

## **Образ человека в произведениях Ивана Грозного и его современников**

XVI столетие – одна из самых интересных эпох в истории отечественной мысли. Напряженные эсхатологические ожидания конца света в 1492 (7000) г. привели к усилению интереса к богословским вопросам, а значит, и к христологии, которая была основой древнерусских антропологических построений. И не удивительно, что антропологическая проблематика в книжности этого столетия приобретает особое значение, ведь даже в спорах о царской власти и в богословских прениях затрагивалась проблема человека.

Начало XVI в. – это время деятельности таких ярких личностей, как Геннадий Новгородский, Иосиф Волоцкий, Нил Сорский, Федор Карпов. На время правления Ивана Грозного, продолжавшееся половину столетия, с 1533-го по 1584 г., пришлось время жизни и творчества Максима Грека (ок. 1470–1556), митрополита Даниила (1470/1491–1547), Феодорита Кольского (1481–1571), митрополита Макария (ок. 1482–1563), Артемия Троицкого (ок. 1500 – после 1571), Зиновия Отенского (ок. 1500 – ок. 1568), Ивана Пересветова (ок. 1500 г. – после 1549), Андрея Курбского (1528–1583), а также многих других известных и анонимных авторов.

Иван IV Васильевич Грозный (1530–1584) – одна из самых ярких и противоречивых фигур русской истории<sup>1</sup>. В три года, после смерти отца Иван Васильевич стал великим князем в пять лет, принимая участие во всех государственных церемониях, но

фактически начал править в 1547 г. 16 января 1547 г. впервые в истории Руси великий князь был венчан на царство по «Чину венчания»<sup>2</sup>, составленному митрополитом Московским и всея Руси Макарием, и стал царем.

Иван Грозный оставил после себя богатое книжное наследие<sup>3</sup>. Хотя царь никогда не писал для собственного удовольствия, но, считая своим долгом учить народ, за который ему держать ответ на Страшном Суде, он все документы составлял сам. Собственно философских и антропологических сочинений Иван Грозный не создавал, но многие его труды насыщены философскими идеями. Это определялось традицией древнерусской мысли, в которой философская и даже естественнонаучная проблематика еще не выделялась из единого культурно-религиозного пласта.

В послании Яну Роките<sup>4</sup> Иван Васильевич Грозный выступает против лютеранского вероучения<sup>5</sup>. Стремясь доказать, что лютеранское мировоззрение — мировоззрение «перевернутое», «зазеркальное», он начинает свои рассуждения с того, что, сравнивая Лютера с сатаной, доказывает, что его, как прежде сатану, отвергли небеса. Для обоснования этого тезиса Иван Грозный полемизирует с протестантами относительно лютеранского учения об оправдании верою. Мартин Лютер считал волю человека бесконечно малой от абсолютной свободной воли Бога. Свобода воли человека, с его точки зрения, — иллюзия, она проявляется лишь по отношению к тем, кто стоит ниже человека на лестнице существ. От зла воля не может удержать человека, его спасение — лишь вера. Грозный, напротив, считает, что спасение в свободой воле человека, в его «самовластии». Первыми Богом самовластием были наделены «разумные существа» — ангелы, сотворенные по образу Божию (образ Божий у ангелов состоит в разумности), но самовластны они «не по существу, но волею» («по существу» или «по естеству» самовластен лишь человек). И это самовластие стало для части ангелов причиной гордыни — веры в возможность самостоятельного творчества, не опирающегося на Бога. Гордыня и стала причиной падения части ангелов.

Для понимания «современного» человека Ивану Грозному было необходимо проанализировать то, какие изменения претерпевала человеческая природа на различных стадиях своего

