

УДК 1(091)

**ДРЕВНЕРУССКАЯ АГИОГРАФИЯ
В ФИЛОСОФСКОМ АСПЕКТЕ***М.Л. Тузов***Аннотация**

В статье в философском аспекте рассматривается древнерусская агиография. Не будучи специфически философскими произведениями, жития святых тем не менее могут содержать философские смыслы, адекватные средневековым представлениям о философии. Это в первую очередь относится к характерному для христианства пониманию святости как пути к Богу, рефлексии жития как примера подлинно христианской жизни.

Ключевые слова: Древняя Русь, философия, богословие, метафизика, агиография, святой, житие.

Для многочисленных исследований истории древнерусской философии, написанных, что вполне объяснимо, с различных методологических позиций, характерна источниковедческая – эмпирическая – общность: памятники агиографической литературы в них либо вообще отсутствуют, либо занимают периферийное место. В данной статье мы остановимся на житиях святых.

Максим Исповедник, отвечая на вопрос «Что значит: *И поклонялись и служили твари вместо Творца* (Рим. 1:25)? Что такое почитание и что – служение?», пишет: «Почитание есть поклонение Божеству с верою, а служение есть попечение [о Боге] делами. Вот это почитание, то есть веру, люди перенесли на тварь и стали поклоняться ей вместо Творца, веруя бесам, служа им и принося попечение дурными делами [своими]. Мы же, почитая Бога верой в Него, поспешим принести Ему и чистое служение – доведенное до совершенства житие [наше]» [1, с. 57]. Стоит обратить внимание на то, что преп. Максим не суживает служение Богу до каких-то заранее ограниченных способов, указывая тем самым на широкий диапазон возможностей осуществления жизненной задачи человеком. В параметрах средневековой культуры (шире – христианского мировоззрения) жизнь святого и есть пример служения Богу как совершенное житие.

В древнерусской культуре, как культуре религиозного общества, в которой отсутствует сегмент самостоятельного рационального философского знания, у рациональности свои проявления, а у агиографии собственное ответственное место. В логике и параметрах средневекового мышления жития святых можно (и нужно) рассматривать как существующие в словесной традиции – письменной и устной – репрезентации бытия *по подобию*, то есть бытия человеком в христианском смысле, реализованные в виде осмысленных подражаний Иисусу

Христу, что является не чем иным, как философией по святоотеческим установлениям: «Затем, философия есть уподобление Богу, – писал Иоанн Дамаскин. – Уподобляемся же мы Богу через мудрость, то есть через истинное познание добра, а также через справедливость, которая каждому воздает свое и нелицеприятно судит; наконец через святость, которая выше справедливости, то есть через добро и благодеяния обидчикам» [2, с. 57]. Мнение средневекового авторитета, притом особо значимого для Древней Руси, позволяет поместить агиографию в поле средневековой философии в логике представлений человека этой эпохи. Впрочем, такой подход может применяться и применяется и в христианском модусе современности, там, где мировоззрение типологизируется не по временным, а по метафизическим основаниям. Относительно же философии все в конечном счете зависит от того, какие критерии мы избираем для ее определения. Однако в современной методологии истории философии они не имеют устойчивого и последовательного характера.

У св. Иоанна Дамаскина философия и святость пересекаются и акцентируются в аспекте добродетели, что, бесспорно, лишь один из ракурсов христианского понимания соотнесенности святости (как онтологического возрастания человека) и философии. Живший ранее И. Дамаскина Максим Исповедник в большей мере сосредоточил внимание на совершенствовании личности в духовном действии – ведении, где понятие логоса (слова, разума) имело ключевое значение, в том числе и по отношению к добродетели, навык в коей возникает под руководством разума [1, с. 16].

