента Смолятича и епископа Кирилла Туровского. Оба мыслителя стремились доказать необходимость участия разума в богопознании. В русской религиозной культуре рождается культ Софии, тайну которой можно постичь

лишь через Божественное Слово. Опираясь на слова Христа: «Вам дано знать тайны царствия, а для прочих — притчи», Смолятич говорит о существовании двух типов познания — «благодатном» и «приточном». «Благодатное» познание доступно лишь святым, а простые смертные приобретают знание о Боге «приточным» путем, путем разумного толкования божественных заповедей. Не согласимся с точкой зрения, что в произведениях мыслителя произошла «скрытая» секуляризация познания, поскольку книжник сделал акцент именно на «приточном» познании, за что и был первым на Руси удостоен звания «философа» [10, с. 96]. Несмотря на то что митрополит признавал право разума на участие в богословии, все же он был уверен, что для человека ничего не может быть лучше, «как помышлять особенно о боге, совет и премудрость которого наш ум нимало постигнуть не может...» [11, с. 190]. Таким образом, в творчестве митрополита богословское начало еще преобладает над философским.

Учение митрополита Климента Смолятича в дальнейшем было поддержано и развито епископом Кириллом Туровским, который рассматривал путь богослова как толкователя Священного Писания, а не изобретателя нового знания. Этот метод познания является методом «экзегетики», аллегорического богословия или искусством толкования, который отличается от метода западноевропейских схоластов.

Общим для Смолятича и Туровского явилось стремление «оправдать» плоть. Они выступили против аполлинариевой ереси и критиковали киево-печерских подвижников за уничтожение материального начала. Митрополит Климент так написал в «Послании Фоме»: «Аполлинариево безумие стыдится говорить о совершенном воплощении и вочеловечивании истинного нашего спасения, как будто стыдясь видеть это и считая грехом прилагать это к Христу Спасителю, к тому, который безгрешным пришел и принял образ раба, и вочеловечился для ослабления греховной силы. Но поскольку “езде там, где Бог, нет греха”, чем же он может оскверниться?» [11, с. 183]. Туровский остерегался крайностей монашеских «безумных самоистязаний» и сделал вывод: «Многие иссушили тело свое постом и воздержанием, — и уста их смердят: но, поелику делают сие без рассуждения, то далеки они от бога» [2, с. 235]. Он защищал догмат о вочеловечении Христа, так как понимал, что при сохранении пропасти между мирским и божественным Христос бы утратил значение общечеловеческого покровителя и превратился исключительно в монашеского бога. В отличие от Илариона, Кирилл Туровский резко критиковал арианство [2, с. 233].

Климент Смолятич и Кирилл Туровский заложили основы богословского учения в культуре Руси, утверждающего союз разума и веры, что сближает их с «экзегетикой» болгарских книжников и византийских Отцов Церкви. Их учение приобрело софийный характер, символизирующий стремление к Божественной Премудрости. Мир понимался как сотворенный Богом Дом, в котором все едино, гармонично и подчинено закону Софии. Идеал счастливой жизни виделся в достижении гармонии между Богом, человеком и миром, это жизнь, наполненная красотой и добром, что являлось неотъемлемой составляющей мудрости [19, с. 90, 100].

Патристическая концепция «обожения плоти» была воспринята на Руси в ее нравственно-этическом аспекте. По мнению Туровского, человек должен творить добро и избегать зла. Плодами «древа жизни» являются такие добродетели, как любовь, послушание, покорность, нищелюбие. Имеет «древо жизни» также много различных ветвей и видов покаяния: слезы, пост, чистая молитва, милостыня, смирение, воздыхание и прочее. «Если благих дел нет в нас и нет покаяния в грехах, то, в каком бы мы ни были чине, далеко от Бога мы», — говорит он [11, с. 199]. Если путь к спасению лежит

через добрые дела, а не через усиленные истязания плоти в монашеском сане, то этот путь можно проделать и в мирской жизни — таков смысл концепции Кирилла Туровского. Таким образом, богословие Древней Руси с самого начала приобрело нравственно-этическое содержание.

А. Ф. Замалеева объединяет в одно направление церковно-ортодоксальное и мистико-аскетическое [9, с. 37]. С нашей точки зрения, мистико-аскетическое направление необходимо рассматривать как отдельное направление в культуре Руси X–XI вв., отличное от церковно-ортодоксального.

