

**ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ «НЕОБХОДИМОСТЬ»  
И «СЛУЧАЙНОСТЬ» В ДРЕВНЕРУССКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ  
О ПРИРОДЕ ЗЛА И НЕСОВЕРШЕНСТВА В МИРЕ**

*В статье исследуются философские категории «необходимость» и «случайность» в понимании древнерусской философии. Необходимость есть явление вещи или для вещи в всеобщей закономерности, явление отражает устойчивые, повторяющиеся, некие всеобщие закономерности. Древнерусское понимание включает все эти известные философские аспекты, но при этом смысл «случайных» и «необходимых» категорий устремляется во внутреннее состояние объекта, когда вскрывается его способ действия во вне самого объекта. Обнаруживается не сущность объекта, а закон, положение, из которого объект предстает в своем конкретном, но не субстанциальном виде. Категории «необходимость» и «случайность» связаны с действенным актом внутреннего состояния объекта, следовательно, связаны не с сущностью (субстанцией) объекта, а со смыслом существования, явления объекта.*

**ONTOLOGICAL CATEGORIES “NECESSITY” AND “FORTUITY”  
IN ANCIENT RUSSIAN NOTIONS ABOUT THE NATURE OF EVIL  
AND IMPERFECTION IN THE WORLD**

*The paper investigates the philosophical categories “necessity” and “fortuity” in understanding of ancient Russian philosophy. Necessity is the phenomenon of a thing or for a thing in general law; the phenomenon reflects steady, repeating, certain general laws. The ancient Russian understanding includes all these known philosophical aspects, but thus the sense of “casual” and “necessary” categories directs to inwardness of the object, when its way of action outside of the object itself is opened. Not the essence of the object, but the law and position, from which the object appears in its concrete, but not substantial kind, is found out. The categories of “necessity” and “fortuity” are connected with the effective act of inwardness of the object. Therefore, the categories are connected not with the essence (substance) of the object, but with the sense of existence, the phenomenon of the object.*

Говоря о категориях необходимости и случайности, древнерусская книжная, философско-богословская мысль пытается выяснить значение этих важнейших онтологических понятий не как стремление осмыслить внутреннее естество необходимого и случайного, в смысле какие они имеют внутренние основания, чем различаются они сами и их факторы. Философия Древней Руси рассматривала эти категории в философском контексте: каково есть универсальное бытие в общем значении? Что определяет феноменальное бытие? Является ли бытие необходимо основанным, подчиняется ли то, что в нем происходит, установленной организации и законоположенному порядку, или бытие определяет случайность, не входящая в порядок? Отвечая на эти вопросы, древнерусская философия исследует проблему бытия не в значении, что такое бытие в своем существе, но в значении, откуда и как происходит это данное бытие.

Другими словами, для древнерусской философии становление бытия имело больше смысла, чем само бытие. Бытие имело в древнерусских представлениях двоякое значение, с одной стороны — это абсолютные смыслы и очертания, с другой — материальное сущее. По древнерусским представлениям существует реально лишь то,

что неизменно и самотождественно и именно абсолютная константность получает название бытия или сущего (посмотреть в словаре). То есть подлинное бытие принимает на себя Абсолютные атрибуты, вернее оно и есть сам Абсолют. В силу именно своей неизменности и тождества самому себе абсолютное бытие не может быть постигнуто разумом с помощью понятий и, таким образом, стать предметом строгого научного знания, а становится предметом откровения. Что же касается окружающего бытия, где происходит непрерывное изменение, движение, все явления которого претерпевают видоизменения и никогда не остаются идентичными и одинаковыми себе, то он являет собой не бытие, а становление и в качестве такового становится предметом относительного научного знания, имеющего изменчивые и часто недостоверные черты. В этой связи древнерусская философия намеренно ограничивает использование философских понятий, необходимых для постижения и определения феноменального мира, но одновременно ограничивающих познание законоположенными рациональными рамками. Когда речь идет о представлении и описании ноуменального и феноменального миров, древнерусская философия намеренно избирает символы.

«Не бо да непшумь видима знамени о себе назданна бытии, одеати же се въ неизреченное и невидимое многымь художество» [18, с. 212].

Символ (συμβολον) в древнерусской философии выступает как священный многозначный знак, раскрывающий и обозначающий предмет. Символ выступает как событие, явление, представляющие скрытые и отвлеченные свойства и отношения среди обозначаемых предметов. Символ в Древней Руси связывал обо-

«при священных образех отгнавшиим и довольнымь преходити простотою ума и зрительные силы скоростию къ простой и неестественной и превыше седешой образ истине» [18, с. 212].

