FORUM PHILOSOPHICUM
Facultas Philosophica *Ignatianum*
Cracovia – Kraków, 11: 2006, 175-192

**Владислав АРЖАНУХИН***

# ПУТИ РУССКОЙ СХОЛАСТИКИ

В России схоластика постоянно удостаивается негативных оценок. Короткий схоластический период в развитии русской мысли многие и сегодня склонны рассматривать как охватившую православные школы XVII и XVIII вв. болезнь. При этом „разносчиками" болезни, против которой у русских не оказалось иммунитета, считаются западноевропейские католические и лютеранские школы. Однако негативное отношение к схоластике – довольно позднее явление русской культуры и имеет идеологический происхождение. Завершение этапа схоластики, ее культурное преодоление во второй половине XVIII в. проявилось в том, что схоластику стали отождествлять с бесплодными и беспредметными рассуждениями школьных теоретиков. По-настоящему враждебным отношение к схоластике стало к середине XIX в. Оно было связано с ростом русского национального самосознания и с идеологической и политической борьбой Великороссии против польско-католического и униатского влияния на Украине и в Белоруссии. Тогда начала складываться церковно-политическая идея, согласно которой принципы схоластики несовместимы с православным этосом, вступают с ним в непримиримые противоречия и разрушают его. Поэтому борьба против схоластики рассматривалась как борьба за сохранение культурной и религиозной идентичности украинцев, белорусов и русских. Традиционно эту идею поддерживали все поместные православные церкви. Во времена СССР этот взгляд получил неожиданную поддержку со стороны советской идеологии 1960-х – 1990-х годов, которая оценивала богословские и философские работы, возникавшие в среде рус-

* Владислав АРЖАНУХИН (1951-2003)
бывший профессор Университета им. А. И. Герцена
Санкт-Петербург / Россия

ской, украинской и белорусской схоластики, в той мере, в какой они эту среду разрушали. Этот парадокс объясняется тем, что сам факт существования русской схоластики противоречит идеологическим концепциям, конструирующим философию и богословие как выражение (отражение) идеальных составляющих национального духа или какого-то иного, но столь же неопределенного социального или идеологического целого (например, Россия как православная цивилизация). К счастью, в последнее время после эпохи пренебрежительного отношения к схоластике мы наблюдаем в России возрождение интереса к ее изучению. Переоценка роли схоластики в развитии русской культуры, по-нашему мнению, предполагает понимание схоластики как одного из важных элементов модернизации России в эпоху Нового времени, как фундамента русского рационализма.

Эволюция русской схоластики охватывает период в один век – с середины XVII до середины XVIII в. Схоластикой завершается культура Московской Руси и начинается культура Российской Империи. Основные формы, содержание и движущие силы трансформации Руси в Россию в конечном счете определили как общие параметры российской схоластики, так и ее абстрактный характер. Сегодня практически всеми признано, что политика европеизации началась в России не при Петре I, а намного раньше – в середине XVII в., когда средствами „латинских учений", заимствованных на Западе, власть предприняла попытку сконструировать новую российскую идеологию. Далеко не последняя роль в этой попытке была отведена схоластике. Уже в самом способе пересадки западной схоластики на русскую почву были скрыты противоречия, которые коренным образом повлияли на пути эволюции философской и богословской мысли России. В XVII в. схоластика была интересна для русских реформаторов не сама по себе, а как инструмент для нового религиозного синтеза. Схоластическое движение в России знало только одну форму – аристотелизм, и не смогло воспринять тот творческий импульс, который западная схоластика получила от Декарта. В XVII в. развитие европейской схоластики определяли католические ордена и университеты, организационным принципом которых была корпорация. В отношении развития науки они функционировали как ассоциации свободных и независимых исследователей, как открытые форумы идей. Совсем по-другому обстояло дело в России. Ни к институтам Русской Церкви, ни к российским школам XVII-XVIII вв. не применимо понятие корпорации. Начиная с XVIII в., Церковь и университет в России функционировали как „учреждения". Сам принцип „учреждения" исключал возможность воспроизводства на его основе церковного и академического сообществ, а вместе с ними – гарантии академической свободы. Схоластику, существовавшую вне академических свобод, могла культивировать только власть, но она по определению не могла схоластику развивать. В России

схоластическая наука адекватно ощущала себя только в государственной системе образования. Заимствованные в Европе схоластические программы стали основой формировавшейся в XVII-XVIII вв. новой российской педагогики. Пафос служебности и утилитарности, дух инструментализма пронизывают все русские схоластические школы. Это наложило на русскую схоластику неизгладимый отпечаток творческой вторичности – комплекса, от которого в значительно меньшей степени страдала польская схоластика – – „донор" украинских и русских школ XVII в. Нет никакого сомнения в том, что этот комплекс являлся проекцией неразвитости русской социальной и философской среды в XVII-XVIII вв. В эпоху Петра I, когда новый русский рационализм стал политической властью, схоластика в России, как и Церковь, приобрела „государственный" характер. Идеологический контекст стал частью ее натуры. Начиная с того периода, философия, стремившаяся вырваться из этого контекста, становилась в России одним из наиболее опасных видов деятельности. Философия, как свободное творчество, была не нужна власти. Доминирующей формой как схоластики, так и хронологически следовавшим за ней вольфианством в XVIII в. стал „популярный", рационализм. Его цель состояла не столько в моделировании картины мира, сколько в упорядочивании мышления людей. Философская и богословская мысль в России всегда испытывала давление российской идеологии. Власть, понимаемая, как правило, с большой буквы, императивно наделяется полнотой значений научной мысли. Под этим давлением в российской схоластике уже в XVIII в. возникли институты и школы, которые добровольно отказывались от самостоятельного научного творчества, от анализа действительности и занимались преимущественно первичной рационализацией властных реакций. В соответствии с легендой власти всех их объединяют рационально-целевые представления о человеке и историческом процессе. Как культурно-идеологический феномен, принадлежавший более философскому языку, чем философии, „популярный" рационализм пустил глубокие корни в российском образовании и просуществовал здесь до середины 1980-х годов.