развития (до грехопадения; после грехопадения). Человек был создан властвовать над миром, а над всеми остальными тварями его возвышало бессмертие и свобода («самовластие»), утраченные после грехопадения, поскольку после «вкушения» плодов с древа познания добра и зла и изгнания Адама и Евы из рая, произошло «слияние» человека и «видимого мира». Их сблизила телесность и рабство. Грехопадение стало причиной искажения человеческой природы. Но в человеке живет память о его высшем предназначении, о том, что он был сотворен для завершения картины мироздания и поставлен Богом между бестелесными ангелами и «бессловесными скотами». Каждый род существ имеет свои характеристики: ангелы бестелесны, это чистая духовная субстанция; животные телесны и смертны; человек телесен и духовен, он смертно-бессмертен и самовластен. Все твари, телесные и бестелесные, имеют цель своего существования. Смысл существования ангелов — служение Богу, животных — наполнение утробы. И те и другие без труда следуют по предназначенному им пути. Сложнее человеку, чье тело тянет его к «скотам», а душа к ангелам. И поскольку человек сотворен «по образу Божию», то для него естественным является путь богоподобия. Этого требует необходимость воплощения нарушенного замысла Творца (а Иван Грозный, отстаивая принцип свободной воли в объяснении действий людей, не сомневается и в значении Божьего промысла в развертывании общего плана мироздания). Вознести человека над слабостями, препятствующими богоподобию, может только добродетельная жизнь. Добродетели вложены в человека Богом, но выбор принадлежит лишь человеку. Иван Васильевич стремится разрешить проблему «самовластия» через идею смертности и бессмертия, рассматривая свободу как последствие искупления первородного греха Адама Иисусом Христом, разрушившем «врата ада». Это вполне соответствует средневековому представлению о свободе, необходимо сопутствующей «истинной жизни», а «самовластие» — понятие противоположное «самоволию». «Самовластие» здесь — возможность распоряжаться собой, а «самоволие» — способность уклоняться от «истинного пути». Свобода Иваном Грозным понимается в традиционном для

древнерусской мысли ключе — как свобода от «рабства тлению» (Рим. 6, 2). Так тема свободы переплетается с темой смерти, являющейся центральной в «Каноне Ангелу Грозному».

Рассуждая о природе человека, Грозный обращается к проблеме разнообразия индивидуальностей. По его мнению, каждому человеку от рождения присущи определенные способности и особенности характера. Эти способности — таланты, даруемые Богом. Притчи о талантах (Мф. 25; Лк. 19) были любимы древнерусскими книжниками, которые часто использовали их в своих произведениях. В ряде произведений (в частности, в псевдоаристотелевских сочинениях типа «Тайная Тайных») учение о талантах связывается с учением о четырех стихиях, соотношение которых в организме человека создает определенный психосоматический тип. Но если «Тайная Тайных» и другие натурфилософские трактаты и учебники дают естественнонаучное объяснение способностям человека, то Иван Грозный напротив — религиозное, он считает их дарованными Богом.

Представления о смерти нашли отражение в написанном Иваном Грозным «Каноне Ангелу Грозному»<sup>6</sup>, посвященном архистратигу ангельского воинства архангелу Михаилу. Христианская традиция видит в архангеле Михаиле защитника. Вместе с архангелом Гавриилом он предстоит перед тронем Божьим и записывает имена праведников. Легенды о явлениях архангела Михаила в русской земле рассказывают о его помощи в военных действиях, о спасении от смерти, о вразумлении грешников, а также о помощи в делах хозяйственных (он обучил людей скотоводству, хлебопашеству). В смертный час архангел Михаил приходит к праведникам и укрепляет их души. Кроме того, он волен избавить душу от воздушных мытарств, поскольку ведаёт душами умерших до Страшного Суда. Как «князь великий, стоящий за сынов народа» (Дан. 12, 1), архангел Михаил также выступает хранителем княжеских и царских родов. Особые отношения архангела Михаила и человечества, согласно древнерусским представлениям нашедшим, в частности, выражение в «Толковой Палее», связаны с тем, что, когда архангел Михаил был поставлен в небесной иерархии вместо павшего сатаны, место ангелов сатаны занял человеческий род. Таким образом, Михаил является не толь-

ко «ангелона начальником», но и «человеконачальником». Образ архангела Михаила, сложившийся в средневековой литературе, напоминает образ самого Ивана Грозного, который он стремился запечатлеть в посланиях. «Он почти на границе добра и зла. Борясь за добро, он часто бывает яростен; иногда он бесцельно жесток. Он карает, убивает, сечет розгами, уносит смерчем, ударяет молнией. Это гневный бог и святой сатана. Его больше боятся и чтут, чем любят»<sup>7</sup>.

«Помышление о смерти» в XVI в. становится одним из главных предметов древнерусской философии, доказательством чему служит редакция «Диалектики» Иоанна Дамаскина, созданная митрополитом Даниилом. И это не случайно, ведь комплекс представлений, связанных с ожиданием конца телесного существования, включает в себя представления о отношении души и тела, о предназначении телесного и духовного страдания, о посмертной судьбе и телесном воскрешении, т.е. темы, бывшие с античных времен предметом философского размышления.