Символы не существуют независимо друг от друга, а образуют порядок, «строеніе», которого определяют глубинные, абсолютные закономерности. Символизм как мистическая множественная знаковая, заключенный в священных христианских текстах средневековой Руси, помогает нам выявить структуру или «строеніе» как некой инвариантной совокупности отношений, остающихся неизменными при любом формальном изменении. При таком подходе, понятие «строеніа» есть не просто устойчивая и неизменная схема, механически прилагаемая как лекало, «прокрустово ложе» к любой ситуации, а свод неизменных правил, поняв которые, можно проследить скрытые инвариантные смыслы, заложенные в те или иные тексты или вещественные знаки, выстраивающихся в симметричные системы. Характерные черты такого подхода заключаются в перенесении исследовательских акцентов с выяснения сущности составляющих элементов на отношения между изучаемыми частями. Определяются инвариантные свойства, несущие основной смысл системы. Мы должны представлять русские, средневековые, философские представления целостными и тождествен-

«Да не подумаем, что символы созданы ради них самих: ведь они выставляются для прикрития неизреченного и неведомого для многих знаний».

значаемые предметы как действия, происходящие от скрытых и неведомых абсолютных причин. Потому символ понимался как тайный знак невидимого и неведомого, переносимый на вещественные знаки из-за слабости и ограниченности любого, в том числе и научного, представлений.

«что касается священных символов, удалившим и способным благодаря простоте ума и свойству умозрительной силы восходить к простой сверхъестественной находящейся выше символов истине».

ными и определять степень, когда внешние и внутренние изменения в структуре не влияют на сохранение основных свойств. Такой подход позволяет за отношениями одних и тех же, свойственных любой системе, элементов обнаружить скрытые основополагающие структуры и закономерности.

Этот структурный «символизм» древнерусской натурфилософии необходимо учитывать, чтобы иметь четкое представление о природе зла и несовершенства в Древней Руси. Поэтому мы должны попытаться вначале раскрыть систему отсчета, данную для духовного и интеллектуального горизонта Руси. Мы должны понять строй онтологической степени бытийственных представлений русской древности. В нашем случае вероятно различная степень изучения и приближения к предмету данных представлений, если последние рассматривать сами по себе. Однако уже один этот вопрос о полном и адекватном понимании самого предмета представлений требует переосмысления вообще всех его возможных пониманий. Для исследования всей целостности философских представлений в средневековой Руси необходимо следовать методу индукции.

Вначале рассматривается первоначальная Абсолютная Причина, затем устанавливается связь низлежащих компонентов системы с абсолютным фактором их появления, и только после этого, в контексте такой системы необходимо исследование самих компонентов, составляющих философскую ткань древнерусской культуры. Или, как выражался древнерусский ученый: «преходити простотою ума и зрительные силы скоростию къ простой и неестественной и превыше седещой образ истине» («восходить к простой сверхъестественной находящейся выше символов истине»). (См. сноску 18).

Речь идет о философском толковании онтологических представлений христианской и языческой Руси, получения представлений о совокупности устойчивых связей объекта философского исследования. Наше представление должно соответствовать целостности и тождественности изучаемого явления, а не заниматься только эмпирическим отображением, что исключает противопоставление структуры и ее отдельных характеристик, когда характерные черты элементов, составляющих систему, абсолютизируются и обособляются от основной философской структуры.

Христианская традиция более изучена и более понятна за счет сохранившихся памятников философско-религиозной книжности. Что же касается языческого наследия, то здесь мы видим совершенно иную картину. От язычества сохранились лишь рудиментарные остатки, представленные в мифологизированной народной культуре, но эти рудименты необыкновенно живучи и благополучно продолжают существовать и в наше время. Ошибкой было бы думать, что выявить те или иные положения языческой онтологии не представляется возможным. Многие известные мифологемы и архетипы в Древней Руси не существовали независимо и имели прямые аналогии в других философско-мифологических концепциях. Поэтому древнерусские языче-

ские онтологические представления необходимо рассматривать через доминантные символы [19, с. 97–128] других культур, с которыми древнерусское язычество имеет прямые или косвенные параллели. Необходимо сравнить вариативный комплекс представлений более известной традиции с комплексом древнерусских взглядов. Исследуя бытийственную природу той или иной философско-религиозной системы, надо понять не только «спектры значений, переходящие друг в друга так же плавно, как цвета в радуге, и образующие замкнутый круг» [2, с. 78], но и четко представлять принципиальные онтологические расхождения этих порядков. Без сравнения противоположных бытийственных систем мы не сможем понять, что понималось под бытийственным несовершенством в допетровской Руси.

