DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-137-141

ВЛИЯНИЕ ВИЗАНТИЙСКОГО НЕОПЛАТОНИЗМА И ПАЛАМИЗМА НА СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Гэн Хайтянь

Д.Д. Юрчик

Статья посвящена византийскому неоплатонизму в русской письменности, а также влиянию византийского неоплатонизма и исихазма на формирование русской религиозно-философской антропологии. Предпринята попытка раскрыть христианско-неоплатонические элементы в учении о человеке духовно-академической философии (на примере метафизических систем Ф.А. Голубинского, арх. Иннокентия (Борисова), арх. Никанора (Бровковича) и свящ. Павла Флоренского). Авторами было представлено собственное объяснение развития православной теистической антропологии.

Ключевые слова: ареопагитики, религиозно-философская антропология, духовно-академическая философия, неоплатонизм, паламизм, теизм, религиозная философия.

THE INFLUENCE OF BYZANTINE NEOPLATONISM AND PALAMISM ON THE FORMATION OF RUSSIAN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Geng Haitian

D.D. Yurchik

The article looks at how translations from the Byzantine Neoplatonists influenced the early Russian theology. In particular, enormous impact of the Corpus Areopagiticum has been discovered. Scholars disagree as to how much Neoplatonism was instrumental in forming the early Russian theological thought. The article distinguishes two varieties of Neoplatonism in Russian Theology School philosophy. The works by F. Golybinsky, Archbishop Innokenty (Borisov), Archbishop Nikanor (Brovkovich) and Father P. Florensky considered the formation of Orthodox theism as a transition from the ontology of Christian Platonism to Christian Neoplatonism. We can also assert that the orientation towards Plato was laid precisely through the Eastern Fathers, and not through the Latin influence.

Keywords: Areopagitics, religious and philosophical anthropology, spiritual and academic philosophy, neoplatonism, palamism, theism, religious philosophy.

Обсуждение содержания элементов неоплатонизма в ранней русской религиозной мысли весьма неоднозначно, что связано с дефицитом фактов, которые могут говорить в пользу знакомства на Руси с неоплатоническими или хотя бы платоническими текстами. Нет ни одного свидетельства в пользу изучения диалогов Платона и Плотина вплоть до XV в. [11: с. 15]. Это может говорить скорее о косвенном воздействии платоников и неоплатоников на русское средневековое сознание. Русские авторы в основном через сочинения представителей восточ-

ной патристики усваивали дух византийского неоплатонизма. Можно сказать, что патристика, воспринявшая многие концепты неоплатонизма, именно в таком виде стала фундаментом религиозной мысли в Киевской и Московской Руси.

В научной литературе можно встретить разные позиции относительно влияния неоплатонизма на раннюю русскую богословскую мысль. Одни исследователи (А.И. Абрамов, С.С. Аверинцев) считали, что влияние византийского неоплатонизма начинается ещё с домонгольской Руси, прочие ис-

Гэн Хайтянь – кандидат политических наук, доцент кафедры русского языка и русской культуры Хэбэйского Северного университета (КНР).

Geng Haitian – Candidate of Political Sciences, Associate Professor of the Department of Russian Language and Russian Culture, Hebei Northern University (PRC).

E-mail: 2009gh@mail.ru

Юрчик Даниил Дмитриевич – студент 4-го курса образовательной программы «Теология» Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток).

Yurchik Daniil Dmitrievich – 4th year student of the Theology educational program of the School of Arts and Humanities Sciences at the Far Eastern Federal University (Vladivostok).

E-mail: danyamanson12@gmail.com

© Гэн Хайтянь, Юрчик Д.Д., 2021

следователи, например А.Г. Тихолаз, указывают, что вплоть до XVII в. невозможно найти оригинальный текст, в котором можно было бы обнаружить черты неоплатонической традиции, и поэтому они отказывают неоплатонизму во влиянии на книжную культуру Руси.

Позиция А.Г. Тихолаза видится чрезмерно категоричной. То, что на Руси не появлялось чисто философских трудов, ещё не говорит о полном «молчании» русской письменности касательно философских вопросов. Русская философская мысль на протяжении всего времени существования находилась в единстве с православным богословием, из чего можно сделать вывод, что философское содержание было растворено в теологических трудах русских авторов [13: с. 130].