Распространение схоластики началось в России тогда, когда в Европе она находилась на завершающих стадиях развития. Из трех главных схоластических школ, существовавших в Европе во второй половине XVII в., – томизма, номинализма и „второй" схоластики – в России наибольшую популярность получили томизм и „вторая" схоластика. Своему успеху в русской культурной среде они обязана, прежде всего, польско-украинскому влиянию, которое уже при царе Алексее Михайловиче приобрело характер культурной интервенции, особенно – после присоединения Украины к России в 1654 г. Основную роль в пропаганде схоластики в России играла открытая на Украине в 1632 г. Киево-Могилянская академия (КМА). По своей программе и содержанию образования Киевская академия была копией

польских иезуитских коллегиумов. Сам Петр Могила (1596/1597-1647), – основатель академии, выдающийся православный богослов, митрополит Киевский и Галицкий, – олицетворял новую европейскую христианскую идентичность. Этнический молдаванин, обучавшийся во Франции, по своей духовной формации принадлежавший культуре католической Польши, Петр Могила был предан Православной Церкви. Воспитанниками польских католических школ были так же и первые профессора Киевской академии. В польских иезуитских коллегиумах в разное время учились Иннокентий Гизель (1600-1683) – ректор КМА в 1645-1650 гг.; Лазарь Баранович – ректор КМА в 1650-1658 гг.; Варлаам Ясинский – ректор КМА в 1670-е годы, митрополит Киевский. Неудивительно, что иезуитские учебники по философии и богословию таких классиков «второй» схоластики и томизма, как Каетан (Cajetan), Валенсия (Valencia), Арьяга (de Ariaga), Молина (Molina), Васкес (Vázquez), Пéрес (Perez), Луго (de Lugo), Мартинес (Martínez), Хуртадо (Hurtado) использовались в киевской академии как минимум до середины XVIII в.. В научной литературе принято считать эти учебники аристотелевскими. Однако такая классификация представляется не очень удачной. Аристотелизм, скорее, давал киевским учебникам по философии общую научную ориентацию, чем определял их содержание. Непосредственными же источниками этих учебников были, в основном, схоласты XVI века: Скалигер (Scaliger), Забарелла (Zabarella), лютеранин Меланхтон, иезуиты Толетус (Toletus), Перейра (Pereira), Суарес (Suárez). Доктринальное содержание учебников не только по метафизике и философии, но и по богословию находилось в зависимости от этих авторов. До середины XVII в. развиваясь автономно от московской богословской школы, киевское богословие было более ориентировано на латино-польские образцы христианства. Первым выдающимся представителем этой школы был Лаврентий Зизаний. В своем *Большом катехизисе* он сформулировал новое для русских православных понимание религиозной жизни как обязанности. В отличие от греческой патристики киевское богословие не ограничивало свой предмет Богом в Себе, но, как это было принято в католической теологии, включало в него все проявления Божества в мире. Кроме того, русские не могли разделить убежденность украинских богословов в том, что именно разум превращает людей в живые иконы Бога. Несмотря на то, что многих в Москве настораживала и даже пугала ориентация киевлян на традиции латинского образования, на протяжении целого столетия, начиная с середины XVII в., Киевская академия была основным источником не только русской схоластической философии, но и новой элиты Русской Православной Церкви. КМА закончили Павел Моравский – в 1683 – 1687 гг. митрополит Рязанский, Иустин Базилевич – в 1705-1709 гг. епископ Курский и Белгородский, Сильвестр Крайский – в 1705-1712 гг. митрополит Смоленский, Иосиф Лазаревич – с 1991 по 1701

г. митрополит Ростовский, Феодосий Яновский – с 1720 г. архиепископ Новгородский, Стефан Яворский – в начале XVIII в. местоблюститель Патриаршего престола, Феофан Прокопович – сподвижник Петра I и создатель проекта реформы Русской Церкви. Благодаря КМА, России уже к средине XVIII в. удалось сократить культурный разрыв между Русской Церковью и европейским христианством.

История схоластики в России начинается вместе с историей русских школ. В 1645-1647 гг. в Москву по приглашению известного государственного деятеля и сподвижника царя Алексея Михайловича Федора Ртищева (1626 – 1673) прибыло около тридцати ученых монахов из разных православных монастырей Украины. Целью их пребывания в Москве были перевод Св. Писания и богослужебных книг, а также обучение русских переводчиков Библии и корректоров-редакторов церковных книг. В 1648 г. ученая украинская колония была переведена в Андреевский Преображенский монастырь, в котором монахи открыли школу и преподавали в ней грамматику, риторику и философию. Позднее за этой школой закрепилось имя Ртищевской. Хотя царским указом от 14 мая 1649 г. Двор придал школе официальный статус и выделял деньги на ее содержание, Ртищевская школа представляла, скорее, просветительское братство, чем регулярное учебное заведение. Тем не менее, как свидетельствуют источники XVII в., ученики Ртищевской школы были „изящны во учении грамматики славянской и греческой, даже до риторики и философии хотящим тому учению внимать"[1]. Сведения о содержании философских курсов Ртищевской школы фрагментарны, и сегодня трудно сказать, какого схоластического направления придерживались ее педагоги. Можно предположить, что педагоги этой школы Епифаний Славинецкий (ум. в 1675 г.) и Карион Истомин проводили занятия в Ртищевской школе по той схоластической системе, по которой они учились в КМА со времен философского курса ректора КМА Иннокентия Гизеля[2].