То, что представляется положительным в одной системе отсчета, оборачивается сугубо отрицательным в отношении глубокого уровня иного онтологического порядка. Положительное и отрицательное, необходимость и случайность предстают противоположностями, которые не соотносятся друг с другом в разных онтологических устройствах.

В бытийственной системе Древней Руси положительное не может квалифицироваться как отрицательное, а для отрицательного невозможно трансформироваться в положительное, что легко и обоснованно происходит в иных философско-религиозных традициях. Субстанциональное (атрибутивное) как постоянное и определяющее связано не с предметной двойственностью внутреннего и внешнего, а с Абсолютным Началом.

Акцидентальное, т. е. текучее и изменчивое состояние соединено только с предметно-объектным бытием, но акцидентальное, как случайное и переменное, не есть необходимость для бытийственного континуума. Случайное (акцидентальное), в Древней Руси понималось следующим образом:



разумеваемо есть, рекъше тело вы образе, нь образы в теле» («Ибо сущность есть основа, как материя для вещей, а случайное — нечто, в существе усматриваемое, как например, образ у тела»). (См. сноску 18). То есть «тело» (объект) является «сущностью» (правильнее было бы перевести «существованием». — *А. Ш.*). Объект пребывает, а его образ есть выражение объекта *ad extra* (во вне), наличие существования и проявления объекта определяет понимание соотносительных категорий «необходимости» и «случайности». В пользу толкования понятия «случай» в древнерусской философии как выражения свободной внутренней энергии объекта говорит многозначность понятия «случай» в древнерусском языке. Славянское слово «солучай», «солучание» имело не только значение «случайности», «случая», как обозначения способа различения, приходящего признака предмета. Понятие «солучание» помимо значений несущественности, неустойчивости обозначает «соединение», «солучение» в один образ, который предъявляет внутреннее состояние объекта в инобытие. «Что Бог случил, того человек не ралучаеть» [5, с. 267]. («То что Бог соединил, того человек не разлучит». Перевод. — *А. Ш.*) «Коеждо слово сих образно солучается» [13, Л. 4 об.]. Таким образом, «солучай» в древнерусской мысли обозначает то или иное явление свободного действия объекта, вернее раскрытие внутреннего состояния вещи. Раскрытие случайного как свободного объектного произволения, как соединения в одном объектном образе ноуменального и материального отрицает наличие в универсуме существования слепых, бессознательных сил, из-за взаимодействия которых и проявляются законы необходимости. Например, Платон считал, что «[Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо постоявший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо» [12, с. 436]. Космос у

Платона представлял собой закрытую самоорганизующуюся систему с обратной связью. Эта онтологическая система живет по своим внутренним и неизменным законам, раз и навсегда установленным в начале творения. То есть все, что происходит, имеет детерминированный необходимый и одновременно случайный характер. Когда необходимость выражает неумолимый и непреодолимый сущностный закон, при котором в объекте имеется только одна возможность, превращающаяся в действительность. Случайность же выступает как отражение внешних, несущественных, неустойчивых единичных связей действительности, перекрещивания независимых причинных процессов, при взаимодействии которых возникает несколько возможностей, могущих превратиться в действительность, но реализуется только одна из них. Другими словами, на объект влияют внешние силы, от которых объект полностью зависим, и которые его полностью определяют. Эти силы неизвестны объекту, они выступают для него как темные и бессознательные множества. Всем управляет фатум, вселенский рок, судьба, которую невозможно изменить.

В случае древнерусского понимания, соотносительные философские категории «необходимость» и «случайность», не детерминированы на уровне бытия, они соотносятся, как мы отмечали выше, с внутренним проявлением конкретного объекта и связи этой локальной проявленности и выраженности с всеобщим бытием. Такие соотношения категорий разрывают природную детерминацию и превосходят ее универсальные силы. На первое место ставятся уже не природные силы, воздействующие и определяющие объект, а само внутреннее состояние объекта, его необходимая степень выраженности во вне, которую он определяет сам. Природа в смысле «естества» или глубинных энергийных основ, законополагает объект на движение во вне (глубинной сущности) «... естество же пошьстье просто соуштиих» («...природой же — движение просто сущих»). В самом

объектном бытии заложены основы движения, раскрытия и проявления в веществе ноуменальных основ бытия.