Страх смерти, извечный спутник человека, пронизывает «Молитву Ангелу Грозному». Подчеркивание мрачных, а порой и шокирующих современного человека натуралистических подробностей — характерная черта средневековых описаний телесности. Страх перед мытарствами души смешивается в каноне с надеждой на спасение. Бессмертие человека в христианской парадигме неотъемлемо от его смертности. Человек смертен во временном бытии, в вечностной же перспективе он бессмертен. Временное бытие — это часть вечностного бытия, но «автоматический» переход из времени в вечность невозможен, цена за него — искупление (как личное, так и общее для всего человечества), его этапы: жизнь человечества, полная страданий и прозрений, Распятие, Страшный Суд и время «пакибытия» — жизни будущего века. По средневековым представлениям, тот, кто пройдет все эти испытания, перестанет быть смертным, его «естество» переплавится и станет бессмертным. Круг жизни-смерти, столь характерный для языческого мирозерцания, в христианской традиции размыкается, но время освобождения отодвинуто на неизвестный срок. Философские взгляды Ивана Васильевича Грозного интересны своей «погра-

ничностью», в них заметно смешение традиционных православных учений с новыми настроениями, для которых были характерны натурфилософские и экзистенциальные интенции.

Одной из наиболее ярких фигур времени правления Ивана Грозного был игумен Троицкого монастыря Артемий (ок. 1500 — после 1570). После пострига он некоторое время жил в Порфирьевой пустыни близ Кирилло-Белозерского монастыря, а затем по настоянию царя Ивана Васильевича Грозного был поставлен игуменом Троице-Сергиева монастыря<sup>8</sup>. Но в 1552 г. Артемий оставил игуменство и удалился в пустынь. В 1553 г. старец был привлечен к процессам Ивана Висковатого и Матвея Башкина. Однако, не проявив большого рвения к искоренению «ересей», заявил, что они являются «простыми глупостями». Подобная толерантность не могла остаться безнаказанной, и в 1554 г. по обвинению церковного собора он был сослан в Соловецкий монастырь. Оттуда Артемий Троицкий бежал, и в 1555 г. вместе с Феодосием Косым объявился в Литве. Там он способствовал развитию религиозного просвещения, а также продолжил активную полемическую деятельность<sup>9</sup>.

Из шестнадцати посланий Артемия Троицкого пять относятся к московскому периоду творчества, а остальные — к литовскому. В посланиях были сформулированы представления о человеке и о смысле его жизни. Целью человеческой жизни Артемий Троицкий считал достижение личной святости, обожение. Оно возможно, поскольку «по естеству» человек добр, все его изъяны — лишь наносные, и эта «грязь» стирается праведной жизнью. Путь к обожению — жизнь в подражание Христу, «деяние креста» — телесные и духовные страдания, подкрепляемые размышлениями о смерти. Он считает, что подобно двойственной, духовно-телесной природе человека, жизнь в последование Христу также двойственна. Телесная часть человека исцеляется от душевных недугов с помощью страданий, которые воспринимаются «яростной» частью души: «Сие яростная часть души страсть исцеляет»<sup>10</sup>. Воля («похотная часть ума») исцеляется «любовью душевной», благодаря которой человек избавляется от собственной воли, которая заставляет его душу «пребывать» в «зависти и погибели». Любовь к ближнему, которая подавляет гнев, Артемий вслед за Нилом Сорским<sup>11</sup>