Для средневекового сознания важно было не только то, «что» сказано, но «где» и «кем». Более того, если «где» и «кем» имели безусловный характер, то «что» тем самым и в свою очередь тоже оказывалось безусловным. Агиография, становясь частью Предания, как одно из проявлений этого «где», обретала безусловность наряду с Писанием, деяниями Вселенских соборов, богослужебными текстами, творениями св. Отцов. Разумеется, статус агиографического произведения не мог быть буквально приравнен к статусу Библии, догматов, однако он имел, по сути дела, столь же стабильный и фактически нормативный характер. При этом выдающийся для христианского мира автор смысловую и функциональную значительность произведения только усиливал. В случаях «где» и «кем» действовал аргумент к авторитету. С этой точки зрения святоотеческий контекст агиографии, в особенности древнерусской, не может быть преуменьшен, поскольку (это хорошо известно в медиевистике¹) в раннесредневековой Руси были усвоены, наряду со Священным Писанием, догматикой и литургикой, имена и идеи классических, по преимуществу христианских, авторов: Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина и других.

Следует подчеркнуть, что агиографические памятники – произведения религиозные, а не исторические, политические или литературно-художественные,

¹ Речь идет о квалификации переводческой деятельности раннесредневековых славянских книжников отечественным медиевистом И.П. Ереминым, в частности, отметившим: «Даже беглый обзор переводной литературы показывает, что болгарские и древнерусские книжники этого времени, отбирая для перевода материал, ориентировались преимущественно на авторов IV – VI вв., на классиков греческой церковной литературы» [3, с. 12].

в том числе и не специфически философские, по сравнению, допустим, с отрывками из сочинений Максима Исповедника в Изборнике Святослава или с «Диоптрой» Филиппа Монотропа. Житийная литература решает *свои* задачи, в основном и в первую очередь в религиозном ракурсе и как религиозная литература определенного типа¹. Употребление философских терминов при истолковании агиографических памятников и терминов христианской философии в церковнославянской редакции этих памятников само по себе еще не делает агиографию философией. Хотя в силу своей укорененности в религии – христианстве, жития в своем богословском модусе, органически им присущем, непосредственно, буквально в самом тексте открывают возможности для появления философских смыслов, для обнаружения коих не нужно выходить за пределы самого текста, поскольку он имеет религиозно-педагогическую насыщенность. Эти смыслы («что сказано») здесь определяются прежде всего первоосновами вероучения, онтологическими установлениями христианства, принципами христианской антропологии, целями агиографической литературы.

Кроме того, если следовать логике средневековых христианских писателей, агиография, говоря верующему о святых и святыхнях, пересекается с философией как в самом понимании святости, так и в ее описании на примерах жизни святых. Святость, бытие святым и выступают как практическая философия христианства, как *делание*. Максим Исповедник в послании «О различных недоумениях у святых Дионисия и Григория к освященному Фоме», называя последнего отцом духовным и учителем, пишет своему адресату: «Непрелестного созерцания неизменный навык приняв от прекрасного поучения в божественных [вещах], ты стал, о, Богом весьма возлюбленный, не просто *премудрости*, но *красоты* ея благоразумнейшим *любителем* (Прем. 7:30, 8:2). Красота же премудрости есть ведение деятельное или деятельность [соединенная] с мудростью...» [4, с. 14].

Поскольку у житий свои задачи, в них в большинстве случаев невозможно найти не только прямого теоретизирования, рефлексивного решения проблем онтологического или гносеологического свойства, но даже и постановки таких проблем. Этого и не требуется, потому что житие – это *exemplum*². При этом агиография обладает христианской вероучительно-догматической самодостаточностью, ей присуща объективная (не обязательно стихийная) метафизика, приобретающая, в силу функций агиографических произведений, нормативный характер. С философской точки зрения житие можно понимать как «сжатое богословие», где на основе метафизических установлений христианства произведена акцентуация и актуализация христианской антропологии в модусе святости.

В этом плане не только интересны, но важны и ценны для понимания ориентиров и приоритетов средневекового мышления констатации значения житий христианскими писателями того времени.

¹ Разумеется, это вовсе не исключает возможности рассмотрения житий как в качестве исторических источников, так и с позиций их художественных достоинств.

² Иоанн Златоуст со свойственным ему трезвомыслием писал: «Бог дал нам столько разума, что при нем можем, если захотим быть сколько-нибудь внимательными, одолеть каждую из возникающих в нас страстей. Для того благодать Духа и описала для нас жизнь и деятельность всех святых в Божественном Писании, чтобы, узнав, как они, будучи одного с нами естества, совершили всякую добродетель, мы не ленились подвизаться в ней» [5, с. 108].