Здесь сразу надо оговориться, что свобода и самостоятельность, а следовательно, основа движения, дана не всему бытию, и имеет строгий иерархический характер. Все бытие, по онтологической схеме св. Максима, и использованное древнерусским ученым

«Пятеро же оразно есть се или бо разумно есть, или растушее, или бездушное. Разумна же якоже се о аггелех, от самех тех разум друг к другу соближающется, словесно же якоже се о человецех измен и словеса невидимая душная пошьстя к дальним обличая. Чувствьно же еже вы бесловесных румевется, к кромаштии бо и растяштии силе и чувствьную имать. Растушее же еже в садах, движиять бося и та по кромаштии и раждающтиса силе. Бездушно же акы о каменех, понемуже и и движиять по качьству и по коде, по качьствоу же убоя якоже гретиса и устыдати, а по месту же имьже от места на место и намолетяшнее преложение» [8, с. 141–143].

В древнерусском осмыслении, более высокое и совершенно устроенное бытие, куда относится ноуменальная, духовная (ангельская) сфера и «словесная» область — человек, определяют все низлежащее бытие, находящееся в области родовой или видовой принадлежности. Человек и ноуменальная (ангельская) сфера устанавливают внутреннее действие всего бытия. Эти два высших вида бытия (человек и ноумены) раскрывают «естественные», природные основы, заложенные в низлежащих видах. Разум, дух, слово обусловливают все остальное бытие. Таким образом, бытие, сущее, выступает как единая сфера, с различными онтологическими степенями. Между бытийственными уровнями универсума не существует никакого сущностного противоречия, дух и вещество, ноуменальное и феноменальное пространство пребывают в гармоничном единстве.

разделяется на пять видов: чисто ноуменальное — свойственное ангелам как чистым духам, ноуменальное — неразрывно связанное с веществом, «словесно» (словесно), присущее человеку, чувственное — характерное животному миру, растительное — находящееся у растений и, наконец, бездушное — свойственное, грубой, материальной природе, конечного основания бытия.

«Оно бывает пяти видов: умственное, словесное, чувственное, растительное и бездушное. Умственное — это как у ангелов, сообщающихся друг с другом своими мыслями; словесное — как у людей, посредством названий и высказываний обнаруживающих обращенные вовне невидимые движения души. Чувственное же — у бессловесных, ибо наряду со способностью питаться, расти и рожать они обладают способностью чувствовать. Растительное же — у растений, ибо и они движутся в соответствии со способностью к питанию, росту и рождению. Бездушное же — как у камней, поскольку и те движутся относительно качества и места: относительно качества — нагреваясь и охлаждаясь, а относительно места — будучи извне перемещаемы с места на место» [9, с. 141–143].

Настоящее бытийственное непостоянство сущностно не затрагивает не только недоступную сферу Абсолютного, но и ноуменальную (духовную и интеллектуальную) область самого бытия. Для материального бытия ноуменальная зона представляет собой неизменное, в определенной степени, субстанциальное начало. Переменчивость материи возмещается духовной сферой, их взаимосвязь раскрывается по тому же принципу, что и связи субстанциального (атрибутивного) и акцидентального (модуса), внутреннего и внешнего, сущности и явления. Но сам Абсолют субстанциально не взаимодействует с бытием, т. е. сущностно Абсолют с материальным миром не связан. Абсолют выступает как Творец, Демиург «Господь сил имя того (Сирах 1)» (Книга Сирах, Гл. 1)\* — «Господь сил имя Его». (Перевод. — А. Ш.). «Силы» — это проявление абсолютных атрибутов во вне Абсолютной Сущности.

«Рече богослов <Григорий Богослов>, яко Божество есть непостижимо и неискусно инеже показывает, яко непостижимо по естеству. Постижимо же по смотрениях и по тварех» [1. Л. 19].

Абсолютные «силы» — это наделение бытия субстанциальными признаками, но это наделение не означает сущностное «приближение» к Абсолюту. Бытие не предоставлено собственной «самостной» законоположенности, так как внутри бытия действуют абсолютные силы. Отсюда сущее не ограничено собственными бытийственными границами детерминированной сущностной необходимости.