считает важнейшей из добродетелей. В средневековой мысли «любовь» мыслится как категория гармоническая. С ней связаны понятия о мере, гармонии и согласии. В области эстетической любовь проявляется как красота, а в области этической как милость<sup>12</sup>. Артемий Троицкий писал: «Якоже кто аще не будет внешними милостив, не может внутрь имети милость. И аще не будет в души милость, не приходит в любовь Божию. Путь бо есть к любви милость»<sup>13</sup>. Добро приближает человека к Богу, поскольку земное добро — это образ божественного Блага. Бог сотворил человека добрым и вложил в его душу стремление к благу, к совершенству<sup>14</sup>. Тот, кто не стремится к совершенству, не развивает свой талант. Если мы не стремимся к совершенству, как считает старец Артемий, то по собственному произволению «в страсти претворихомся». Здесь Артемий Троицкий, как и Иван Грозный, обращается к теме разнообразия индивидуальностей. Индивидуальность с его точки зрения — это определенный психосоматический тип, который Артемий называет «своей мерой». Тот, кто не знает «своей меры», тот вредит своей сущности, «естеству». В этом корень всех страстей, которые не имеют субстанциональной основы, а представляют собой «нарост» на человеческом «естестве», «всеизлишнее»: «Блуд бо есть всеизлишние или в словесах, или в вещех, сие убо в телесных. Душевный же блуд — всяка ересь и нечестие»<sup>15</sup>. Только соблюдающий «меру» живет добродетельно. И такая жизнь помогает достигнуть богоподобия. Одной веры недостаточно для спасения, необходимо еще взаимодействие добродетели и познания. Этот подход характерен для аскетической традиции: поскольку аскет познает Бога во внутреннем (духовном) опыте, то для осуществления этого акта познания он должен «обожиться», изменить способ своего существования. Таким образом «знание» оказывается основанным на личном общении человека с Богом.

В совокупности душевных и духовных сил человека Артемий различает три элемента: «истинный разум», который возвышается над «душевным», а также «плотский» разум. Три части разума соответствуют трем измерениям тварного мира и трем этапам духовного становления (плотский, душевный и духовный человек). И если первый («плотский») разум дается человеку от рождения и выражает то, что есть в нем, и на этом этапе

человек полностью слит с миром, с трудом отрывает от мира свою сущность. Он доволен и горд собой, поскольку не может оторваться от земли и увидеть свою мелочность и гордыню. Второй («душевный») разум развивается в нем по мере научения, он помогает человеку разглядеть его сущность («естество»), которую порой заслоняет его плотская часть («преестество»). Совершенства человек достигает на ступени «духовного» разума, это момент осознания человеком своего истинного предназначения, своего настоящего «Я», когда оно уже перестает быть «Я». «Внутренний человек» полностью подчиняет себе «внешнего». Высшей частью человеческого разума Артемий считает «разум духовный» («истинный разум»). Он не укладывается в рамки обыденного сознания, «человеческого разума», который «лжеименит съи, не токмо вере сопротивен, но и всякому делу благу наветует»<sup>16</sup>. «Истинный разум» — это состояние, которое является результатом благочестивых упражнений. Человек не может добиться его самостоятельно, без помощи Бога. Его становлению способствует вера, влекущая за собой «страх Божий», строгое следование «заповедям Спасовым», от которых и рождается «разум духовный».

Уровни разума у Артемия выступают как способы усвоения знания и оценки его истинности<sup>17</sup>. Наделенность «истинным разумом» — свидетельство харизматичности человека, даруемое за дела. Стремящиеся преобразиться соблюдают заповеди и усыновляются Богом. «Знание» для старца Артемия — это знание «божественных вещей» (Писания и творений отцов Церкви), поэтому различные уровни разума соответствуют различным способам прочтения Писания. Но низшие уровни разума затрудняют процесс понимания, поскольку способствуют внесения иных смыслов. Однако специфика духовно-телесного состава человека такова, что любое восхождение к духовному ему надо начинать с телесного. Это касается как познания, так и вытекающей из его специфики духовной практики («умной» молитве должна предшествовать телесная молитва<sup>18</sup>), ведь «духовнаа от телесных ражаются, яко от нагаго зерна клась. Тако бо упрежает всегда телеснаа духовных, видомаа невидомых. Якоже бо и в начале создания, впред Бог от персти сътвори тело Адаму, и потом дуну на лице его дух живота»<sup>19</sup>.

Поскольку человек в силу строения своего «естества» видит все через призму «человечности», то, объясняя преимущество Бога над миром, Артемий приводит антропологическое доказательство величия Бога: «Аще лучши тела душа, лучше же мира несуседне създавый его Бог»<sup>20</sup>. Для приближения к Богу как «лучшему» в этом мире необходима практика контроля телесности, поскольку люди «донелиже в месте телеснем затворены есмы»<sup>21</sup>. И начинается аскетическая практика с того, что аскету удается «умръвити уди сушая на земле», это первая стадия «отрывания» от чувственного мира. После чего иноку Богом даруется благодать, «дается сила, некая души неизреченная — к видению Божественному духом простиратися». Второй этап аскетического «делания», это еще один шаг к отказу от телесности как образа «сега мира». Здесь человек должен отказаться от вербальной деятельности. Умолкание монаха символизирует его отказ от «жизни этого века», в средневековой культуре эвристическое противопоставление слова-жизни молчанию-смерти является очень устойчивым: «Молчание — таинство будущего века, а словеса же — сосуд мира сега»<sup>22</sup>. Молчание<sup>23</sup> помогает перейти к последнему, третьему этапу преобразования, достичь подобия будущего, нетленного состояния «пакибытия», которое приходит с сиянием Фаворского света: «якоже бо умнаго света Христова разума осияние събрание соединително творит»<sup>24</sup>.