А.Г. Тихолаз также отмечает, что культура и образованность Греции не могла сразу усвоиться славянами [11: с. 26–27], из-за чего интерес в духовной традиции Киевской и Московской Руси к греческой книжности проявился не сразу. Необходимо было время и некоторое принуждение, которое, например, проявил князь Владимир с целью обучения сынов высших сословий, чтобы преодолеть инерцию русской некультурности.

Это был долговременный процесс, на который потребовалось не одно столетие, но, тем не менее, уже в XIV в. появляется полный славянский перевод Ареопагитского корпуса и сопровождающих его схолий. Всё это было выполнено иноком Исайей Серрским по заказу митрополита Феодосия Серрского. Казалось бы, это в первую очередь говорит о богословской заинтересованности именно южных славян, однако Ареопагитский корпус оказал огромное влияние, в том числе, на древнерусское богословие. Об этом свидетельствуют дошедшие до нас около 80 списков Ареопагитик, большинство из которых русские. Г.М. Прохоров выделяет два пути «корпуса» на Русь: через Москву и Новгород, чему свидетельствуют ранние новгородские списки, указывающие на сербскую рукопись, находящуюся в Новгороде. В Москву Ареопагитики могли попасть через посредничество митрополита Киприана Киевского, который мог получить копию «корпуса» от Исайи при встрече в Константинополе в 1375 г.

Рецепция корпуса Ареопагитик древнерусской культурой начинается даже не с перевода Исайи, а с восприятия христианства Русью, известно, что просветитель славян Кирилл Философ был почитателем текстов корпуса. И в Изборник 1073 г. входит самый ранний перевод фрагмента 7-й главы «Небесной иерархии».

Главным последствием усвоения корпуса Ареопагитик русской духовной и интеллектуальной культурой является введение в учёный дискурс Руси и восточно-славянского мира неоплатонической

терминологии. Исая Серрский переводил корпус 25 лет, и главной проблемой была передача неоплатонической лексики Псевдо-Дионисия, он старался подбирать греческим терминам славянские аналоги либо придумывал сам. Можно привести следующие примеры: «пръвообразнь» – ἀρχέτυπος, «приобъщение» – κοινωνία, «богодѣйствиє»/«богодѣйство» – θεουργία, «вещь»/«тимѣние» – ὕλη, «видь» – εἶδος, ἰδέα, «дѣйствиє»/«дѣйство» – ἐνέργεια, ἐνέργημα, «качество» – ποιότης, «мѣра» – ἀναλογία, «образъ» – εἰκὼν, σύμβολον.

К XIV в. Ареопагитики упоминаются гораздо активнее: их цитирует митрополит Фотий, в послании Евфросина Псковского встречаются цитаты из корпуса. Но наиболее ярко характеризует картину конец XV в., когда в Новгороде сформировалась ересь «жидовствующих». Интересно здесь то, что из письма архиепископа новгородского Геннадия (Гонозова) стало известно, что «жидовствующие» интересуются сочинениями Псевдо-Дионисия Ареопагита [2: с. 80]. В ответ еретикам Церковь стала активно распространять сочинения, приведённые в списке, в том числе Ареопагитики. Нельзя не сказать и о влиянии корпуса на преп. Иосифа Волоцкого. В «Просветителе» им высказывается учение о непознаваемости Бога по сущности, о трансцендентности Его в отношении к миру, преп. Иосиф высказывается о всеприсутствии Бога через Божественное действие (энергии), а также он обосновывает Божественное Единство в Троице [1: с. 216]. Также Иосиф, считая, что корпус принадлежит Дионисию Ареопагиту, ссылался на него в 11 слове «Просветителя» с целью обоснования значимости иночества: «Также и великий Дионисий Ареопагит, современник святых апостолов, хвалит монашеский чин, говоря так: "Монашеский чин – выше всех совершенных, и святая красота очищена всяческой чистотой"» [1: с. 301].

Большим авторитетом пользовался Псевдо-Дионисий Ареопагит и в вопросах иконописи, так как у него представлено обоснование возможности использования символов. В частности, на соборе 1554 г., отвечая на недовольство Ивана Висковатого, что иконопись отходит от древних образцов, изображает Бога символически, описывает бесплотные ангельские силы, митрополит Макарий обосновывает изображение ангелов, а также Христа, прикрытого херувимскими крыльями, ссылаясь на Дионисия Ареопагита [10: с. 10].