Мистико-аскетическое направление в культуре Киевской Руси X–XI вв.

Основоположником Киево-Печерской лавры является святой Антоний, который был наиболее последовательным приверженцем византийского аскетизма и идеологии Афона. После посещения Афона он решил заложить основы монашества на Руси, но отказался от поста игумена лавры, предпочитая игуменству отшельничество.

В отличие от Антония, Феодосий явился организатором быта первого древнерусского монастыря. Благодаря подвижнику лавра приобрела общерусскую славу. При оценке личности Феодосия Печерского в исследовательской литературе можно встретить два противоположных подхода. В одном делается акцент на крайнем аскетизме святого, во втором подчеркивается, что ему было присуще активное деятельное начало [1, с. 117; 13, с. 41; 21, с. 64–66].

Например, Феодосий стал инициатором введения в монастыре сурового Студийского устава и принципа общежития (киновии). В Печерской обители уставу следовали еще более последовательно, чем в самой Византии, а Феодосий подавал пример суровой аскезы, поражая своих современников стойкостью к испытаниям. Так в среде киево-печерского монашества нашла распространение аполлинариевая ересь, отрицавшая вочеловечение Христа [10, с. 102]. Как следствие этого, родилось негативное отношение ко всему земному, человеческому. «Житие Феодосия Печерского» повествует о том, как «святой на работу выходил прежде всех, и в церковь являлся раньше других, и последним из нее выходил... И никто никогда не видел, чтобы он прилег или чтобы водой омыл свое тело — разве только руки и мыл. А одеждой ему служила власяница из колючей шерсти, а сверху носил другую свиту. Да и та была ветха, и одевал он ее лишь для того, чтобы не видели одетой на нем власяницы» [12, с. 113].

Феодосий настаивал на противопоставлении мирян и иноков, утверждая, что только монашество дает путь к истинному спасению. Он отрицал занятия «внешней философией» и утверждал превосходство духовной власти над светской, требуя подчинения государства церкви. Феодосий был уверен, что светская власть всегда должна быть на страже «правоверия». В Киево-Печерской лавре родилась концепция «богоугодного властелина». Мы во многом можем видеть расхождение взглядов святого Феодосия и митрополита Илариона.

Феодосий Печерский видел основную цель иноческой жизни в уподоблении Христу, которое выражалось в следовании его нравственному идеалу. Он составил для братии монастыря обращение — «Слово о терпении и о любви», в котором говорил так: «Итак, братья мои, держа между собой любовь истинную, воспримем закон чистый благого Бога нашего, и заповеди его непорочные соблюдаем, подвизаясь в бдении и в молитвах, непрестанно молясь за весь мир, да получим через это царство небесное» [11, с. 156].

Феодосий явился для Руси XI в. живым воплощением идеала смиренномудрости и христоподобия [3, с. 125–169]. В «Житии» подчеркиваются смирение и кротость святого, который «во всем» подражал «Христу, истинному богу, говорившему: “Учитесь у меня, как кроток я и смирен сердцем”». Поэтому, взирая на подвиги его, смирялся Феодосий, недостойнейшим из всех себя ставя, и служа всем, и являясь для всех примером» [12, с. 113].

Как и византийские подвижники-аскеты, Феодосий проповедовал нестяжательство. Он запрещал монастырской братии «печься о завтрашнем дне», развивать «начало хозяйственности», жаловаться на нужду и невзгоды [13, с. 40]. Он учил иноков помнить слова Христа: «Ищите же во-первых царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6: 33). Основой мировоззрения древнерусского святого становится принцип: «Все отдавать Богу, всего ждать от Бога».

Кротость, милосердие, любовь навлекли на святого неприязнь мирских людей. С ним жестоко обходилась собственная мать, а позднее — слуги киевского князя. Среди монастырской братии некоторые смеялись над ним. Даже выбор преемника, сделанный Феодосием на смертном одре, не был уважен, и ему пришлось уступить желаниям своих подчиненных. «Этот страдальческий элемент в жизни Феодосия, — пишет иеромонах Иоанн Кологривов, — накладывает на его черты особый человеческий и, вместе с тем, божественный отпечаток», что еще более подчеркивает его уподобление Христу [13, с. 42].