По своим взглядам Артемий Троицкий был последователем исихазма, но исихазма с «русским акцентом», выразившимся в сочетании исихастской духовной практики с кирилло-мефодиевскими традициями духовного освоения мира, учительства. Целью и смыслом жизни Артемий считал «уподобление Христу», которое достигается с помощью веры, знания и добродетелей. Идеи Нила Сорского и Артемия Троицкого обогатили древнерусские представления о человеке своим психологизмом и интересом к глубинным феноменам человеческой психики. А внимание к личным особенностям психического и телесного строя человека усилило значимость индивидуальности в древнерусской мысли.

Еще задолго до опалы, принимая игуменство, Артемий Троицкий смог добиться от царя освобождения из ссылки Максима Грека. Максим Грек, приехавший в Россию по приглашению

великого князя Василия III для перевода книг, с 1525 г. по обвинению в ереси, порче книг находился в ссылке, и только после 1547 г. был переведен на покой в Троице-Сергиеву лавру. Максим оставил после себя огромное количество сочинений, в которых значительное место уделено проблеме человека, и в первую очередь вопросу свободы.

Максим Грек в послании против Николая Немчина (Булева)<sup>25</sup> и в послании Ф.И.Карпову выступает с критикой астрологии<sup>26</sup> и защищает «самовластие человека» от природной (асптральной) необходимости («нужи», «понужения» звезд). «Понужению» и «произволению» звезд, «бесозрительному звездобоязнию» он противопоставляет «самовластие». Критика астрологии носит у Максима Грека христологический и этико-антропологический характер. Ведь если «разум наш и изволения душ наших» обусловлены звездами, то бессмысленен и закон, и евангельская проповедь, нет смысла в рассуждениях о добре и зле. Необходимость – враг добродетели, никто, кроме Бога, не может вмешиваться в судьбы людей: «Мы бо самовластни изначала от Создателя создани бывше, властни есме своих дел и благии и лукавых»<sup>27</sup>. Но при всей нашей свободе исход наших действий зависит от божественного Провидения, которое, сообразуясь с пользой каждого из нас, иногда допускает осуществление наших намерений, а иногда нет. В существовании Провидения, по мнению Максима, людей убеждает строгий порядок вещей, их целесообразность (и в частности стройный порядок движения звезд), а также возмездие за грехи и муки совести, терзающие злодеев. Кроме того, все сотворенное Богом добро по своей природе, и не может быть «злой» звезда. Человек не зависит от поворота колеса Фортуны, которая в посланиях именуется по-гречески «имармение» («некоей *Имармени*, сиречь *счастии*»). «Имармени» – греч. «судьба», в древнерусских азбуковниках и позже приводится без перевода на русский и обозначает судьбу или счастье<sup>28</sup>. Понятие «судьба» в древнерусском языке имеет значение «суд», «приговор», «правосудие». Счастье – понятие, обозначающее тот удел, часть, которую может получить индивидуум<sup>29</sup>, оно несет в себе идею жребия. И в свою очередь отсутствие «доли», «удела», «части» – это «не-счастье», «горе», «лихо», зло. Таким образом, зло – это