Ареопагитики оставались актуальными и уже к концу XVIII в. появляются переводы текстов корпуса на русский язык. Иеромонах Моисей (Гумилевский) выполнил перевод текстов «О церковной иерархии» и «О небесной иерархии», Д.И. Дмитриевский в 1787 г. перевёл трактат «О мистическом богословии», который не был издан. Позднее в

1825 г. был издан перевод архим. Гавриила (Воскресенского) «Таинственное (мистическое) богословие», впоследствии переводы улучшались преподавателями Московской духовной академии.

Стоит также указать на другие тексты христианского неоплатонизма, проникавшие в древнерусскую религиозно-философскую мысль, помимо Ареопагитик. Не менее популярны на Руси были тексты Григория Нисского. Впервые появляется в «Изборнике» 1073 г. текст «От оглашенника». В дальнейшем 25–27-я главы «Об устройении человека» Григория Нисского встречаются в рукописи XIII в., в которую входит «Богословие» (Точное изложение православной веры) Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского [5: с. 142]. Как отметил В.В. Мильков, в научной литературе остались без внимания данные фрагменты Григория Нисского, что ему кажется весьма странным, так как в данных главах отчётливо воспроизводится неоплатоническая специфика. В конце XIV в. появляется славянский перевод сочинения «Диоптра» Филиппа Пустынника, который стал наиболее популярен на Руси, было обнаружено более 200 древнерусских списков [5: с. 143]. Данный текст имеет множество параллелей с Григорием Нисским. Так, Филипп Пустынник заимствует определение божественного качества души из трактата «О душе и о воскресении», в котором просматривается влияние христианского неоплатонизма. В «Диоптре» поясняется, что следует понимать под «краем» в постулатах Григория Нисского: инобытие понимается не как конкретное место или образ, оно ноуменально, где источником всего станет исключительно Бог. Также, как заметила Е.Н. Сырцова, в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона присутствуют мотивы экзегезы Григория Нисского [5: с. 147–148].

Подобно переводу Ареопагитского корпуса, сочинения Григория Паламы также изначально переводятся на славянский язык в южно-славянской сербской среде. Наиболее ранние переводы Григория Паламы относятся ко второй половине XIV в. Сербский перевод некоторых творений, в частности «Против Иоанна Векка», был привезён Ивану IV (Грозному). Также подобный список был доставлен с Афона, и им пользовался А.М. Курбский, вступивший в полемику с униатами касательно Брестской унии. Позднее во второй половине XVII в. монахом Евфимием (Чудовским) был выполнен новый славянский перевод «Против латинян». В данный период наибольшее распространение получают сочинения антилатинской направленности. Важным событием стал перевод «Добротолубия» архимандритом Паисием Величковским, изданный в 1793 г. В 1841 г. Киевской духовной академией издаётся перевод «Исповедание Православной веры». Наибольший академический интерес к сочи-

нениям Григория Паламы приходится именно на вторую половину XIX – начало XX в., в частности, в свете имяславских споров [3: с. 216–217].

Как нами уже было сказано, из этого напрямую нельзя сделать вывод о неоплатонической направленности отечественной религиозной мысли в первые века христианства на Руси. Можно проследить неоплатонические интенции в наиболее авторитетных греческих текстах, распространённых в древнерусской книжности.

Если говорить о неоплатонизме в рамках складывания модели учения о человеке в духовно-академической философии, то сразу необходимо подчеркнуть, что декларируемое православными учёными-теистами отношение к языческому неоплатонизму было негативным. Переводов неоплатоников не совершалось в то время, но некоторые выпускники и профессора духовных академий посвящали им свои работы. Так, например, магистр Московской духовной академии В.П. Полисадов написал и опубликовал книги «Христианство и неоплатонизм» и «Борьба неоплатонической философии с христианством и победа христианства над язычеством», а выпускник Санкт-Петербургской духовной академии М.А. Куплетский выпустил свой труд «Неоплатонизм и христианство». Первый профессор философии Киевской духовной академии И.М. Скворцов в статье «О философии Плотина» подвергает критике пантеистические взгляды неоплатоников, продолжение которых он усматривает в философии Шеллинга.

Можно выделить две линии влияния неоплатонизма внутри духовно-академической философии или философии «около церковных стен» (это выражение В.В. Розанова, ставшее названием одной из его книг). Наиболее распространённый среди академистов вариант – теистическая философия с элементами неоплатонизма в антропологии, космологии и онтологии, среди ярких представителей которой были В.Н. Карпов, Ф.А. Голубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов. В неоплатонизме их могли привлекать главным образом монизм и иерархичность космологии, а также признание духовного смысла жизни человека. Второе, более позднее направление, имеющее непосредственно неоплатоническое содержание, – философия всеединства, венцом которой является творчество свящ. Павла Флоренского и внеакадемического Владимира Соловьёва (в некоторой мере сюда также можно отнести арх. Иннокентия (Борисова) и арх. Никанора (Бровковича)), предшественниками которых можно назвать П.Д. Юркевича и П.С. Авсенева.