Нестор-летописец отмечает в «Житии» особое отношение Феодосия к молитве. Святой не ограничивался только лишь церковно-уставной молитвой, он посвящал ей даже свои ночи. К сожалению, летописец не сообщает нам ничего о характере молитвы Феодосия. Мы знаем лишь, что молился он с плачем, «часто к земле колена преклоняя».

Нередко вечерние моления святого были сопряжены с видениями «темных сил». Например, в «житии» рассказывается о том, как после вечернего пения слышался в его пещере «шум от топота бесчисленных бесов, как будто одни из них ехали на колесницах, другие били в бубны, иные дудели в сопели, и так все кричали, что даже пещера тряслась от страшного гомона злых духов». Святой же защищал себя непрерывным пением псалмов и молитвой, пока не победил их с Божьей помощью и не получил от Бога власть над ними, так что с тех пор не смели они даже приблизиться к тому месту, где молился блаженный. И каждому приходившему к нему за помощью Феодосий давал совет: «Нет, брат, не покидай этого места, а не то станут похваляться злые духи, что победили тебя и причинили тебе горе, и с тех пор начнут еще больше зла тебе причинять, ибо получают власть над тобою. Но молись же богу в келье своей, и бог, видя твое терпение, дарует тебе над ними победу, так что не посмеют и приблизиться к тебе» [12, с. 109, 117].

Уподобление Христу Феодосий воспринимал как деятельную любовь. «И был он заступник вдовиц и помощник сирот, и нищих заступник, и, попросту говоря, всех приходивших к нему отпускал, поучив, и утешив, а нищим подавал, в чем нуждались они и на пропитание» [12, с. 137]. Поэтому является спорной точка зрения А. Ф. Замалева, согласно которой мистико-аскетическое направление в Древней Руси закрепляло духовную пассивность и равнодушие к мирской жизни. Здесь более прав Г. П. Федотов, когда пишет, что «в лице Феодосия Русь нашла свой идеал святого, которому оставалась верна много веков» [21, с. 53]. И. Кологривов уверен, что на Руси наиболее почитаемым стал идеал «общежительной монашеской святости», выраженный преподобным Фео-

досием. Несмотря на суровую созерцательность устава, он развился «в сторону культурной и социальной активности, весьма далекой от распространенного представления о русском монахе, как о созерцателе чистой воды». Победу деятельного типа святости иеромонах связывает с тем предпочтением, которое было отдано на Руси не египетской, а именно палестинской школе византийского монашества [13, с. 34, 409].

Активная деятельность Феодосия была вызвана стремлением изменить взаимоотношения между церковью и древнерусским государством, сделать христианскую мораль основой полуязыческого общества.

Феодосия Печерского можно считать первым древнерусским подвижником, который обратился к идеологии византийского исихазма, чтобы строить на ее основе мировоззрение молодого христианского государства. Он явился основоположником оригинального древнерусского исихазма, ориентированного на практическое достижение «обожения» плоти, а также на деятельное участие в жизни церкви и государства. Феодосий развивает на Руси палестинскую монашескую традицию, основанную на практике добрых дел и любви к «тварному» миру [7, с. 847].

Подтверждением непосредственной связи Киево-Печерской лавры и Византии является построение на ее территории Троицкой церкви. Тем самым монастырь как бы отдавался под покровительство Святой Троицы. Это совершенно уникальное событие, так как на Руси в те времена предпочтение отдавалось образам грозного Спаса, милосердной Богородице или святому Николаю Чудотворцу, которым обычно посвящались храмы.

К сожалению, после смерти Феодосия в монастыре значительно ослабела дисциплина, перестал во всей строгости соблюдаться Студийский устав, исчезли порядки общежития. В «Повести временных лет» монаха Нестора историография уже тяготеет не к Новому, а Ветхому завету [9, с. 22–26]. В XII в. наметился отход Киево-Печерской лавры от афонской идеологии, а после 1204 г. связи между монастырями практически прервались. Можно согласиться с мнением Л. Г. Конотоп, что «линия аскезы» не стала доминирующей в менталитете того времени: она существовала как один из возможных вариантов человеческой жизни [19, с. 102].

Светско-рационалистическое направление в философско-религиозной культуре XII в.