В трудах этих педагогов нельзя не заметить второй линии мотивации их просветительской деятельности, которая яснее всего была выражена в их церковном грекофильстве. Эта линия связывала киевских ученых с мистико-аскетическими традициями украинского православного монашества. В отличие от российского монашества первой половины XVII в., в украинских православных монастырях эта традиция оставалась живой, и здесь было кому читать сочинения греческой патристики. В этом

[1] Житие милостивого мужа Федора Ртищева. – Древняя Российская Вивлиофика, или собрание разных древних сочинений. Издание 2-е. Т. XVIII. М.. 1791. С. 401.

[2] Об этом можно судить по философским тезисам Кариона Истомина. См.: Труды Киевской Духовной академии. 1888. № 2. С. 299-300.

отношении украинское православие было больше связано с Румынской Православной Церковью, чем с русским православием. Неудивительно, что в Москве вокруг руководителя Ртищевской школы Епифания Славинецкого сложился круг сторонников возрождения духовного просвещения на основе византийской патристики, который позднее, уже после закрытия школы в Андреевском монастыре приобрел общероссийское влияние. В 1650-е – 1670-е гг. грекофилы, группировавшиеся вокруг Ртищевской школы, пользовались политической поддержкой Русского Двора и выражали его озабоченность состоянием просвещения в России. Они мечтали о создании в России такой школы, которая соответствовала бы европейским нормам, но была бы наполнена греко-византийскими идеями. Московские грекофилы не были против латинской схоластики как таковой, но считали что „греческое учение" являлось более соответствующим русской духовной традиции. В грекофильской идеи роль источника просвещения отводилась греческому языку, греческой риторике и диалектике, византийской патристике. Могло показаться, что в горячем стремлении построить школу на фундаменте византизма было больше православной мечты, чем практических предложений. Общая культурная ситуация в России в первой половине XVII в. была неблагоприятной для всего греческого. В XVII в. русские считали, что на греческих церковных учителей, которых прежде в России охотно принимали, уже не всегда можно положиться. Многие из них приезжали в Москву не с христианского Востока, а с Запада, – из Венеции или Падуи, Рима или Женевы, – и получали знания о византийской патристике в западных университетах. В Русской Церкви начала XVII в. даже существовало мнение, что греки утратили истинную веру, что истинное благочестие теперь у русских, а не у греков. Дело доходило до того, что в начале XVII в. греческим купцам запрещалось входить в русские храмы. Самое полное выражение подобного пренебрежительного мнения о греках содержится в *Прениях о вере с греками* Арсения Суханова. Главная идея этого сочинения – Москва во всех отношениях и, прежде всего – в религиозном, заменила Константинополь. Однако в России, прежде всего – в Москве, было и немало сторонников возрождения греческой патристики. Среди них – Патриарх Московский Иосиф (1642-1652). При нем в России возобновились публикации святоотеческих учительных сочинений. В 1641 г. был напечатан *Маргарит* Иоанна Златоуста, в 1642 г. – житие Иоанна Златоуста. В том же году были изданы 12 учительных слов аввы Дорофея. С 1643 по 1653 г. в Москве трижды выходили в свет поучения Ефрема Сирина. В 1647 г. была напечатана *Лествица* Иоанна Лествичника. Но самые значительные усилия по реабилитации греческого богословского наследия предпринимал круг людей, объединившийся вокруг патриарха Никона. К этому кругу принадлежали Федор Ртищев, Иван Неверов, а также Вонифатьев. Старанием этих людей в Москве была издана *Книга о вере*,

которая защищала авторитет греческой церкви и восточных патриархов. Основная идея книги заключалась в утверждении, что греки сохранили истинную веру, несмотря на турецкое иго. Монахи Андреевского монастыря в середине XVII в. перевели с новогреческого на русский язык *Беседы* и *Против Евномия* Василия Великого, *50 слов* Григория Богослова, *Слова* Иоанна Златоуста на Пятидесятницу, сочинения Иоанна Дамаскина, Афанасия Александрийского, *О молитве* Симеона Нового Богослова, *О безмолвии* Григория Синаита. В Москве украинские монахи впервые в русской церковной истории начали переводить на русский язык труды восточных отцов церкви с латинских западных изданий. Особая заслуга в этом принадлежала Епифанию Славинецкому. Он перевел *Вопросы* Иустина Философа с парижского издания 1636 г., *Прения Афанасия Великого с Арием* с латинского издания 1482 г. и *О псалмах* Афанасия Великого. Нельзя не заметить, что московские грекофилы были людьми Нового времени, которые оценивали православие уже не только как религию, но и как культурное явление. Их византизм имел социальную направленность. Российские власти сознавали необходимость преодоления разрыва между преданием и „невежественным обычаем" и при поддержке Ртищевской школы искали опору своим планам в греческой духовной традиции. Ртищевская школа просуществовала 33 года и в 1673 г. в связи со смертью своего основателя Федора Ртищева была закрыта. Тем не менее, „греческая партия", выросшая на основе этой школы, сохраняла свои позиции до конца XVII в.

Второй московской школой, в программе которой присутствовала схоластическая философия, была открытая в 1665 г. по указу Двора Спасская школа при Богоявленском монастыре. Правда, в школе было всего три ученика – подьячие из Тайного и Дворцового приказов, а единственным ее учителем был Симеон Полоцкий (1629-1680). Витийственнейший логичеством, яснозрительнейший философией", как о Полоцком отзывался его ученик Сильвестр Медведев[3], совсем не знал греческого языка и преподавал на латинском. Философские убеждения Симеона Полоцкого сложились в Киево- Могилянской академии, где он учился с 1637 по 1651 г. у Лазаря Барановича, и в иезуитском коллегиуме в Вильно, студентом которой он являлся в 1653-1654 академическом году. В Москву он приехал в 1664 г. с рекомендациями патриарха Иерусалимского Паисия Лигарида (1609 – 1678) и сразу же оказался в центре церковно-общественной жизни русской столицы. В 1665-1666 гг. он являлся придворным учителем царских детей и редактором материалов Архиерейского собора 1666 г.