Одним из основоположников московской теистической школы философствования был профессор и священнослужитель Ф.А. Голубинский [5: с. 161]. Источниками его концепций послужила святоотеческая традиция, в его лекциях по умозрительному

богословию можно обнаружить фрагменты текстов Иоанна Дамаскина, Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Нисского, Григория Паламы и др.; также он ссылается на позднейших западных богословов и мистиков Ф. Якоби, Х. Вольфа. Придерживаясь системы «трансцендентального монизма», Ф.А. Голубинский раскрывает взаимосвязь трёх типов бытия, т.е. согласно одному из выдающихся православных философов-теистов, единым источником материального и духовного бытия выступает Бесконечное бытие [8: с. 211–213]. Идея о Бесконечном, по Голубинскому, заключена в уме, источником чего также выступает опыт внутренний и внешний. То есть идея Бесконечного раскрывается через представление конечного; а вера в существование Бесконечного является атрибутом ума, соответственно познание, исключающее веру, является неполноценным [4: с. 163–164]. Данная концепция впоследствии будет развита учеником Ф.А. Голубинского и продолжателем его традиций теистической метафизики В.Д. Кудрявцевым-Платоновым.

В философско-антропологическом учении арх. Иннокентия (Борисова) впервые возникает идея метафизического «всеединства», что является шагом в сторону от господствующих в отечественной философско-богословской традиции платоническо-августинских представлений к «неоплатоническо-ареопагитским» представлениям Единого [9: с. 73]. Рассуждая о сотворении человека, арх. Иннокентий замечает, что творение не есть одномоментный акт. Если проводить аналогию с человеческим творчеством, то можно выделить два этапа: замысел-план и сам акт творения. Хотя возможность творчества заложена в человеческую природу как одна из черт образа Божия, мысль человека не тождественна его воле, тогда как для Божества мысль тождественна воле. Следовательно, человек, будучи ещё лишь мыслью (устремлением к цели), находясь в божественном разуме, обретает существование в вечности вследствие того, что божественное представление является одновременно и осуществлением [7: с. 86–87]. Таким образом, архиеп. Иннокентий, утверждая одновременно существование как мира, так и человека от вечности и творение из ничего, он приходит к мысли, что мир и человек существуют в некотором роде в Боге, что предполагает наличие некой неизменной силы в мире.

Также важно отметить, что, несмотря на серьёзные разногласия в сфере религиозной метафизики между арх. Никанором (А.И. Бровковичем) и Владимиром Соловьёвым, в их религиозно-философских и антропологических учениях имеется ряд сходных моментов. Основой эмпирического бытия человека оба автора считают духовные сущности, или «эйдосы». Творение макрокосма и микрокосма арх. Никанор определяет как ограничение абсо-

лютного бытия абсолютным ничто, при этом абсолютное бытие не отождествляется с самим Богом, а понимается как «творческая сила Божия» [6: с. 81] (учение об эманациях неоплатоников также раскрывается как творческая и энергетическая избыточность Бога), тогда, как у Соловьёва отличие тварного и абсолютного бытия заключено в неупорядоченности первого. Учение арх. Никанора о космическом разуме также близко софиологии Соловьёва. София является некоторым промежуточным звеном между Богом и творением, что приближает Софию к платоновской мировой душе. Тогда как у арх. Никанора этим связующим звеном выступает «творческая сила Божия», а космический разум реализует в «эйдосах» и человеческой деятельности универсальную сущность, приобщая «эйдосы» друг другу, что даже терминологически близко к «Уму» Плотина.