В культуре Киевской Руси X–XII вв. происходил интенсивный диалог христианства и славянского язычества, что привело к формированию феномена «двоеверия», в котором языческий элемент преобладал над христианским. Вплоть до середины XIII в. на окраинах Древней Руси сохранялись языческие общины [17, с. 209]. Тот факт, что простой воин-дружинник Илья Муромец был захоронен в Софии Киевской, является свидетельством того, что легендарный воин добился больших успехов в борьбе с языческими общинами Руси, которые были сильны в XII в. [16, с. 37]. Как отмечает М. Н. Козлов, восточнославянское язычество стало не только предтечей древнерусского православия, но и его органической частью [15, с. 4].

Интересно, что в знаменитом «Слове на новую по Пасхе» Кирилла Туровского также происходит обращение к традиционным славянским художественным образам. Весенняя природа символизирует время обновления — эпоху Нового Завета, в то время как зима олицетворяет время язычества. Символом Нового Завета является Солнце, а символом Ветхого Завета — Луна: «...зима убо язычьского кумирслужения апостольскимъ учениемъ и Христовое въроу престала есть. Весна убо красная есть въра Христова, яже крещениемъ поражаетъ челоуьческое паки естъство...» [5, с. 94].

XII в. также отмечен зарождением светско-рационалистического направления в философско-религиозной культуре Древней Руси. Его представителями являются Владимир Мономах, Даниил Заточник, а также составители сборников «Пчела» и «Толковая Палея».

Став влиятельной силой, древнерусское духовенство проявило целый ряд отрицательных качеств, таких как чревоугодие, сребролюбие, лицемерие, почти официальное взяточничество. Все это привело к снижению авторитета церкви и появлению критики со стороны народа и светской власти. Даниил Заточник писал в своем послании князю Ярославу Всеволодовичу: «Мнози бо, отшедше мира сего во иноческа, и паки возвращаются на мирское житие, аки песь на своя блевотины, и на мирское гонение; обидят села и дома славных мира сего, яко пси ласкосердии. Иде же брацы и пирове, ту черныцы и черницы и беззаконие: ангельский имея на себе образъ, а блудной нрав; святительский имея на себе сан, а обычаем похабень» [5, с. 127].

Несмотря на то что сборники тех времен преимущественно составлялись на основе византийской и болгарской литературы, произведения Мономаха и Заточника носили вполне самостоятельный характер. Мыслители не занимались исследованием сложных теологических проблем. В центре их внимания находились морально-этические вопросы, актуальные для того времени.

В произведениях Даниила Заточника был сделан акцент на доминировании в человеке разумного начала, которое мыслитель определял как источник добра. Соответственно, его отсутствие являлось источником зла, в том числе и общественного: «люто есть и горько, аще злии над добрыми владеють и несмыслении над умными», «власть безумная вина к злу бываетъ», «уча учи нравом, а не словом» [12, с. 216]. Можно сделать вывод, что разум был возвышен над верой.

В отличие от Даниила Заточника, Владимир Мономах в своих произведениях призывал к деятельной вере: «Научися, вѣрный челоуѣче, быти благочестию дѣлатель, научися, по евангѣльскому словеси, очима управленье, языку удержанье, гнѣву погубленье, помысль чисть имѣти, понужаяся на добрая дѣла, господа ради». «А бога дѣля не льнитеся, молю вы ся, не забываете 3-х дѣль: не бо суть тяжка; ни одиночество, ни чернечество, ни голодъ, яко инии добрии терпятъ, но малым дѣломъ уллучити милость божью» [12, с. 150]. Мыслитель полагал, что добрые дела, творимые «в миру», выше подвигов аскетизма и монашества. Мономах сделал акцент на морально-этических вопросах человеческого бытия, утверждая, что нравственное начало каждый формирует индивидуально, неся за него ответ перед самим Богом. Мономах поучает сыновей: «Просите Бога о прощении грехов со слезами, и не только в церкви делайте это, но и ложась спать... Когда и на лошади сидите, да ни с кем не разговариваете, то чем думать безделицу, повторяйте беспрестанно в уме: “Господи, помилуй”, если других молитв не умеете, эта молитва лучше всех» [1, с. 22]. Здесь мы видим влияние исихастского учения о молитве Иисусовой, творение которой должно было стать состоянием сознательным и постоянным. Но киево-печерскому аскетизму мыслитель противопоставляет прагматизм, отрицая необходимость посредничества церкви во взаимоотношениях Бога и человека.