[3] Письма Сильвестра Медведева, изданные С.Н. Брайловским. СПб.. 1905. С. 64.

Симеон Полоцкий печатал и распространял латинские и польские книги, пропагандировал польско-латинские культурные образцы и под их влиянием писал пьесы для придворного театра. На иезуитское происхождение философских представлений Полоцкого указывает, в частности, тот факт, что он делил философию на три части: логику, „натуральную" философию и этику. „Натуральную" философию Симеона Полоцкого можно назвать схоластической, т.к. большая ее часть совпадает с иезуитским аристотелизмом. Теоретическая приверженность Симеона Полоцкого иезуитской системе была очевидна его современникам. Известно, что Патриарх Московский Иоаким открыто обвинял его в следовании иезуитам. Однако интеллектуальная традиция иезуитов не являлась, по-видимому, единственным источником философского вдохновения Полоцкого. Его главным богословским сочинением был трактат „Венец веры", который в 1690 г. за следование идеям Фомы Аквинского и Дунса Скота был осужден Московским Архиерейским Собором Православной Церкви как еретический.

В вопросах развития просвещения в России Спасская школа с момента своего основания и до закрытия в 1667 г. находилась в оппозиции к московским грекофилам. В этом противостоянии Симеон Полоцкий предстает как последовательный сторонник того пути развития школы, который сложился на латинском Западе[4]. Можно предположить, что идеалом школы для него была коллегия св. Афанасия, основанная в Риме в 1576 г. папой Григорием XIII специально для православных греков, не имевших возможности получить образование у себя на родине. В 1622 г. эта коллегия была преобразована в семинарию, предназначенную для обучения греков из Византии, чтобы те по окончанию курса могли работать у себя на родине в качестве православных или католических священников. В дальнейшем коллегия св. Афанасия стала основной школой подготовки священнослужителей для униатской церкви. Образ коллегии св. Афанасия встает перед глазами, когда мы знакомимся с предложенным Полоцким проектом первого в России учебного заведения университетского типа – московской Славяно-греко-латинской академии. В своих симпатиях к латинским традициям Симеон Полоцкий не был одинок. Вокруг него в Москве сложилась целая „латинская" группа, основную роль в которой играла царевна Софья, князь В.В. Голицын и ученик Полоцкого Сильвестр Медведев.

Полемика „латинской" и „греческой" партий, ставшая открытой с 1670-х годов являлась доминантой русской духовной жизни конца XVII – начала XVIII вв. В этой идеологической дискуссии, длившейся не менее трех

[4] Самым ясным выражением западничества Симеона Полоцкого явилась его работа „Жезл правления" (1666).

десятилетий, по существу главным был вопрос о выборе путей развития русской школы, русского богословия и всей Русской Церкви после трагических событий, связанных с церковным расколом середины XVII в. Все участники дискуссии были согласны с тем, что русское невежество стало причиной церковной катастрофы, что России необходима школа. Вопрос заключался в том, какой должна быть эта школа? Должна ли была Русская Церковь, как считали православные „латинствующие", пойти принятом на Западе научным путем развития богословия, или, как настаивали „грекофилы", она должна была заботиться, прежде всего, о сохранении в богословии мистико-аскетической традиции Византии? Должна ли вера основываться на церковном предании, или она может опираться и на логику? Какой язык – греческий или латинский – полезнее русскому человеку?

Спор о времени пресуществления Святых Даров стал тем полем, на котором две партии, – „латинская" и „греческая", – начали меряться своими силами и демонстрировать свое влияние на власть. В этом споре и была определены перспективы русской схоластики на первую половину XVIII в. Начавшись в 1673 г. в Москве с публичной академической дискуссии между Епифанием Славинецким и Симеоном Полоцким, спор позднее охватил всю Русскую Церковь. Постепенно наряду с богословскими темами в борьбу были втянуты философские, церковно-исторические и политические проблемы. Для Православной Церкви вопрос о времени пресуществления Святых Даров не был новой проблемой. Уже в период Флорентийского собора (1438-1439) тема пресуществления была предметом острой дискуссии[5]. Уже тогда св. Марком Эфесским были сформулированы богословские принципы, которые в XVII в. были взяты на вооружение московскими „грекофилами". Используя терминологию св. Марка Эфесского, они обвиняли „латинствующих" в „хлебопоклонстве", полагая, что „латинствующие", как и все западные христиане причащаются не Телу Христову, а хлебу. „Грекофилы" считали, что „латинствующие" раскалывают Церковь, ставя ее перед необходимостью выбирать между византийским учением об участии всех Лиц Св. Троицы в Евхаристии и западным учением о Евхаристии, согласно которому Христос создает некоторую особую сущность евхаристического *Corpus Misticum*[6].

---

[5] См.: Св. Марк Эфесский. Слово о том, что не только произношением слов Спасителя освящаются божественные Дары, но последующими за сим молитвой и благословением священника, силою Святого Духа. // Архим. Амвросий (Погодин). Св. Марк Эфесский и Флорентийская уния. Jordanville. 1963. С. 295-301.

[6] Документы, обличающие „хлебопоклонников", по распоряжению патриарха Иоакима были собраны в книге „Остен". (См.: Остен. Памятники русской духовной письменности XVII века. Казань. 1865). Об обстоятельствах спора см.: Г. Миркович. О времени пресуществления Святых Даров. Спор, бывший в Москве во второй половине XVII века. Вильно. 1886.