отсутствие, пустота, но пустота особого рода, которая может разрастись и, подобно черной дыре, затягивать и поглощать добро. Максим Грек считал, что к добру человек склоняется благодаря трем силам: внутренним расположением к нему, которое естественно для каждого человека, доброй волей и божественной силой. Отталкивают от добра человека «неестественные» страсти, злая воля, понукаемые бесами. Подобные рассуждения о прирожденных добродетельных качествах мы находим в другом произведении XVI в., трактате «О человеческом естестве, о видимом и невидимом<sup>30</sup>», где отрицательные качества человеческой природы характеризуются как «чрезъестественные». Согласно нему человеческое естество образуется из двух частей: видимой и невидимой. К «видимому» составу естества относятся 25 частей, это органы, которые можно видеть и осязать. «Невидимая часть» человеческого естества включает в себя духовные, психические и физические качества, которые делятся на семнадцать «естественных», т.е. данных человеку от рождения положительных качеств. Это душа, ум, мудрость, мысль, разум, смысл, сила, мощь, храбрость, доблесть, правда, истина, «нелицимерство», любовь, радость, веселие и жалость. Дополняют их восемь «чрезъестественных»: лесть, ненависть, неправда, вражда, злоба, зависть, «проницательство» и гордыня. Эти отрицательные качества появляются в человеке по причине «оскудения» «естественных» (положительных) качеств. Учение о двойственном составе человека встречается во многих памятниках XVI–XVII вв.: в «Шестодневе» Афанасия Холмогорского, в статьях «Азбуковников». В большинстве памятников этого периода естество мыслилось чистым и безгрешным, поскольку оно «создано по нетленному образу Божию».

Различные редакции анонимного трактата «О человеческом естестве, о возможном и невидимом» отражают изменения в древнерусской антропологии, произошедшие в конце XVI–XVII вв. В поздней редакции трактата нет разведения «естественного» и «чрезъестественного» состава<sup>31</sup>, это связано с отказом русской мысли второй половины XVII в. от трактовки «естества» как исключительно благого. Такая оценка сущности человека ведет к новому пониманию человека и определяет направление антропологии XVIII в.<sup>32</sup>. В рассуждении о связи

«видимого» и «невидимого» в человеке, анонимный автор использует метод аллегорезы: «в горней части человеку уподобися глава небеси, в ней же есть мозг». Такое сопоставление элементов и органов человеческого тела часто встречается в произведениях древнерусских книжников XVI—XVII вв., которые рассматривали макро- и микрокосмос<sup>33</sup> в аспекте их материального и функционального единства. И анонимный автор трактата зарождение и развитие в человеке «видимых» и «невидимых составов» уподобляет возникновению Вселенной: «От невидимых состав человеческих невидимыя нравы ражаются... *яко же во творении земном*»<sup>34</sup>. Следуя традиции построения «Шестоднево», идущей от «Шестоднева» Василия Великого (см.: *Василий Великий. Шестоднев. 9 глава*<sup>35</sup>), он рассказывает о заложенной Богом в земле генеративной способности: «Земля бе изведе *повелением божиим* лвы, слоны... А от моря киты и прочая...»<sup>36</sup>. Первого человека, как и Вселенную, сотворил Бог, он же вдохнул в него душу. И развитие каждого нового человека подобно возникновению нового мира, «малой Вселенной», поскольку в теле каждого вновь зародившегося человека существует способность к саморазвитию. Но в отличие от «порождений земных», «видимые» части человеческого организма способны порождать «невидимые» и наоборот: «От мозга видимаго ражается невидимый разум<sup>37</sup>, а от невидимыя душа видимый живот (жизнь. — *Т. Ч.*)». Так автор трактата стремился разрешить дуализм духа и плоти. Начатки телесного и духовного естества, в том числе и ума, анонимный автор считает врожденными. Они закладываются у человека еще на стадии эмбрионального развития, толчок к развитию телесному — в душе, именно она «ражает» жизнь. Различные эмоциональные состояния, душевный настрой человека («храбрость», которая «от духа и от крови и от тела бывает» и пр.) рассматриваются как результат сложного психосоматического процесса. Душа в отличие от других «невидимых составов» нигде в теле не локализована<sup>38</sup>.

Источником разума в трактате «О человечестве естестве, о видимем и невидимем» считается мозг, источником мудрости — сердце. Тезис о головном мозге как источнике разума восходит к античной рационалистической традиции, в которой считалось, что ум локализован в головном мозге. Но античные на-

турфилософы, и в частности Гален, считали мозг центром не только умственной, но и чувственной жизни, а автор трактата вслед за Аристотелем видит в «неразумивом» сердце регулятор чувственной жизни, "только взаимодействие сердца и разума («сердца с мыслию») позволяет достичь душевной и телесной гармонии, одним из результатов которой является ум, понимаемый в трактате как результат совместной работы разума и сердца. Ум руководит и обеспечивает связь между двумя мирами: видимым и невидимым, «царствуя и обладая всеми составы человеческими, видимыми и невидимыми». Благодаря уму человек видит и слышит, связывает человека с внешним миром.