В основе этого понимания в конечном счете лежала христианская метафизика *слова*, исходящая из фундаментального христианского (евангельского) онтологического принципа: «Въ начале бе Слово, и Слово бе къ Богу, и Богъ бе Слово. Сей бе искони къ Богу: вся темъ быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть» (Ин. 1:1–3). Как отмечает Н.К. Гаврюшин, комментируя древнерусский афоризм «ниже ангел гневом и плотию, а выше скота словом и смыслом», это «характерное древнерусское и традиционное представление основывается на Божественном Откровении о человеке как образе и подобии своего творца, то есть существе *словесном*, причастном надмирному Логосу и благодаря этому не только имманентном, но и трансцендентном тварному миру» [6, с. 256]. Разумеется, прямое перенесение значения первых стихов Евангелия от Иоанна на религиозную словесность совершенно неуместно. Однако священные «методологические корреляции» применительно к агиографии все же возможны. В «Житии Мефодия» говорится о том, что цесарь послал Философа (Константина) и Мефодия к хазарам для защиты христианской веры. Братья победили иудеев не только молитвой, но и словом: «Съ же молитвою, а философ словесы преможетъ я и посрамисте» [7, с. 191–192]. Более того, в этом же произведении слово и подвижничество святого фактически уравниваются, перетекают друг в друга: «Овемъ бо равньъ боевехъ же малы мьнии, а другыхъ боли. Словесьныя детелью преспе въ, а детельныя словом» [7, с. 189].

В эпоху патристики с целью развития установлений Священного Писания значение святости, житий святых разъяснялось св. Отцами. В беседе «На день святого мученика Гордия» Василий Великий, задаваясь вопросом о значении слов Соломона *похваляему праведну, возвеселятся людие* (Притч. 29:2), пишет, что «в рассуждении праведников и того, что действительно соделано ими, достаточно к показанию превосходства их добродетели. Посему, когда пересказываем жития прославившихся благочестием, прежде всего Владыку прославляем в рабах Его; восхваляем же праведников засвидетельствованием о том, что знаем, и людей увеселяем слышанием прекрасного», и заключает свое размышление о значении житий словами о том, что «самим праведникам не нужно приращение славы, но нам, которые еще в этой жизни, необходимо воспоминание для подражания. Как за огнем само собою следует то, что он светит, и за миром – то, что оно благоухает, так и за добрыми делами необходимо следует полезное» [8, с. 1021–1022]. Для св. Василия при этом совершенно очевидно, что отнюдь не словесные ухищрения на удивление слушателям и не исторические подробности земной славы и бытописание – то есть не риторические приемы и повествования о земных делах – являются принципом построения и предназначением агиографического произведения, но прославление совершенства человеческой добродетели. «Поэтому, – считает Василий Великий, – Божественное училище не знает закона похвальных речей, вменяет же в похвальную речь свидетельство о делах, как и к похвале святых достаточное, и стремящимся к добродетели в довольной мере полезное. Как закон похвальных речей тот, чтобы доведаться об отечестве, разыскать род, описать воспитание, так наше правило, умолчав о соприкосновенном, наполняет свидетельство тем, что собственно принадлежит каждому. Досточестнее ли я от того, что город совершил некогда трудные и великие подвиги, воздвиг славные памятники побед над врагами?

<...> Всего будет смешнее, когда праведники презирают целый мир, а мы станем наполнять похвальные им речи ничего не стоящими малостями» [8, с. 1021–1022].

Очевидно, что выдающийся христианский мыслитель под *досточестностью* подразумевает не гражданскую или социальную *досточестность*, но *досточестность* человеческую, взятую в ракурсе христианской антропологии, согласно заданию быть *по подобию*. Эта *досточестность* имеет смысл и онтологический статус, определяемые непосредственно христианской метафизической личностной конкретностью – Иисусом Христом. Для Василия Великого очевидно, что житие – не риторическое произведение, не исторический нарратив, не героическое сказание. Оно построено на иных основаниях и по иным правилам, как произведение другого жанра. Соединяя житийный текст с поучительной беседой, св. Василий одновременно вводит в агиографический сюжет элемент рефлексии, не ограничиваясь *de facto* религиозно-нравственной педагогикой.