В древнерусском понимании нахождение бытия есть сопряжение целокупного бытия с производными «силами», исходящими от Абсолюта, с их предельным (абсолютным) основанием. Абсолютные Силы понимались как естественная способность, свойство, мощь, могущество, значение, множество «Вложиша же в твари елико же велеаше состоятисе лет силу доволноу» [14, Л. 7 об.]. («Вложил в тварь <Творец. — А. III.> на все разрешенное время <существования твари. — А. III.> достаточную силу») [15, Л. 7 об.]. Бытие «вещи» не зависит от онтологического места в иерархии абсолютной эманации. Сущность бытия не состоит из множества онтологических порядков. Сущность устанавливает наличие в «вещи» соединительных поводов абсолютных производных «Над ними же есть и на них же иматъ силу (Григорий Назианзин). Господи Боже сил» [16, Л. 38]. («Над ними <вещами. — А. III.> и на них же имеет силу (<как говорил — А. III.> Григорий Назианзин) Бог Господь сил») [17, Л. 38]. Над «вещами» Абсолют имеет силу и власть, но не сущностно сопрягается с ними. Отсюда «производность» бытия. Чем более «вещь» сохраняет в себе эту производность, тем более она сопрягается с Абсолютом. То есть «вещественность» обуславливает не наличная «природная» необходимость, а высшая бытийственная свобода.

«Говорит Богослов <Григорий Богослов> непостижимо и неискусно, иначе показывает, что непостижимо по естеству, а постижимо же по видимому и созданному» [2. Л. 19].

Древнерусские мыслители, следуя в русле известной им византийской философско-богословской традиции, не принимали такое проявление Абсолюта, когда Он обнаруживает себя через многоуровневую вереницу эманаций (неоплатонизм), где всякий раз тому или иному «предмету» указывается его онтологический статус. Случайность происходит из изменчивого и текущего существования материи, и выступает как необходимость объективной реальности.

В древнерусской натурфилософии изменчивость и прекращение бытия «вещи» есть неполнота ее существования, ложная направленность бытия, губительный виртуальный симулякр всякого существования. Случайность бытия не есть слепой переход Абсолюта из Самого Себя в «иное», как считал Гегель: «Совершающийся вслепую переход необходимости (в случайность), пишет Гегель, это скорее собственное разворачивание абсолютного, его внутреннее движение, так что абсолютное, становясь внешним, скорее обнаруживает само себя» [4, с. 202].

По средневековым русским философским взглядам, само бытие не является как «видимый Абсолют» и в то же время, бытие не абсолютный вид ограничения пространственно-временной формы некоей сверхсущностной необходимостью, развернутой в пространственно-временных рамках. Сущность бытия в соответствие с древнерусскими представлениями есть связь «religare» заложенных в бытие абсолютных проявлений, но не абсолютных сущностей. Абсолют не является собственным внутренним разворачиванием *ad extra*. Абсолют — это проявление «начал», оснований, а не Собственной Сущности. И абсолютные «начала» не могут быть как случайными, так и необходимыми для бытия.



Они лишь раскрывают бытие из небытия: «Началобытьною тьму светом раздрусив» [10, Л. 45 об.]. («Тьму бывшую прежде бытия светом разрушил <Господь. — А. Ш.>» [11, Л. 45 об.].

Случайность, как отражение несущественных и неустойчивых связей, есть удел несовершенства и неполноты, когда сама случайность становится необходимостью и придает эту необходимость бытию. Случайность становится необходимостью изменчивости, делается внутренней основой вещи, которая, переходя во внешнее проявление, сохраняет черты этой дурной необходимости и высвечивается как текучая и вечно меняющаяся случайность. Подобное понимание случайности «солучай» относилось древнерусской философией «к вонешним философам» («внешним философам». — А. Ш.), т. е. к воззрениям античных философов.

В древнерусском понимании бытийственных форм действительности мы видим, что философское постижение бытия находится на стыке двух типов философских возможностей. Первая возможность, когда бытие определяется как некое продолжение субстанциального существования Абсолюта, как «видимого бытия», наделяющее бытие абсолютными атрибутами, что и создает для самого бытия как абсолюта природную детерминированность и онтологическую замкнутость. Вторая возможность сопрягается с абсолютными основаниями, которые не являются случайными, а следовательно, конечными, в силу своей абсолютности, но и не являются необходимыми для бытия в силу своей сущностной противоположности бытию.

Чем дальше отходит бытие от внутренней связи себя как абсолютного образца, тем более бытие теряет свою первобытную устойчивость и превращается в вечную и неопределенную текучесть и изменчивость. В древнерусских философских представлениях бытие — это не истечение и продолжение абсолютной сущности, а явление самого себя во всем онтологическом мно-

жестве. Древнерусская философия подчеркивает уникальность, единичность и феноменальность бытия именно как данного явления, а не как явления с внутренней изменчивостью и конечностью, определяющей всякое существование. В первоначальном замысле бытия не было противопоставления сущности и проявления, гармоничной действительности предметно-объектного мира.