Анализируется в трактате и одно из важнейших положений христианской антропологии – вопрос о различии полов, но если богословов этот вопрос занимал лишь в связи с проблемой преобразования человеческой природы после Страшного Суда, то рассуждения автора трактата «О человечестве естестве» вполне житейские, и отношение его к женщинам очень мягкое и доброе: «...брадные власи знамение есть мужское... Женам бо брадные власы не даны суть, да долгую лепоту лица имеют, да любими будут и кормими кождо подружием своим... Да от тела своего любовию кормят младенца родившагося им и тем согнездну любовь имут»<sup>39</sup>.

На примере анализа посланий Ивана Грозного, Максима Грека, Артемия Троицкого, а также трактата «О человечестве естестве, о видимем и невидимем» видно, что авторы достаточно схоже рассуждают о человеческой судьбе, также в их рассуждениях заметно возрастание роли аскетического дискурса, которое произошло в конце XV в., когда в древнерусском обществе распространялись идеи покаяния, возникла потребность в новых методах самоконтроля и психосоматической регуляции. Кроме того, их объединяет тенденция «оправдания естества», согласно которой человек от природы добр и гармонично устроен, и хотя грехопадение исказило эту природу, благодаря вере у него остается способность к самосовершенствованию и преобразению.

## Примечания

- <sup>1</sup> Анализу личности и творчества царя Ивана IV Васильевича Грозного посвящено множество работ. Из последних работ см.: *Калугин В.В.* Андрей Курбский и Иван Грозный (теорет. взгляды и лит. техника древнерус. писателя). М., 1998.
- <sup>2</sup> Опубликован в изд. изд. *L'idea di Roma a Mosca secoli XV–XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo.* Roma, 1989.
- <sup>3</sup> См. библиографию О.Я.Роменской: *Лурье Я.С., Роменская О.Я.* Иван IV Васильевич Грозный // *Словарь книжников.* Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 371–384.
- <sup>4</sup> Ответ государева Яну Роките // *Древнерусские полемические сочинения против протестантов* // ЧОИДР. М., 1878. Кн. 2. Вып. 1.
- <sup>5</sup> «Люторовой ересью» на Руси в середине XVI в. назывались все реформационные учения. См. подробнее: *Дмитриев М.В.* Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990; *Опарина Т.А.* Иноземцы в России XVI–XVII вв. М., 2007.
- <sup>6</sup> Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого / Подгот. текста и публ. Д.С.Лихачева // *Исследования по древнерусской литературе.* Л., 1986. С. 372–373.
- <sup>7</sup> *Добиаш-Рождественская О.А.* Культ святого Михаила. Пг., 1917. С. 48.
- <sup>8</sup> Скорее всего желание Ивана IV видеть игуменом крупнейшего монастыря идеолога нестяжательства было обусловлено подготовкой к Стоглавomu собору, на котором царь намеревался поставить вопрос о секуляризации церковного имущества.
- <sup>9</sup> Основная тема его полемических посланий этого периода – критика рационализма, а также защита православной символики и обрядности. См.: *Вилинский С.Г.* Послания старца Артемия. Одесса, 1906.
- <sup>10</sup> *Послания старца Артемия* // *Русская историческая библиотека (РИБ).* Т. 4. СПб., 1878. Стб. 1298.
- <sup>11</sup> Нил Сорский писал: «кто гневается заповедь нарушает: «любите враги ваша». Цит. по: *Боровкова-Майкова М.С.* Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912. С. 46.
- <sup>12</sup> «Милость» в Древней Руси выполняла роль регулятора социальных отношений. Обычай «милоствоания», когда представители духовной власти просили у князя милости для нарушителя закона, существовал на Руси с глубокой древности. Милость – жертва человека Богу, она может спасти власть предрержащего. Подробно эта тема рассмотрена в трактате Евфимия Чудовского (XVII в.) «О милости: и кии просящих достойни суть милости и кии же ни».
- <sup>13</sup> *Послания старца Артемия* // РИБ. Т. 4. СПб., 1878. Стб. 1246.