В 1685 г., когда борьба „латинской" и „греческой" партий была в полном разгаре, в Москву из Константинополя прибыли два греческих монаха – братья Иоанникий (1633-1717) и Софроний (1652-1730) Лихуды. Решение направить Лихудов в Россию для укрепления позиций московских „грекофилов" принадлежало патриарху Иерусалимскому Досифею, который играл далеко не последнюю роль в борьбе с московскими „латинянами". Братья сразу же были втянуты в эту борьбу и стали лидерами „греческой" партии. С их прибытием московские „грекофилы" получили очевидные преимущества в противостоянии „латинствующим"[7]. В 1685 г. Лихуды открыли в Москве греческую школу. В 1687 г. по их проекту, а не по проекту их оппонента Симеона Полоцкого, в российской столице было открыто Эллино-греческое училище (будущая Славяно-греко-латинская академия) – – первое высшее учебное заведение России.

В чем была причина, хотя и временного, но все же успеха Лихудов? Что в позиции константинопольских ученых монахов было привлекательным для московских властей? Прежде всего то, что богословски Лихуды выросли в Венеции под влиянием Герасима Влаха (1605-1685), митрополита Филадельфийского (1679-1685), учениками которого они являлись на протяжении нескольких лет. Как богослов Герасим Влах сформировался в общем русле мистико-аскетических воззрений греческой патристики. Значительная часть его богословского творчества была связана с участием в издании творений преподобного Максима Исповедника[8]. Это издание стало основным источником аргументов лидеров „греческой" партии в их борьбе с московскими „латинствующими". Кроме того, в Москве Лихудам, правда, не без помощи патриарха Иерусалимского Досифея[9], на какое-то время удалось убедить Царский Двор, что „грекофильство" с его византийским аскетическим идеалом отнюдь не противоречит просветительским устремлениям власти, и что европеизация образования не обязательно влечет за собой его „острую" латинизацию. Наиболее убедительным доводом этой позиции являлась интеллектуальная биография Лихудов. Хотя братья и занимали непримиримую позицию по отношению к „латинствующим"

[7] Это преимущество выразилось в решениях Московского собора 1690 г., который осудил практически все киевское богословие как еретическое. Такое же решение принял Константинопольский собор 1691 г. Патриархи Московский Иоаким и Иерусалимский Досифей потребовали от иерархии Киевской митрополии формального согласия с анафемами Московского собора, и Киевская митрополия была вынуждена дать такое согласие.

[8] Речь идет об участии Герасима Влаха в издании, которое было предпринято доминиканцем Франсуа Комбефисом. См. письмо Комбефиса Влаху, 1657 г. в *Patrologiae cursus completus*. Series graeca. Ed. J.– P. Migne. T. 90, Paris 1865. 61-65.

[9] Патриарх Досифей приложил немало усилий для того, чтобы изолировать влияние украинских „латинствующих" в Москве. Он даже прекратил с ними общение.

украинцам, по своей интеллектуальной формации они принадлежали католической схоластике[10]. С 1661 г. по 1670 г. Лихуды учились в университете Падуи, который к XVII в. завоевал огромный авторитет у богословов православного Востока. Начиная с XVI в., все наиболее известные греческие богословы, – от Геннадия Схолариса до Евгения Булгариса, – являлись студентами Падуи. В разное время в Падуанском университете получили образование самый известный богослов Греции Мелетий Пигас, Филадельфийский митрополит Гавриил Северос, Константинопольский патриарх Кирилл Лукарис. Православных привлекало в Падуе то, что уже с конца XV в. здесь начали изучать Аристотеля по греческим текстам[11]. Выдающимся научным достижением Падуи явилось греко-латинское издание Аристотеля 1590 г. В течение нескольких веков это издание сохраняло свою значимость как для христианского Запада, так и для христианского Востока. Популярности Падуанского университета среди православных способствовал и тот факт, что здесь наряду с традиционным для Запада аристотелизмом был представлен близкий православным грекам платонизм. Уже с конца XV в. в Италии распространялись латинские переводы византийских неоплатоников, а сам неоплатонизм стал восприниматься как основа „эллинистического" богословия. Согласование аристотелизма с платонизмом являлось характерным признаком греческой богословской среды Падуи. Хотя в Падуе в середине XVII в. было представлено несколько философских традиций, основную роль все же играли две интерпретации Аристотеля – аверроизм и реформированный „второй" схоластикой томизм. Первая традиция, – аверроизм, – определяла лицо падуанской схоластики с середины XV до начала XVII века[12]. В западных университетах латинский аверроизм начал распространяться со второй половины XIII в. С середины XV в. он становится

---

[10] Существует даже несколько свидетельств того, что близость Лихудов к католицизму не ограничивалась только их интересом к схоластике. По утверждению ученика Лихудов Петра Артемьева, который в 1688 г. в Италии под давлением Иоанникия Лихуда приял католичество, Лихуды были гораздо ближе к католичеству, чем к православию. См. Е.Ф. Шмурло. Русские католики конца XVII века. „Записки Русского научного института в Белграде". Белград 1931. Вып. 3. с. 28.

[11] В Падуе в 1497 г. Niccolo Tomeo первым в Италии начал преподавать Аристотеля по греческим текстам. См.: The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Ed. C.B. Schmitt. Cambridge. 1988. p. 70.

[12] В Европе первые латинские переводы Аверроэса появились в XIII в. В Италии Laurentius Canozius был первым, кто в 1472 – 1475 гг. в Падуе начал издавать Аристотеля с комментариями Аверроэса. Хотя у латинского аверроизма было много противников в Церкви, тем не менее с 1472 по 1542 г. в Падуе вышло десять изданий Аристотеля в аверроистской интерпретации. См.: F. Edward Cranz. Editions of the Latin Aristotle accompanied by the commentaries of Averroes. // Philosophy and Humanism. Renaissance. Essay in Honor of P. O. Kristeller. Ed. E.P. Mahoney. Leiden. 1976. p. 117.

доминирующей философской интерпретацией Аристотеля в Падуе. Однако к тому времени, когда братья Лихуды поступили в Падуанский университет, лучшие времена аверроистского аристотелизма были уже позади. Его концептуальное единство было нарушено. По крайней мере, к этому времени все в европейском университетском мире стали признавать, что у Аверроэса есть недостатки. С начала XVII в. сердце падуанского аверроизма стало биться все слабее и слабее, с тем, чтобы окончательно остановиться после того, как европейскими университетами овладели идеи, рожденные в ходе Католической Реформации[13].