В древнерусской философии первооснова бытия не предстает в виде хаотической, недетерминированной материи. Абсолютные начала не противопоставляются вызванному ими реальному бытию. Бытие не абсолют, не часть абсолюта, но и не противоположность Абсолюту. Их взаимное притяжение порождается самим фактом наличия бытия, которое не является нейтральной формой, наполняемой абсолютным содержанием. Абсолют будучи Сущностью Высшего Порядка или небытием для всего, что вне Его, не переходит в иное. Он создает иное. И в понятийном отличии определений «перехода» от «создания» заложен основной смысл бытийственных представлений Древней Руси.

Языческая онтологическая традиция или как ее называли на Руси «еллинския воззрения» («эллинские взгляды». — *Перевод А. Ш.*), определяла появление мира как «переход» Абсолюта из состояния небытия в состояние бытия. То есть происходит процесс некоторого ограничения Абсолюта или его части видимой формой бытия. Первый шаг явления Абсолюта есть появление неопределенного хаоса вначале в виде неопределенного хаоса, из которого появляются определенные формы.

Древнерусская философия, следуя библейскому повествованию, устанавливает появление бытия не как «переход», а как «создание». В первом, «еллинском», случае Абсолют переходит в свою противоположность из «небытия» в «бытие». Бытие есть отрицание прежнего «небытийственного» состояния Абсолюта. Абсолют или Абсолюты, породив ограниченный универсум, Сам

или Сами обретают дискретность и, следовательно, становятся относительными. В такой онтологической схеме реально существует только разум, смысл, духовное начало, все остальное приобретает относительное и изменчивое значение. В действительности «быть» возможно в виде «Мысли» или «Разума». Вещественная реальность в отличие от смыслового содержания выражается материальной темнотой, раздробленностью и отсутствием всякого смысла. Видимая действительность, существующая в границах и определенных пределах, полностью иррациональна. Смысл никоим образом не связан с «вещественностью», которая отягощает сам смысл собственной материальной бытийственной темнотой. Физическое пространство выражается с разной степенью смысловой выраженности, зависящей от степени осмысленности. Чем ближе к Разуму, тем эта осмысленность сильнее и физическая реальность в большей степени подвергается смысловой освещенности. Чем дальше от источника Разума, тем более реальность постепенно погружается в полную неразличимость, теряя всякие очертания в полной вещественной пустоте, переходящей в полное небытие.

Смысл есть абсолютное Единое, имеющее абсолютную устойчивость и определенность и он есть единственно сущий. Физический универсум является как абсолютизация относительности, и потому выступая абсолютной противоположностью Смысла, он и есть несущее. Потому физическое пространство является началом не-

«яко убо от Бога и вещь восека бытие иматъ, ни едино премудрое супротив рещи иматъ слово. Носит же и сама в себе указание еже от Бога и вещь восека бытие иматъ, тни едино премудрое супротив рещи иматъ слово. Носит же и сама в себе указание еже от Бога и приведеса и украсися. Восеко убо еже от вещи удобрение. Тонко неко и сено уподобление и подражание раумных иматъ яко(ж) бо прикладна раумнаа в по(д)атне. Яко(ж) мощно иже от Бога промыслительный прошествии и вот. Суша оживле-

устойчивости, неопределенности и всякого изменения. Смысл как сущее порождает несущее, выступающее как некоторое специфическое онтологическое выделение сущего. Вызывая несущее, Разум остается абсолютно единым, в нем не происходят изменения. Происходит потенциальное раскрытие Единого в натуральный арифметический ряд бытийственной множественности. Единица, содержащая в себе все цифровое множество, остается сама в себе Единицей. Раскрытие Единого потому есть эманация, т. е. бытийственное истечение, заключающееся в онтологическом истончении первоначальной полноты, в сторону неживой материи, как последнего несущего как прекращения всякого движения и полной вещественной косности. Именно в этом смысле Разум является единством сущего и несущего. Тем самым появляется бытие, включающее в себя все общее множество и индивидуальное разнообразие вещественного мира.