Как утверждал в «Жизни и деяниях святого отца нашего Николая» систематизатор христианской агиографии Симеон Метафраст (X в.), «сколь ни мудра рука зографа в искусстве подражать жизни и сколь ни изощрена воспроизводить образы предметов, слово сравнительно с изображением много искуснее показывает то, что ему угодно, и делает это наглядным, в более сильной степени побуждая к подражанию, подстрекая души к ревности и наставляя таким же деянием. Потому боголюбезная жизнь, отображаемая словом, многих может подвигнуть к добродетели и внушить им ревность о том же» [9, с. 140]. В «Житии преподобного отца нашего Спиридона, епископа Тримифунтского», которого хорошо знали и почитали на Руси¹, Метафраст дает углубленное обоснование значения житийной литературы: «Величайшую пользу для души и великое богатство добродетели может принести житие мужественных и боголюбивых мужей. Ведь оно заставляет не только отстать от дурного, но и ревностно обратиться к лучшему. Ибо если кто-то будет одержим страстями, то, вкусив от подобных рассказов, он оставит стремление к ним и станет ненавидеть зло, а если кто печется и о добродетели, то еще горячей обратится к ней от этого повествования и стремлением к подобному будет подвигнут к подражанию» [11, с. 238].

Обращаясь к читателям, автор переводного (XI – начало XII в.) «Жития Андрея Юродивого», которое пользовалось популярностью на Руси, пишет: «Приклоните себе, молюся вамъ, на послушание сихъ есть бо си повесть якоже медвена, некаку воня каплющи, масть сладку и велми дивну» [12, с. 159].

В собственно древнерусской агиографии, возникновение которой относится к XI веку, жития их создателями изначально осознаются как руководство в христианской жизни. Дело здесь не только (возможно – и не столько) в трансляции формул, заключенных в византийских житиях, но в логике христианского мышления, определяющей законы жанра. В «Чтении о житие и о погублении блаженую страсотерпцю Бориса и Глеба» Нестор вводит в канву становления святости Бориса и Глеба как исполнения благодати Божией чтение книг, особо

¹ Так, Кирилл Туровский в «Слове на Собор 318 святых Отцов», перечисляя особо значимые фигуры, присутствовавшие на Соборе, осудившем арианство, писал: «Среди них также блаженный Спиридон, с которым случилось на соборе чудо: только начал он говорить философам, что защищали Ария, увидели все, что исходит от уст его огонь – и отрелись от Ария, уверовав в Святую Троицу, став христианами Божьей Благодатию» [10, с. 128].

выделяя роль житий как примеров и указаний пути подлинно христианской жизни. В представлении Нестора житийные примеры уже оказываются важной предпосылкой обретения святости, как бы задают ее принципиальное смысло-содержание, находящее отражение в прямой речи Бориса, действия которого становятся одновременно и посредующим фактором для достижения Глебом святости: «Бе же Глебъ велми детескъ, а блаженни Борисъ въ разуме сы, исполнь благодати Божия, взимае бо книги и чтяше, бяше бо и грамоте научень. Чтяше же жития и мучения святыхъ, глаголаше, моляся съ слезами: “Владыко мои Иусе Христе! Сподоби мя яко единого отъ техъ святыхъ и даруи ми по стопамъ ихъ ходити. Господи Боже мои, да не вознесетя мысль моя суетою мира сего, но просвети сердце мое на разумие Твое и Твоихъ заповеди и даруи ми даръ, его же дарова отъ века угодникомъ. Ты еси Царь и Богъ истинни, иже помиловавы и изведи ны отъ тьмы ко свету. Тобѣ бо есть слава въ веки. Аминь”. Сиче же ему молящуся по вси часы, а святый Глебъ послушаше его, седа и не отлучашеся отъ блаженаго Бориса, но с нимъ день и ночь послушаше его» [13, с. 362]. Причем в своей молитве Борис обращается к Иисусу Христу с просьбой о помощи в обретении дара, присущего святым угодникам.