В контексте рассматриваемой проблематики для нас наиболее интересна «метафизика всеединства» свящ. Павла Флоренского, чью философию часто прямо определяют как христианский неоплатонизм. В своих трудах он попытался проанализировать различие в религиозно-антропологическом учении Григория Паламы между сущностью и энергией в свете имяславских споров [14: с. 188]. Флоренский пишет, что бытие в своей субстанциональности обращено на себя само, но есть другая его сторона, направленная на иное. Данные виды бытия хоть и различны по направлениям, тем не менее находятся в первоначальном единстве, суть одно и то же бытие [12: с. 255], что раскрывается в учении о сущности и энергиях Бога. Флоренского называют родоначальником имяславия в России, теоретическое обоснование которого сторонники данного движения выстраивали на паламитском учении о различении энергий и сущности Бога. Имяславие, по Флоренскому, неотъемлемо от связи сущности и её энергии. «Имя Божие есть Бог; но Бог не есть имя» [12: с. 358], т.е. Существо выше деятельности, но деятельность выражает сущность Имени Бога. Отец Павел Флоренский, выступая против имяборцев, выступает против новонесторианства, но при этом не уходит в крайность и выступает против монофизитства, сливающего сущность и явление.

Можно заключить, что православные теисты, опираясь на авторитет восточных отцов церкви, критиковали пантеистические воззрения языческих неоплатоников при взгляде на мир и человека, но, тем не менее, заявления о русском неоплатонизме появились не на пустом месте. В какой-то мере, можно сказать, в духовных академиях на формирование собственной философско-антропологической концепции влияли, с одной стороны, христианский платонизм и неоплатонизм, с другой – философско-мистическая традиция исихазма. Представители

более поздней духовно-академической философии, подобно Плотину, дополнили онтологию всеединства предшественников аристотелевским и затем паламитским понятием «энергия». Мы можем утверждать, что именно через восточных отцов была заложена ориентация философствования на Платона, что было закреплено академическим уставом 1814 г., где Платон назван столпом истинной философии, ориентиром для преподавателей философских дисциплин. Академический интерес к паламизму возникает с 60-х гг. XIX в., после защиты в Киевской духовной академии в 1860 г. магистерской диссертации «Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях божиих» игумена (в будущем – архиепископа Волынского и Житомирского) Модеста (Д.К. Стрельбицкого) и усиливается в начале XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иосиф Волоцкий, преп. Просветитель / предисл. митр. Иоанн (Снычев), отв. ред., авт. послесл. О.А. Платонов. – Москва : Институт русской цивилизации, 2011.
2. Казаков, А.А. Иосиф Волоцкий и Геннадий Новгородский: к вопросу о преемстве идей в контексте сочинений против «жидовствующих» / А.А. Казаков // *Slověne = Slověne. International Journal of Slavic Studies*. – 2018. – № 1. – С. 71–92.
3. Маковецкий, Е.А. Св. Григорий Палама в русских исследованиях XIX – начала XX веков / Е.А. Маковецкий // *Verbum*. – 2015. – № 17. – С. 212–219.
4. Мачкарина, О.Д. Проблема субъективности в философии Ф.А. Голубинского: критическое восприятие идей И. Канта / О.Д. Мачкарина // *Вестник МГТУ*. – 2011. – № 1. – С. 161–169.
5. Мильков, В.В. Тексты Григория Нисского в древнерусской книжности и их влияние на отечественную средневековую мысль / В.В. Мильков // *Вестник славянских культур*. – 2014. – № 2 (32). – С. 141–150.
6. Никанор (Бровкович), еп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие Т. 2 / Никанор (Бровкович) еп. – Санкт-Петербург : Общественная польза, 1876.
7. Православный философский теизм (XIX – начало XX в.) / С.В. Пишун, И.В. Гунькин, В.Ю. Пинчук, А.Г. Сахатский. – Владивосток : ДВГУ, 2006.
8. Пишун, С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века : монография / С.В. Пишун. – Москва : Прометей, 1996. – 431 с.
9. Пишун, С.В. Религиозно-виталистическая онтология архиепископа Иннокентия (Борисова) / С.В. Пишун // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. – 2013. – № 3. – С. 69–75.
10. Пуминова, Н.В. Влияние Corpus Areopagiticum на формирование иконописного канона на Руси XVI–XVII веков / Н.В. Пуминова // *Вестник МГТУ*. – 2008. – № 1. – С. 9–12.
11. Тихолаз, А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков / А.Г. Тихолаз. – Киев : ВиРА «Инсайт», 2003.
12. Флоренский, П.А. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3 (1) / П.А. Флоренский. – Москва : Мысль, 2000.
13. Шкуро, С.В. К вопросу о платонизме русской религиозной мысли / С.В. Шкуро // *Христианское чтение*. – 2015. – № 3. – С. 123–143.
14. Эдриси, Ф. Русский неоплатонизм и учение св. Григория Паламы о божественных энергиях / Ф. Эдриси // *Verbum*. – 2015. – № 17. – С. 186–202.