- <sup>14</sup> Поэтому он отводил важную роль духовному просвещению, изучению книг Св. Писания. В Литве он призывал Андрея Курбского к переводам на русский язык творения отцов Церкви, и в частности «Шестоднева» Василия Великого.
- <sup>15</sup> Послания старца Артемия // РИБ. Т. 4. СПб., 1878. Стб. 1276.
- <sup>16</sup> Там же. Стб. 1341.
- <sup>17</sup> Послания старца Артемия // РИБ. Т. 4. Стб. 1406.
- <sup>18</sup> У Паламы, напротив, умная молитва предшествует телесной: «молитва, совершаемая внутри, в уме, побуждает к молитве на устах». Цит. по: *Григорий Палама*. Беседы. Т. 1. М., 1994. С. 77
- <sup>19</sup> Послания старца Артемия // РИБ. Т. 4. Стб. 1445.
- <sup>20</sup> Там же. Т. 4. Стб. 1353.
- <sup>21</sup> Там же. Т. 4. Стб. 1276.
- <sup>22</sup> Там же. Стб. 1224.
- <sup>23</sup> Библиографию по антропологии молчания см.: *Богданов К.А.* Очерки по антропологии молчания. СПб., 1998. С. 274–275. См. также: Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994.
- <sup>24</sup> Послания старца Артемия // РИБ. Т. 4. Стб. 1227.
- <sup>25</sup> Послание цитируется по изд.: Слово противу тщасшихся звездозрением предрицати о будущих и о самовластии человеком // Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. 1. С. 399–434.
- <sup>26</sup> Подробнее о критике Максимом Греком суевий и апокрифической литературы см.: *Иконников В.С.* Максим Грек и его время. Киев, 1915; *Вейдкнехт О.Н.* Отношение преп. Максима Грека к апокрифическим сказаниям // Летопись Вечерних высших женских курсов. Кн. 1. Киев, 1914. С. 1–20.
- <sup>27</sup> Цит. по: *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии. СПб., 1995. С. 54.
- <sup>28</sup> *Копыленко М.М.* Кальки греческого происхождения в языке древнерусской письменности // Византийский временник. Т. 34. М., 1973. С. 146.
- <sup>29</sup> *Потебня А.А.* О доле и сродных с нею существах // *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989. С. 472–516.
- <sup>30</sup> Раннюю датировку рукописи М.В.Безобразовой XVI в. (Психология XVI в. // *Безобразова М.В.* Исследования, лекции, мелочи. СПб., 1914. С. 3–6). Н.К.Гаврюшин признает неверной, он оставляет вопрос о датировке памятника открытым. *Гаврюшин Н.К.* Древнерусский трактат «О человечестем естестве» // Естественные представления Древней Руси / Отв. ред. Р.А.Симонов. М., 1988. С. 220.
- <sup>31</sup> См.: *Гаврюшин Н.К.* Указ. соч. С. 222.
- <sup>32</sup> Подробнее см.: *Черная Л.А.* Русская мысль второй половины XVII – начала XVIII в. о природе человека // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. Сб. ст. / Отв. ред. А.Я.Гуревич. М., 1990.

- <sup>33</sup> О «мире великом» и «мире малом» в произведениях русских писателей XVII в. писали и Симеон Полоцкий и Кирилл Транквиллион Ставровецкий. См. подробнее: *Елеонская А.С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII в. М., 1990.
- <sup>34</sup> Цит. по: *Гаврюшин Н.К.* Указ. соч. С. 224.
- <sup>35</sup> Достаточно подробно об этом размышлял и Иоанн Экзарх Болгарский. См. Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. 5 Слово / Отв. ред. В.Ф.Пустарнаков. М., 1996.
- <sup>36</sup> Там же.
- <sup>37</sup> Этот фрагмент трактата очень схож с отрывком из Кирилла Транквиллиона Ставровецкого. Согласно Кириллу Транквиллиону, ум локализован, «яко в небеси», в «горней части человека» (в голове), «в билом и безкровном мозгу». *Кирилл Транквиллион.* О сотворении неба и земли. Беседа вторая. Гл. 5. Цит. по изд. Пам'ятки братських шкіл на Україні: Тексти і дослідження / Подгот. к изд. В.М.Ничик и др. Киев, 1988. С. 226–227.
- <sup>38</sup> Здесь, возможно, проявляется влияние Григория Нисского, который, в отличие от большинства богословов, не связывал душу ни с каким органом тела. См.: *Григорий Нисский.* Об устройении человека. СПб., 1995.
- <sup>39</sup> Цит. по: *Гаврюшин Н.К.* Указ. соч. С. 226.