Во втором случае процесс «создания» предполагает утверждение бытия как собственной вещественной уникальности и разнообразия предметов, единичности и множественности. Сам ход появления предметно-объектного континуума предполагает форму движения универсума. Бытие уже не детерминировано абсолютным началом, находящимся внутри бытия. Универсум существует в единой системе, но проявляется как вещественная множественность, где каждая «вещь» существует со своим логосом или «словомы», т. е. со своим, свойственным «вещи» началом.

«Умное благолепие — то, что говорится о Боге, чего умеренные и тонкие образы мы находим во всем сущем, как простое существование, жизнь, ощущения и тому подобное. Что всякая вещь получила существование от Бога — этому не противоречит никакое премудрое слово. Ведь вещь носит в самой себе указание, что она устроена и упорядочена Богом. И во всяком вещественном порядке есть некое тонкое и неясное уподобление и подражание умному (миру), ибо как умные (сущности) способны к

няются от иже (паче) всекого живота Бога и силы имоу(т) вы благодетельство, содеиствительные и движене неко премирное. Сице и вещнаа вокупе же и от части. Промысл Божии искренне себе приемати прикладне имуть и оживляются и живот бытии могоу(т). Якоже да изведет земля душу живоу» [6, с. 234–235].

Исходя из сказанного, «вещь» — не арифметическая часть субстанциональной множественности, некоей начальной Единицы, а «сама по себе сущее». То есть каждая вещь есть сущее и уникальное «начало», наделенное свободой существования, находящаяся вне субстанциальной детерминации Абсолюта. Но каждая вещь связана с духовным, ноуменальным началом, в виде «надмирных» сил. Множественность мира не есть результат онтологических противоречий между сверхсущностным небытием и сущностным бытием. Вещь начинает «быть», когда становится сущим, является тем или иным предметом или субъектом. Множественность предполагает, что вещь есть нечто, что отличает саму вещь от другого «инобытия». Существование самой множественности предполагает различимость одного замкнутого самого в себе вещественного «бытия» от другого сомкнутого в собственных границах сущего. В результате онтологическая неразличимость перестает существовать. Из небытийственной и внесущественной «слитности» возникает очертание вещи в определенных границах и формах.

В свете изложенного выше мы можем с уверенностью сказать, что древнерусское представление о категориях «необходимости» и «случайности» существенным образом отличалось от античных философских взглядов по этому вопросу. Эллинские философы подчиняли мир слепой необходимости и законоположенности, где случайность играет роль субъективного мнения, некоего личностного незнания субъектом всей множественности действий бытия.

восприятию, насколько возможно, промыслительных действий от Бога, который больше всякой жизни, и имеют силы совершать благодеяния и совершают некое надмирное движение, так и все вещественные (сущности) в совокупности и по частям способны воспринимать промысел Божий лучшим для себя способом и наполняться жизнью, как сказано: «Да произведет земля душу живую» [7, с. 234–235].

Бытие имеет детерминированную необходимость, из которой вытекают известные и неизвестные для субъекта следствия. Необходимость — это то, что не может состояться иначе.

С древнерусской точки зрения необходимо только то, что существует, то, что явлено в рамках бытия имеет в этом свою законоположенную необходимость. Случайность выступает здесь как некое бытийственное приращение к необходимости, т. е. следствие, происходящее из причины. Отсюда необходимость не противопоставляется случайности как противоположные категории. Древнерусская философия разделяла необходимость идеальную со своими «солученіями» и необходимость природную, состоящую из «случайностей». Идеальная необходимость подразумевала гармоничное существование бытия, когда из необходимости существования самого бытия вытекали такие же созвучные следствия («сылучаи») как идеальные проявления всей множественности феноменального бытия. Необходимо только то, что правильно, истинно, соответствует абсолютному замыслу о бытии. И «необходимость» бытия заключена в созвучном существовании бытия по отношению к Абсолютному Логосу. «Необходимость» есть существование данного бытия, в его пределах и границах. Древнерусская философия рассматривала саму необходимость бытия, а также то, что является следствием этой необходимости и определяется как «случай», т. е. сочетание с основами необходимости пребывания бытия и выявление этих основ от одного

бытийственного феномена иному феномену. Сочетание души и тела есть необходимость, а «солучение» именно этого тела с душой есть случайность в древнерусском понимании.