Как сейчас общепризнанно, Падуанский университет в середине XVII в. увидел конец одного из наиболее плодотворных периодов аристотелизма, длившегося более трех веков. Вторая традиция Падуи интерпретации Аристотеля может быть названа томизмом в самом широком смысле этого слова. Конечно, падуанские *Cursus Philosophicum*, основанные на латинских изданиях Аристотеля с комментариями св. Фомы Аквинского, находились в обороте до конца XVII в.. Однако назвать эти учебники томистскими в точном смысле этого слова было бы неправильно. В XVI в. единство томизма распалось, и мы можем говорить о его нескольких версиях, главная из которых после 1600 г. была представлена „второй" католической схоластикой иезуитов. Св. Игнатий рекомендовал своим последователям философию Аристотеля в интерпретации Аквинского. Но в XVII в. такой рекомендации уже не было легко следовать. Университетские учебники философии того времени не дают ясного представления о том, что же на самом деле представлял собой традиционный томизм.

Они предлагали различные версии томизма, часто разработанные с учетом поздней критики теории св. Фомы, самыми серьезными представителями которой были Каэтан (Cajetan, 1469-1534) и Суарес (Suárez, 1548-1617). Однако и эти критики не пытались создать новую философию, но разделяли общее стремление еще более приблизить ее к христианству. Так, в 1660-е годы в Падуанском университете студентам читали грамматику (латинскую и греческую), риторику (Цицерон), логику на основе Порфирия и аристотелевских Аналитик, философию (аристотелевская физика в комментариях св. Фомы и Аверроэса), метафизику (Аристотель в комментариях св. Фомы, Аверроэса и Суареса) и теологию. Наконец, значительным достижением Падуанского университета было то, что в этой школе впервые была выработана логика научного исследования[14].

---

[13] В интеллектуальном отношении Контр-Реформацию справедливо называют Католической Реформацией. Идейно она была не столько движением против Реформации, сколько внутренним развитием католической доктрины.

[14] See: John Herman Randall. The Development of Scientific Method in the School of Padova. – Journal of the History of Ideas. V. 1. # 2. 1940.

Обе эти схоластические традиции были представлены в курсах риторики, логики и физики, которые братья Лихуды читали в Славяно-греко-латинской академии в Москве с1687 по 1694 г. Курс риторики, который в Москве читал Софроний Лихуд, был составленим в 1681 г.[15] В основе курса находилась венецианская греческая Риторика Франческо Скуффи[16]. С чисто философской точки зрения самым значительным элементом этого курса была новая для русской культуры рационалистическая методология. Ее главный принцип – мир есть порядок, в любой своей точке проницаемый разумом. Риторика Софрония Лихуда оказала глубокое влияние на развитие русской схоластики[17]. Категориальный анализ действительности, который она пропагандировала, в XVIII в. стал основанием русского богословского и философского рационализма. Курс логики, который Софроний Лихуд прочитал в Московской академии в 1688 г., стал первым в России опытом систематического преподавания логики[18]. Основой курса стали конспекты лекций, сделанные Софронием в 1669 г. В нем отразился глубокий интерес Падуи к учению о методе, вместе с которым падуанская школа схоластики достигла пика своего развития. В контексте этого учения логика рассматривается в курсе не столько как наука, сколько как инструмент, с помощью которого можно обнаружить истину и отличить ее от лжи. Логика – это орудие, и она интересна не само по себе, а только с точки зрения того, какую пользу она может принести для науки. Первое, на что обращал внимание логический схоластический метод – это указание на особую, весьма высокую степень сложности изучаемых и реконструируемых объектов, систем человеческого мышления сложность системы его детерминаций, аналитической реконструкции и понимания. С этого в русской науке началось усвоение итогов европейской научной революции и переход к науке Нового времени. В 1689 г. Иоанникий Лихуд начал читать в академии курс Физики. Основой этого курса[19] стали также переработанные студенческие конспекты лекций, которые Иоанникий слушал в Падуе[20].

---

[15] В петербургских рукописных собраниях хранятся два списка Риторики Софрония Лихуда: в Отделе рукописей Библиотеки Российской Академии Наук (Рук. БАН. 16.15.20) и в Отделе рукописей и редкой книги Российской Национальной Библиотеки (Рук. РНБ. ОСРК. OXV.8).

[16] См. русский перевод этой Риторики: Златослов или открытие риторския науки, то есть искусства витийства, сочиненное греческим священником Филаретом Скуфою. Санкт-Петербург. 1779.

[17] В России широкую известность риторика Софрония Лихуда получила после 1698 г., когда монах Чудова монастыря Козьма Афоноиверский перевел ее с греческого на русский язык.

[18] Автограф Логики Софрония Лихуда см. Рукопись Государственной Библиотеки России (ГБР). Собрание Московской духовной академии. № 299, 300. Латинский перевод Логики см. Рук. РНБ. Собрание Санкт-Петербургской духовной академии. Б– II. № 3.

[19] Рук. ГБР. ИН. 2133. Фунд. 316.