В «Житии преподобнааго отьца нашего Феодосия, игумена Печерьскаго» Нестор довольно обстоятельно и с соблюдением этикетных формул пишет об ответственности агиографа и значении житийного произведения: «Благодарю тя, владыко мой, Господи Иусе Христе, яко съподобилъ мя еси недостойнааго съповедателя быти святимъ твоимъ въгодникомъ, се бо испърва писавъшю ми о житие и о погублении и о чюдесхъ святою и блаженною страсотръпью Бориса и Глеба, понудихъ ся и на другое исповедание приити, еже выше моя силы, ему же и не бехъ достоинъ – грубъ сы и неразумичьнъ, къ симъже яко и не бехъ учень никоеиждо хытлости, нъ въспоманухъ, Господи, слово твое, рекъшее: “Аще имате веру яко и зърно горушьно и речете горе сей: преиди и въврзися въ море, и абие послушаетъ васъ” (Мф. 17:20). Си на уме азъ грешный Нестеръ приимъ и оградивъся верою и упованиемъ, яко вся възможна отъ тебе суть, начаткъ слову списания положихъ, еже о житии преподобнааго отьца нашего Феодосия. <...> Се же якоже, о братие, въспоминающю ми житие преподобнааго, не сущю же съписану ни отъ кого же, печалию по вся дни съдръжимъ бехъ и моляхъся Богу, да съподобитъ мя по ряду съписати о житии богоноснааго отьца нашего Феодосия. Да и по насъ сущей чьрноризьци, примыше писание и почитающе и, тако видяще мужа доблестъ, въсхвалять Бога, и въгодника его прославляюще, на прочия подвигы укрепляються, наипаче же яко и въ стране сей такъ сий мужъ явися и угодникъ Божий» [14, с. 352]. Вера дает грешному и неразумному Нестору, как он себя именует, силы к созданию жития угодника Божия Феодосия как примера для укрепления монахов на подвиги служения.

Характерно, что значимость житий только в другом плане – применительно к последующей оценке их автора – нашла отражение в службе преподобному Нестору Летописцу (27 октября): «Великих князей русских деяния и преподобных отец Печерских жития и чудеса написавый, свое же, богомудре Несторе, многих ти ради добродетелей имя написано на небеси стяжавый, моли и нам

написатися в книги животныя»¹. Прославление жизни и чудес святых становится стяжанием добродетели, ведет к прославлению самого автора, оказываясь тем его земным деянием, которое есть часть духовного делания, ведущего к Богу. Нестор, как установлено Е.Е. Голубинским, был канонизирован митрополией Киевской Руси в период ее самостоятельного от Руси Московской (1458–1685 гг.) церковного существования. После воссоединения с Московской патриархией киевские святые были постепенно признаны ею официально (см. [15, с. 202–204]).

Ефрем, автор «Жития и терпения преподобнааго отца нашего Аврамя, просветившагося въ терпении мнозе, новаго чудотворца въ святыхъ града Смоленска» в преамбуле прямо связывает возможность написания Жития с помощью со стороны Иисуса Христа, которого он в молитвенном обращении просит дать разум, просвещенный божественной благодатью: «И се прежде написаниа молю ти ся, Господи Исусе Христе Сыне Божий, молитвами пресвятыя и пречистыа Девы Матере и всехъ небесныхъ силъ, и всехъ святыхъ молбами, и дай же ми разумъ, просвещень Божию благодатью, подаждь мне худому и грешнейшу паче всехъ светлый подвигъ жития и терпения начатии, еже о жити блаженаго Авраамиа...» [16, с. 66]. Книжник начала XIII в., обращаясь за помощью к живой и высшей конкретности христианской метафизики, не мыслит житие иначе, нежели произведением, обладающим статусом, в своей реализации недоступным лишь самостоятельным возможностям человека. Тем самым усиливается священный характер житийного произведения.

Далее агиограф разъясняет предназначение «Жития Авраамия Смоленского», а тем самым и жития как такового: «Се же, братия, въспоминающу житие преподобнааго и не сушу написану, печалью повся дни обдержимъ быхъ и моляхся Богу: “Господи, сподоби мя вся по ряду писати о жити боноснаго отца нашего Авраамиа”, – да и по насъ сущии черноризци, приемше наказание и почитающе, ти, видяще мужа доблестъ, въсхвалять Бога и, угодника Его прославляющии, на прочий подвигъ укрепяться, паче же въ стране сей, яко такъ мужъ явися, угодникъ Божий» [16, с. 68]. В середине своего повествования Ефрем вновь обращается к теме значения жития: «Хотящу же ми и еще глаголати, помозете ми в молитвахъ вашихъ, да ми подасть Господь и конецъ свершити – положити хотящимъ почитати и поревновати житию преподобнаго или преписати и велику отъ Бога милость прияти сде и въ будущий и страшный день въздана Христова. Но на прежеречена поминая възвратимся, отнюду же поидохомъ» [16, с. 78].