Под природной необходимостью древнерусская философия понимала действие необходимых законов и проявление случайности в несовершенном природном мире. Что здесь имеется ввиду? После искажения духовной составляющей бытия, связанной с искривлением духовного пространства бытийственных вещей, феноменальный мир получает детерминированное существование. Он находится под влиянием противоположных ноуменальных и материальных сил, выступающих с особой и только ей (силе) присущей необходимостью и вытекающей из этой необходимости случайности, как соединения ноуменальной энергии с чувственным элементом. Во всем бытии возникают сущностные диспропорции. Бытие уже не свободно от собственной необходимости и законоположенности, оно заключено в сущностную «клетку». Универсальный космос уже не абсолютный образ, логос, а равнодушный закон, устанавливающий безжалостные правила для всего сущего. Смысл этих законов в неизбежности, неотвратимости и всеобщности. Явленный мир представляет собой механическое, жестко детерминированное и структурированное бытие. Единственные факторы, противостоящие этому неумолимому закону всего сущего, есть Абсолютная Воля и свободная воля человека, определяющие ход и направление мировой жизни и истории. Абсолютная воля ничем из сущего не стеснена. Абсолют не подчинен необходимости, и невозможно сказать, что Его воля служит необходимости, так как Он есть Демиург любой существующей необходимости. Сам Абсолют не только стоит вне всякой необходимости, но есть ее Правитель и Созда-

тель. Будучи всемогущим, Абсолют ничего не делает ни в силу природной необходимости, ни в силу санкции закона, но для него все возможно, даже необходимое.

Человеческая воля ограничена самостью ее существования, но выбор действия находится во власти человека. Человек как разумное и свободное существо может сообщать своим действиям тот или иной характер. Древнерусская философия расценивала человека как акосмическое существо, могущее через свои действия не подчиняться детерминированному положению космоса. Из всего бытия только человек имеет возможность вырваться из тиранических оков земной необходимости. Человек не часть вселенной, хотя и родственен ей по плоти, по бытийственной принадлежности, в то время как его душа есть высшая часть бытия — подобие и образ Абсолюта. Отсюда, человеческое бытие имеет двойственное состояние. Это естественное, природное состояние и состояние соединения с энергиями Логоса, утерянное при искажении бытийственного созвучия.

Древнерусская философия всегда подчеркивала, что в основе человеческого бытия лежало чувство подавленности и угнетенности человека в физическом космосе, который часто становится «смертельным жилищем». Находясь в полной зависимости от природы, человек был унижен как существо бытийственно ничтожное. Но у человека есть возможность изменить заданную необходимость. Воплощение Логоса вырвало человека из-под гнета небес, освободило от власти космических сил, от духов и демонов природы и подчинило его непосредственно Абсолюту. Человек вновь, после долгого бытийственного плена, встречается с Абсолютным Логосом. Человек опять стал соединяющей связью между небом и землей чем и нарушена древняя бытийственная абсолютность универсальной необходимости.

## ПРИМЕЧАНИЯ

\* Ссылки на священное писание даются по переизданию Острожской Библии. — М., 1914. Издание старообрядческой книгопечатни. Книга Исуca Сираха не входит в синодальный канон.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Альфа и Омега. Анонимное старообрядческое издание XVIII в. Слово и толкование Григория Богослова. Л. 19.
2. То же. Перевод А. П. Щеглова.
3. *Березкин Ю. Е.* Проблемы изучения индейской мифологии // Население Нового Света: проблемы формирования и социокультурного развития. — М., 1998. — С. 78.
4. *Гегель.* Наука логики: В 3 т. — М., 1970—1972. — Т. 2. — С. 202.
5. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. — М., 1994. — Т. 4. — С. 267.
6. Древнерусские ареопагитики. — М., 2002. — С. 234—235. (Л. 14а—14б).
7. То же. Перевод А. А. Смирновой.
8. Изборник 1073 // Библиотека Литературы Древней Руси. — СПб., 2000. — Т. 2. — С. 141—143.
9. То же. Перевод Г. М. Прохоров.
10. Ирмосы. Рукопись XV в. Частное собрание. Л. 45 об.
11. То же. Перевод А. П. Щеглова.
12. *Платон.* Собрание сочинений. Тимей. Соч.: В 4 т. — М., 1990—1994. — Т. 3. — С. 436.
13. Псалтырь Толковая. Рукопись XV века. Частное собрание. Л. 4 об.
14. Рукописный сборник XVI века, частное собрание. Л. 7 об.
15. То же. Перевод А. П. Щеглова.
16. Слово первое Григория Назианзина. Рукописный сборник XVI века, частное собрание Л. 38.
17. То же. Перевод А. П. Щеглова.
18. Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. — М., 2000. — С. 212.
19. *Юнг К. Г.* Архетип и символ. — М., 1991. — С. 97—128.