[20] Интересно, что в XVI – XVII вв. в Италии термин „физика" использовался только

И хотя в предисловии к курсу автор заявляет о своем намерении во всем следовать Аристотелю, Физика Иоанникия лишь формально напоминает аристотелизм и по своему содержанию является эклектической. Она принадлежит гомогенной субтрадиции – аверроистскому аристотелизму, который, однако, ко времени учебы Лихудов в Падуе уже утратил теоретическое единство. В соответствии со схоластическим методом курс физики в московской академии представлял собой комментарий в идей Аристотеля. Но в отличие от Падуи московский курс не предполагал чтение трудов самого Аристотеля. В этом контексте аристотелевские и схоластические темы и концепции, которые рассматривались в курсе Иоанникия Лихуда, имели не столько теоретическую, сколько метатеоретическую функцию: в отсутствии аристотелевского текста они давали методы и способ формулировки проблем, а также критерии научности. В первой части курса рассматривается учение о естественных началах, т.е. учение о материи и форме. Во второй и третьей части разбираются концепция четырех причин и рассматриваются категории качества, количества, движения, места, времени. Последняя часть курса – „частная физика" – по содержанию более всего приближается к тому, чем физика стала после Ньютона. Но в отличие от этой „новой" физики, которая подходит к явлениям как к обозреваемым, „частная физика" рассматривала их как логические. Здесь свойства предметов являются результатом не сил и функциональных отношений, а самообъясняющихся сущностей.

Спор греческой и латинской партий не имел теоретического завершения. Он был остановлен вмешательством государственной власти, которая этим вмешательством определила перспективы русской схоластики. В 1701 г. после смерти патриарха Московского Адриана царь Петр I запретил выборы нового патриарха и лично назначил на должность местоблюстителя патриаршего престола и префекта Московской Славяно-греко-латинской академии воспитанника иезуитских школ Львова, Люблина, Познани и Вильно, одного из лидеров „латинской" партии митрополита Стефана Яворского. А местоблюститель патриаршего престола по существовавшей в то время традиции – это уже почти патриарх. Славяно-греко-латинская академия была перестроена на принципах латинской схоластики. Роль этой школы в русской жизни XVIII в. трудно переоценить. Через ее схоластические курсы прошло множество выдающихся личностей. Среди них – поэт К. Истомин, государственный деятель А. Кантемир, первый русский доктор медицины П. Постников, математик Л. Магницкий. Но в начале века московское духовенство попыталось оказать остановить триумфальное

в школах, которые были организованы католическими орденами. В университетах данный предмет назывался „философия".

шествие „латинствующих". Столичные пастыри обратились за поддержкой к Иерусалимскому патриарху Досифею, который в силу своего богословского авторитета был арбитром споров внутри Русской Церкви. Патриарх Досифей в своем послании к Петру уговаривал не назначать на высокие посты в церкви зловредных киевских „латынников", а только москвичей. Второе послание было адресовано самому Стефану, в котором Досифей критикует увлечение киевлян латинством и предупреждает его о возможных санкциях со стороны архиереев православного Востока. Досифей хорошо знал, что он имел в виду. Теоретическая зависимость Яворского от «второй» схоластики была проявлена в раннем его философском курсе, прочитанном в 1690-е годы в Киево-Могилянской академии. Существенными, с этой точки зрения, положениями курса были, во-первых, признание материи и формы в качестве равноценных оснований природных вещей; во-вторых, утверждение, что бытие вещей не сводимо ни к форме, ни к материи; в-третьих, разграничение разума и интеллекта как двух разных форм познания; в-четвертых, акцент на познании сущности и пренебрежение существованием как не имеющим значение. Однако обращения Иерусалимского патриарха не остановили русского царя. Одновременно с назначением Стефана Яворского на ключевой пост в Русской Церкви Петр I установил ограничения на публикации Лихудами своих полемических сочинений[21]. За несколько лет до этого Лихуды были отстранены от работы в Славяно-греко-латинской академии и высланы из Москвы. Открытая полемика с „латинской" партии стала невозможной.

Надежда на выход из кризиса появилась вместе с предложением митр. Новгородского Иова открыть в Новгороде греко-латинскую школу. Это предложение Лихуды приняли, и в 1706 г. школа начала работать. Инициатива митр. Иова свидетельствовала о том, что центр „греческой" партии переместился в Новгород. Стремление „греческой" партии консолидироваться против получившей поддержку Двора украинской латинской схоластики, несомненно, явилось одним из самых драматичных эпизодов русской духовной жизни начала XVIII в. Казалось, что „греческая" оппозиция снова территориально и организационно оформлена, что начинается новый этап борьбы с „латинствующими". Однако методы, которыми велась эта борьба, завуалированный характер ее целей не оставляют у нас сомнений в том, что грекофилы" вынуждены были определять свое отношение к московской „латинской" партии как тайную оппозицию. Переломным моментом противостояния двух направлений в русской схоластике,

[21] Речь идет о царском запрете публикации книги Лихудов „Показание и обличение ересей Лютера и Кальвина от учителей Иоанникия и Софрония". См. „Православное обозрение". 1872. № 5. С. 26.

засвидетельствовавшим окончательную утрату „грекофилами" своего влияния на общую духовную ситуацию, стала заочная полемика между братьями Лихудами и митр. Иовом – с одной стороны, и митр. Стефаном Яворским – с другой. В 1711 г. митр. Иов и Иоанникий Лихуд обратились к митр. Стефану и профессорам Московской академии с просьбой ответить на теоретические вопросы, которые касались духовных аспектов грехопадения, Крещения и видения Бога. Общей для этих вопросов была проблема соотношения тварного и нетварного в религиозной жизни, т.е. проблема, которая была принципиальной в споре с „хлебопоклонниками". На эти же вопросы в 1712 г. написал развернутый ответ Софроний Лихуд[22]. Свой вызов набиравшей силу московской латинской схоластике он сформировал на основе богословских и философских структур паламизма. Статичному интеллектуализму „латинствующих" Софроний Лихуд противопоставили паламитский философско-богословский синтез, центром которой является действие Бога как самоотдачи и превосхождения своей трансцендентности. Этот факт заслуживает особого внимания, т.к. в XVIII в. интерес к паламизму представлял, скорее, исключение в русском богословии, чем правило и совершенно отсутствовал в киевском богословии. Обращаясь к митр. Стефану, новгородцы, видимо, рассчитывали добиться от него богословского и философского покаяния за те убеждения, которые он приобрел в польских школах, но получили от него ответ, который стал программой развития русской схоластики на первую половину XVIII в., и который надолго скомпрометировал в Русской Церкви философские и богословские структуры византийского мистицизма[23]. Ключевыми элементами ответа Стефана Яворского было стремление нивелировать различие методологий философии, метафизики и богословия; представить метафизику частным случаем философии, а саму философию интерпретировать как науку, цели которой могут быть обозначены только богословием. Митр. Стефан не согласился с точкой зрения Лихудов, что в основе богословия находится особый дар – духовное видение. По Яворскому суть богословия – не созерцании, а в объяснении и понимании. Местоблюститель патриаршего престола не согласился также с автономностью метафизики. В его понимании часть