Выводы

В философско-религиозной культуре Киевской Руси выделились три основных направления. Уже в XI–XII в. четко прослеживаются два из них — богословско-церковное (Иларион Киевский, К. Смолятич и К. Туровский) и монашеско-аскетическое

(святые Антоний и Феодосий Печерские). В XII в. под влиянием усилившегося язычества сформировалось светско-рационалистическое направление (В. Мономах и Д. Заточник).

Влияние идей византийского исихазма прежде всего прослеживается в двух первых направлениях. Феодосия Печерского можно считать основоположником древнерусского исихазма, отличительной особенностью которого является идеал деятельной святости. Но в целом влияние аскетического исихазма на культуру Руси было незначительным, что объясняется устойчивостью языческой традиции. Если для монахов Киево-Печерской лавры наиболее важным оказалось учение о практических путях достижения «обожения», то для древнерусских мыслителей основной интерес представляли вопросы морально-этического характера. В условиях поиска новых моральных ценностей и ориентиров для молодого христианского государства особенно важным стало для него учение византийских Отцов Церкви. Митрополиты Иларион и Климент Смолятич, епископ Кирилл Туровский, князь Владимир Мономах стремились синтезировать идеи патристики со славянской духовной традицией. Патристическая концепция «обожения плоти» была воспринята на Руси в ее этическом аспекте как учение о нравственном совершенствовании человека путем любви, терпения, смирения, нестяжательства, практики молитвы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Бубнова В. А. Нил Сорский: историческое повествование. СПб.: Редактор, 1992. 158 с.
- 2 Введение христианства на Руси / отв. ред. А. Д. Сухов. М.: Мысль, 1987. 302 с.
- 3 Горський В. С. Святі Київської Русі. Киев: Абрис, 1994. 176 с.
- 4 Горский В. С. София Киевская в контексте историко-философского исследования // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура: сб. научных трудов. Киев: Наукова думка, 1991. С. 5–14.
- 5 Древняя русская литература: Хрестоматия / сост. Н. И. Прокофьев. М.: Просвещение, 1988. 429 с.
- 6 Живов В. М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 73–115.
- 7 Жиртуева Н. С. Модификации византийского исихазма в культуре Киевской Руси, Московской Руси и Крыма // Философия и культура. 2015. № 6. С. 843–852.
- 8 Жиртуева Н. С. Православный исихазм в контексте компаративного анализа философско-мистических традиций мира // Вопросы философии. 2017. № 3. С. 52–62.
- 9 Замалеев А. Ф. Лепты: исследования по русской философии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. 320 с.
- 10 Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси. Киев: Вища школа, 1987. 184 с.
- 11 Златоструй. Древняя Русь X–XII вв. / сост., авт. текста, коммент. А. Г. Кузьмина, А. Ю. Карпова. М.: Мол. гвардия, 1990. 304 с.
- 12 «Изборник»: Сборник произведений литературы древней Руси / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. М.: Худож. лит., 1969. 799 с.
- 13 Иоанн (Кологривов), иером. Очерки по истории русской святости. Siracusa: Editrica "Istina", 1991. 415 с.

- 14 Исихазм // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/674926.html> (дата обращения: 23.10.2019).
- 15 Козлов М. Н. Восточнославянское язычество: от рождения до гибели богов. М.: ИНФРА-М, Вузовский учебник, 2017. 295 с.
- 16 Козлов М. Н. Илья Муромец и конец язычества на Руси // Заметки ученого. 2016. № 5 (11). С. 36–41.
- 17 Козлов М. Н. Поздние язычники Древней Руси // Genesis: исторические исследования. 2016. № 5. С. 205–215.
- 18 Конотон Л. Г. Ідеї «споглядання» та «любові» в ісіхазмі та світонастанові слов'янських народів. Київ: Стило, 1997. 18 с.
- 19 Конотон Л. Г. Проблема життя та смерті в історії філософії (мітологічні та середньовічні інтерпретації). Київ: Українська Видавнича Спілка, 1996. 172 с.
- 20 Наумова Н. В., Глушак А. С. Крещение Руси: исторический дискурс // Парадигмы истории и общественного развития. 2016. № 4. С. 43–49.
- 21 Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. 269 с.
- 22 Экономцев И. Н. Православие. Византия. Россия. М.: Христианская литература, 1992. 233 с.