Таким образом, в первых древнерусских житиях, которые послужили образцами для русской агиографии, их создателями довольно последовательно проводится мысль об ответственном характере произведений данного религиозного жанра, о чем свидетельствует как определяемое для них место в жизнеустройении человека, так и фиксация в них того идеала, который сопряжен с философичностью, понимаемой в качестве *делания* – пути христианского бытия человеком. Следует заметить, что буквально так в текстах не сказано. Однако очевидно, что в контексте средневековых русских богословских представлений,

¹ Тропарь преподобному Нестору Летописцу, глас 4.

иницированных в первую очередь святоотеческой традицией, без преувеличения, но и без преуменьшения уровня образованности древнерусских христианских писателей, иначе объективно просто не могло быть.

Обратим внимание, что в древнерусской агиографии экзистенциальные проблемы решаются не в формально-спиритуалистическом плане, а в ракурсе личностной жизненной конкретности, опосредованной фундаментом православного вероучения. Отсутствие склонности к спиритуализму – черта русского средневекового религиозного мышления, о чем свидетельствует хотя бы широкая распространенность «Диоптры» (см. [6, с. 38–40]). В этой связи неизбежно возникает тема рационализма в духовной культуре Древней Руси. Вопрос не о том, существовала ли рациональность в мышлении древнерусских книжников, но об уровне и виде этой рациональности, степени ее рефлексивности. Это требует обстоятельного исследования. Между тем рациональность является органичной составляющей мыслительного процесса. Любое объяснение само по себе уже рационально. Так, Нестор без всякой мистики объясняет, каким образом шло становление святости Бориса. Сами древнерусские святые в текстах также обладают явным – религиозным – здравомыслием, что вполне созвучно идеям Максима Исповедника об опосредованности добродетели разумом и Иоанна Дамаскина о мудрости как истинном познании добра. Да и не могли в ранне-средневековой Руси мыслить иначе, нежели в соответствии с установлениями «Диалектики» св. Иоанна Дамаскина или «Шестоднева» Иоанна Экзарха. Вот эта христианская рациональность, которую нет оснований путать с формализмом схоластики, и воплощалась в конкретности житийных примеров.

Нельзя не отметить, что христианская философия выступает в персонифицированном виде, в первую очередь это проявляется в агиографии и жизни святых, что подчас затрудняет признание, наряду с ее конкретностью, также самой возможности *христианской* философии. Главной причиной существования такого затруднения следует признать неразрывную связь агиографии с богословием, что усиливает отторжение со стороны *философов*, самоопределяющихся по европейским современным критериям. В случае с агиографией прямое отождествление житий с философией, присвоение им статуса философских произведений вместо выявления их философских смыслов действительно окажется натяжкой, искусственным построением хотя бы с точки зрения конвенциональных, пусть и не вполне обоснованных, взглядов на философское знание. Традиционализм европейской философской культуры здесь вполне уместен.

В заключение следует обратить внимание на то, что службы святым¹ как гимнографические агиографические примеры имеют особо значимый характер в нормативной системе средневекового сознания, хотя отнесение служб святым к агиографии не всеми исследователями воспринимается однозначно. Тем не менее здесь в качестве примера можно назвать службу Максиму Исповеднику, в которой мученичество преп. Максима и значение его богословских идей отражены в полной мере. В настоящей статье она рассматривается нами именно в ракурсе буквального – словесного – присутствия философии в агиографии. Не в плане каких-то прямых философских рассуждений, но в акцентуации философии

¹ О философском значении древнерусской гимнографии пишет, в частности, М.Н. Громов [17].