[22] Обстоятельства, содержание и характер этой полемики, начавшейся в 1711 г., почти три века оставались неизвестными и были открыты несколько лет назад. См. „Ответ" Софрония Лихуда. Подготовка текста, перевод и комментарий В.В. Аржанухина – „Историко-философский ежегодник – 93". Москва 1994

[23] Ответ Стефана Яворского. Рук. БАН. Собрание Алексея Петровича. № 10. Ответ митр. Стефана широко распространялся в списках. Один из них опубликован. См.: Стефан, м. Рязанский и Муромский. Ответ на некая истязания богословская. (Неизданные сочинения Стефана, митрополита Рязанского и Муромского). – Черниговские епархиальные известия. 1861. № 10.

метафизических проблем была отдана богословию, другая – философии. Развитие русской школы показало, насколько пророческим оказалось такое понимание статуса метафизических проблем. Метафизика менее всего прижилась в русских православных школах XVIII-XIX вв.. Сравнивая Ответы Стефана Яворского с Ответом Софрония Лихуда, мы можем признать, что теоретически реферат Яворского уступает работе Лихуда. В Ответе митр. Стефана нет глубины и того внимания к нюансам, которое очевидно у его оппонента. Казалось, что в этом заочном споре победа была на стороне Лихудов и митр. Иова. Однако этой победе „грекофилов" в теории ничто не соответствовало на практике. Наоборот, та богословская традиция, которую представляли Лихуды и митр. Иов, быстро увядала перед лицом нового богословия Московской академии. Исторически и культурно оправданная победа „латинствующих", хотя и была одержана при поддержке власти, тем не менее положила начало русской духовной школе. Таким образом она восполнила тот пробел в религиозной жизни, за который Русская Церковь в середине XVII в. заплатила расколом.

Исключительную роль в распространении «второй» схоластики в России сыграл утвержденный Петром I в 1721 г. *„Духовный Регламент"* – законодательный акт, в соответствии с которым в Русской церкви ликвидировалось патриаршество, и вместо него учреждался Святейший правительствующий Синод. Главной идеей подобного администрирования являлось ликвидация церковного самоуправления и полное подчинение всех религий на территории России государству. Создатель Духовного регламента, – епископ Феофан Прокопович (1681-1736), – использовал в качестве образца нового органа управления церковью немецкие протестантские обер-консистории. Философские и богословские взгляды самого Феофана сформировались в Киевской академии и в Риме в коллегиуме св. Афанасия. В Риме Феофан освоил латинскую схоластику, стал настоящим ученым. Иезуиты обратили внимание на способности Прокоповича. Они предлагали ему остаться в Ватикане и присоединиться к ордену. Но в 1702 г. Феофан вернулся в Киев. В 1707 г. он уже являлся префектом Киево-Могилянской академии. С 1718 г. Феофан Прокопович – епископ Псковский и Нарвский, а с 1725 г. – Обер-прокурор Синода. В богословской системе Прокоповича отчетливо проступают элементы томистской схоластики (Роберта Беллармина, в частности). Но ее доминантой являются принципы протестантских интерпретаций «второй» схоластики – богословские и философские порядки в трудах Феофана формально разведены. Он рассматривал Откровение, разум и моральные ценности как взаимозависимые явления. Как и богословие «второй» схоластики, система Прокоповича подчеркивает естественность знаний о Боге и критикует сверхрациональную методологию познания Бога. Труды Феофана Прокоповича определяли богословское развитие русского православия во

второй половине XVIII – начале XIX в.. Благодаря деятельности Феофана Прокоповича, в XVIII в. «вторая» схоластика стала основой философского и богословского формирования русского православного духовенства. Уже к середине века русские православные духовные семинарии, руководствуясь лозунгом «очевидность должна убеждать разум», могли уверенно отстаивать свои интерпретации Откровения и церковной доктрины.

Русская схоластика значительно изменила взаимосвязь между наукой и жизнью. Если было бы возможно философски определить результаты интенсивного интеллектуального развития в России в XVII-XVIII вв., искавшего свое обоснование в латинской схоластике, то таких результатов было бы два – конец философии и богословия как образа жизни и рождение русского рационализма. Быстрый расцвет схоластики в России поставил под вопрос традиционный онтологический статус философии и богословия. До середины XVII в. в сознании русского общества доминировало убеждение, что и философия, и богословие – это не теория, а **образ жизни**. К ним менее всего было приложимо определение науки. Философия и богословие, ориентированные на подвижников, избранников духа в такой форме были элитарны. Мировоззренческий переворот, совершенный стремительным подъемом русской схоластики, преодолел эти ограничения. В русских школах второй половины XVII – первой половины XVIII в. начли формироваться философия и богословие, понимаемые как теоретическая познавательная деятельность, совершаемая по строго определенным общезначимым и общедоступным правилам. В этот переломный для истории русской мысли период мистико-аскетическая традиция, идущая из глубины веков, оказалась в стороне. В XVII – XVIII вв. схоластика была в России единственным интеллектуальным движением, сущность которого составлял культ разума. Нарушение теоретической и дидактической целостности схоластики в России стало очевидным во второй половине XVIII в., когда из школьных программ ее стало вытеснять вольфианство.