© 2020. Natalia S. Zhirtueva
Sevastopol, Russia

HESYCHASM IN THE CULTURE OF KIEVAN RUS' IN 11–12 CENTURIES

Abstract: There is still no consensus in the scientific studies about the role of Byzantine Hesychasm in the culture of Kievan Rus' of the 11th–12th centuries. Hesychasm is considered as an Orthodox mystical doctrine, theory and practice of transformation or “deification” (“theosis”) of a person. The paper undertakes the analysis of three directions in the Old Russian philosophical in order to reveal the influence of hesychasm on them. The theological and church (Hilarion of Kiev, K. Smolyatich and K. Turovsky) and the monastic-ascetic (Saints Anthony and Theodosius of the Caves) directions were clearly visible already in the 11th–12th centuries. Under the influence of intensified paganism the secular-rationalist direction (V. Monomakh and D. Zatochnik) was formed in the 12th century. First of all the influence of Byzantine Hesychasm's ideas may be observed in terms of the first two directions. Theodosius of the Caves can be considered as the founder of the Old Russian Hesychasm, a distinctive feature of which is the ideal of active holiness. However in general, the influence of ascetic hesychasm on the culture of Rus' was insignificant, which is explained by the stability of the pagan tradition. While the doctrine of practical ways to achieve “theosis” turned out to be the most important for the monks of the Kiev-Pechersk Lavra, the issues of moral and ethical nature were of primary interest to Old Russian thinkers. In the search for new moral values and guidelines for the young Christian state, the teaching of the Byzantine Church Fathers became especially important for him. Metropolitans Hilarion of Kiev and Clement Smolyatich, Bishop Kirill of Turov, Prince Vladimir Monomakh strove for synthesizing the ideas of patristics with a Slavic spiritual tradition. The patristic concept of “deification of the flesh” was perceived in Rus' in its ethical aspect as the doctrine of

the moral perfection of man through love, patience, humility, non-possessiveness, and the practice of prayer.

Keywords: Byzantine Hesychasm, Old Russian Hesychasm, “theosis”, patristics, Kiev-Pechersk Lavra, prayer.

Information about the author: Natalia S. Zhirtueva — DSc in Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of “Political Science and Philosophy”, Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, Universitetskaya St., 33, 299053 Sevastopol, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2386-1332>. E-mail: zhr_nata@bk.ru

Received: October 25, 2019

Date of publication: September 28, 2020

For citation: Zhirtueva N. S. Hesychasm in the culture of Kievan Rus' in 11–12 centuries. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2020, vol. 57, pp. 8–20. (In Russian) DOI: <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2020-57-8-20>

REFERENCES

- 1 Bubnova V. A. *Nil Sorskii: istoricheskoe povestvovanie* [Nil Sorsky: a historical narrative]. St. Petersburg, Redaktor Publ., 1992. 158 p. (In Russian)
- 2 *Vvedenie khristianstva na Rusi* [Introduction of Christianity in Russia], responsible edited by A. D. Sukhov. Moscow, Mysl' Publ., 1987. 302 p. (In Russian)
- 3 Gors'kii V. S. *Sviati Kiivs'koï Rusi* [Saints of Kievan Rus]. Kiev, Abris Publ., 1994. 176 p. (In Ukrainian)
- 4 Gors'kii V. S. Sofiia Kievskaiia v kontekste istoriko-filosofskogo issledovaniia [Sofia of Kiev in the context of historical and philosophical research]. In: *Otechestvennaia filosofskaia mysl' XI–XVII vv. i grecheskaia kul'tura: sbornik nauchnykh trudov* [Russian philosophical thought of the 11th–17th centuries. and Greek culture: collection of scientific works]. Kiev, Naukova dumka Publ., 1991, pp. 5–14. (In Russian)
- 5 *Drevniaia russkaia literatura. Khrestomatiia* [Old Russian literature. Anthology], compiled by I. N. Prokop'ev. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1988. 429 p. (In Russian)
- 6 Zhivov V. M. Osobennosti retseptsii vizantiiskoi kul'tury v drevnei Rusi [Features of reception of the Byzantine culture in Old Rus']. In: *Razyskaniia v oblasti istorii i predystorii russkoi kul'tury* [Search in the field of history and prehistory of Russian culture]. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury Publ., 2002, pp. 73–115. (In Russian)
- 7 Zhirtueva N. S. Modifikatsii vizantiiskogo isikhazma v kul'ture Kievskoi Rusi, Moskovskoi Rusi i Kryma [Modifications of Byzantine Hesychasm in the culture of Kievan Rus', Moscow Rus' and Crimea]. *Filosofia i kul'tura*, 2015, no 6, pp. 843–852. (In Russian)
- 8 Zhirtueva N. S. Pravoslavnyi isikhazm v kontekste komparativnogo analiza filosofskomisticheskikh traditsii mira [Orthodox Hesychasm in the context of comparative analysis of the philosophical and mystical traditions of the world]. *Voprosy filosofii*, 2017, no 3, pp. 52–62. (In Russian)
- 9 Zamaleev A. F. *Lepty: issledovaniia po russkoi filosofii* [Mites: studies in Russian philosophy]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbGU Publ., 1996. 320 p. (In Russian)
- 10 Zamaleev A. F., Zots V. A. *Mysliteli Kievskoi Rusi* [Thinkers of Kievan Rus]. Kiev, Vishcha shkola Publ., 1987. 184 p. (In Russian)
- 11 *Zlatostrui. Drevniaia Rus' X–XII vv.* [Setstroy. Old Rus' 10–12 centuries], compiler, author of the text, comments by A. G. Kuz'mina, A. Iu. Karpova. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 1990. 304 p. (In Russian)