как таковой через определение в тексте службы св. Максима как философа¹. Перечисляя основные, важнейшие для Церкви и христианства богословские заслуги Максима: учение о двух естествах в одном Лице, двух волях и двух действиях в Иисусе Христе, описывая мученичество святого, – автор службы как бы заключает: «Максиме блажене, ты пощением бысть благолепнь, философствия чистое покоище» и, далее: «Иже разума земьныхъ съвкупивый небесныхъ, правьдньный именуеть философъ Максьимъ» [18, с. 230–231]. Тем самым связка *святой – богослов – философ* обретает богослужебно обоснованный и устойчивый характер не только во взаимосвязи агиографии и литургического богословия, но и в массовом сознании как своего рода санкция философии.

Summary

M.L. Tuzov. Old Russian Hagiography in the Philosophical Aspect.

The article considers the Old Russian hagiography in the philosophical aspect. Without being specifically philosophical works, sacred biographies may nevertheless contain philosophical meanings that are adequate to the medieval perceptions of philosophy, namely the typical for Christianity understanding of sanctity as a way to God, and of sacred biography as an example of truly Christian life.

Key words: Old Rus, philosophy, theology, metaphysics, hagiography, saint, sacred biography.

Литература

1. Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 кн. Книга II: Вопросы к Фалассию. Вопросы I – LV. – М.: Мартис, 1994. – 347 с.
2. *Иоанн Дамаскин. Источник знания.* – М.: Индик, 2002. – 416 с.
3. *Еремий И.П. Литература Древней Руси: Этюды и характеристики.* – М.; Л.: Наука, 1966. – 264 с.
4. *Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы).* – М.: Инст. филос., теол. и ист. св. Фомы, 2006. – 464 с.
5. *Иоанн Златоуст. Полное собрание творений: в 12 т.* – М.: Изд-во Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского, 2006. – Т. IV, кн. 1. – 544 с.
6. *Гаврюшин Н.К. Русское богословие: очерки и портреты.* – Н. Новгород: Глагол, 2005. – 384 с.
7. Успенский сборник XII – XIII вв. – М.: Наука, 1971. – 768 с.
8. *Василий Великий. Творения: в 2 т.* – М.: Сибирская благовонница, 2008. – Т. 1. – 1136 с.
9. *Симеон Метафраст. Жизнь и деяния святого отца нашего Николая // Византийские легенды.* – СПб.: Наука, 2004. – С. 140–155.
10. *Колесов В.В. Творения бл. Кирилла Туровского.* – М.: Палея, 2009. – 208 с.

¹ Текст службы Максиму Исповеднику приписывается Иоанну Дамаскину [18, с. 223]. М.Ф. Мурьянов принимает это утверждение и в своем исследовании рассматривает Иоанна Дамаскина непосредственно как автора данного произведения. Содержание текста службы вполне соотносится с описанием св. Иоанном философии, данным в «Источнике знания», что делает именование Максима Исповедника философом абсолютно логичным. Но даже если Иоанн Дамаскин не был создателем службы, это ничего не меняет по сути, поскольку сказанное в ней укладывается в его понимание философии, никем прямо не оспаривавшееся и хорошо известное в средневековой христианской среде.

11. Святитель Спиридон Тримифунтский, Кипрский Чудотворец. Житие и чудеса: агиографические источники IV – X столетий. – М.: Святая гора Афон, 2008. – 296 с.
12. *Молдован А.М.* «Житие Андрея Юродивого» в славянской письменности. – М.: Азбуковник, 2000. – 760 с.
13. Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед. и подг. текстов Н.И. Милютенко. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 432 с.
14. Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. – СПб.: Наука, 2004. – Т. 1: XI – XII века. – С. 352–433.
15. *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в Русской церкви. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1998. – 597 с.
16. Житие Авраамия Смоленского // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. – М.: Худож. лит., 1981. – С. 66–105.
17. *Громов М.Н.* Философское значение древнерусской гимнографии // Мурьянов М.Ф. Гимнография Киевской Руси. – М.: Наука, 2004. – С. 5–14.
18. *Мурьянов М.Ф.* Гимнография Киевской Руси. – М.: Наука, 2004. – 451 с.

Поступила в редакцию
06.10.10

Тузов Михаил Леонидович – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Казанского (Приволжского) федерального университета.
E-mail: *philosophy.dep@ksu.ru*