- 12 "Izbornik": *Sbornik proizvedenii literatury drevnei Rusi* ["Izbornik": Collection of works of literature of Old Rus'], compilation and general edition by L. A. Dmitriev, D. S. Likhachev. Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1969. 799 p. (In Russian)
- 13 Ioann (Kologrivov), ierom. *Ocherki po istorii russkoi sviatosti* [Essays on the history of Russian Holiness]. Siracusa, Editrica "Istina" Publ., 1991. 415 p. (In Russian)
- 14 Isikhazm [Hesychasm]. In: *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia]. Available at: <http://www.pravenc.ru/text/674926.html> (accessed 23 October 2019). (In Russian)
- 15 Kozlov M. N. *Vostochnoslavianskoe iazychestvo: ot rozhdeniia do gibeli bogov* [East Slavic paganism: from the birth to the death of gods]. Moscow, INFRA-M, Vuzovskii uchebник Publ., 2017. 295 p. (In Russian)
- 16 Kozlov M. N. Il'ia Muromets i konets iazychestva na Rusi [Ilya Muromets and the end of paganism in Russia]. *Zametki uchenogo*, 2016, no 5 (11), pp. 36–41. (In Russian)
- 17 Kozlov M. N. Pozdnie iazychniki Drevnei Rusi [Late pagans of Ancient Russia]. *Genesis: istoricheskie issledovaniia*, 2016, no 5, pp. 205–215. (In Russian)
- 18 Konotop L. G. *Idei "spogliadannia" ta "liubovi" v isikhazmi ta svitonastanovi slov'ians'kikh narodiv* [Ideas of "contemplation" and "love" in Hesychasm and peacemaking of the Slavic peoples]. Kiev, Stilos Publ., 1997. 18 p. (In Ukrainian)
- 19 Konotop L. G. *Problema zhittia ta smerti v istorii filosofii (mitologichni ta seredn'ovichni interpretatsii)* [The problem of life and death in the history of philosophy (mythological and medieval interpretation)]. Kiev, Ukraïns'ka Vidavnychna Spilka Publ., 1996. 172 p. (In Ukrainian)
- 20 Naumova N. V., Glushak A. S. Kreshchenie Rusi: istoricheskii diskurs [The baptism of Rus': a historical discourse]. *Paradigmy istorii i obshchestvennogo razvitiia*, 2016, no 4, pp. 43–49. (In Russian)
- 21 Fedotov G. P. *Sviatye Drevnei Rusi* [Saints of Old Rus']. Moscow, Moskovskii rabochii Publ., 1990. 269 p. (In Russian)
- 22 Ekonomtsev I. N. *Pravoslavie. Vizantiia. Rossiia* [Orthodoxy. Byzantium. Russia]. Moscow, Khristianskaia literature Publ., 1992. 233 p. (In Russian)