

А. П. Щеглов

## ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ДРЕВНЕРУССКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРИРОДЕ ЗЛА

*В статье исследуется одна из самых сложных проблем в истории философии и богословия — проблема возникновения и существования зла. Автор показывает на примере большого количества источников, как в Древней Руси решалась проблема бытия зла в мире. Статья будет интересна для богословов, историков и философов и для всех, кто интересуется историей Древней Руси.*

A. Scheglov

## PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE OLD RUSSIAN NOTIONS ABOUT THE NATURE OF EVIL

*The article investigates one of the most complex problems in the history of philosophy and theology — the problem of origin and existence of evil. The author shows the way of this problem's solution in Old Russia by the example of numerous sources. The article will be of interest for theologians, philosophers, historians and anyone interested in the history of the Old Russian culture.*

В наше время, когда Россия избавляется от многого, подчас трагического, мифотворческого наследия, поэтому философская проблематика Древней Руси должна стать предметом академической философии, но философские представления требуют иной рационально-понятийной аргументации, иного мыслительного горизонта, чем религиозные и церковные истины. Древнерусская философия должна обрести форму строгого философского рассуждения, приобщиться к многовековой философской традиции. Необходимо дать древнерусской философии цельную и продуманную систему рационального знания, а не просто религиозную мифологию.

### Единый принцип двойственности бытия

В данном исследовании представлена попытка изложить с помощью современного философского понятийного аппарата одну из самых сложных философских проблем — наличие зла в мире. Мы попытаемся показать, как понимала сущностные корни универсального несовершенства древнерусская культура.

Объяснение причин наличия зла в мире были одной из основополагающих духовных и интеллектуальных констант в Древней Руси. Философские представления о

природе зла в Древней Руси были во многом оригинальны, но в то же время попытка философской идентификации мирового бытийственного изъяна выводила допетровскую Русь на один уровень с общечеловеческими надеждами, существовавшими во все исторические эпохи о земной справедливости и обретении подлинного смысла жизни.

Философское изложение существования зла в мире обычно связывают с сочинением Лейбница «Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и начале зла»<sup>1</sup>. С тех пор сам термин «теодицея», или оправдание действий Абсолютного Творца в мире, стал обозначать «философское примирение» зла в бытии с благодатью, премудростью, всемогуществом и правосудием всеобщего универсального Начала.

Наличие зла и несовершенства древнерусская философия рассматривала как очевидную принадлежность всего существующего. На присутствие зла в мире указывает иерархическое разнообразие степеней совершенства<sup>2</sup>. Обстоятельство изъяна бытия положительно или отрицательно коренится в причине, создавшей сущее. Основание появления зла видится древнерусским мыслителям в трансцендентном основании, произведшим мир<sup>3</sup> из небытия.

Фактор существования зла древнерусская философия рассматривает в общефилософском аспекте. Если принять, что некий Абсолют положительно создал зло, то в таком случае, он выступает как определенный всеобщий разум, действующий по своим законам, для которого установления созданного или явленного бытия не представляют ни необходимости, ни значения. Тогда, если говорить богословским языком, «Бог не благ».

Если признать первопричину мира, действующую с необходимостью и, следовательно, нравственно безразличной силой, то тогда Абсолют есть неразумная, слепая воля, индифферентная ко всему, кроме своей неведомой и слепой власти. Если Абсолют существо, не имеющее всеобщей силы, чтобы воспрепятствовать появлению зла, то тогда он зависим от внешних причин и не самостоятелен, как не самостоятельно произведенное им явленное бытие. Другими словами, Абсолют не имеет абсолютной силы или, возвращаясь к теологическим понятиям, «Бог не всемогущ». Исходя из второго положения, можно сказать: репрезентация универсального в бытии не имеет абсолютного значения. Абсолютное представительство предполагает двойственный состав Демиурга, заключающего в себе разум и темную неразумную силу. В таком случае все идеальное относится за счет разума, а все несовершенство выпадает на долю неразумия первопричины мира.

Негативно оценивая оба варианта присутствия зла в бытии, древнерусская философия обращается к проблеме первоначальной духовной и материальной гармонии мира и последующего искажения бытийственного созвучия.

Понятие «Зло» древнерусская философия разделяет на три вида: зло метафизическое — несовершенство ноуменального и пространственно-временного континуума, зло физическое — изменение вещественных субстанций, приводящих к страданию, зло, существующее в нравственной сфере, — грех, выступающий как сознательное или бессознательное противление абсолютной воли.

В нашем кратком исследовании, мы коснемся трансцендентного вида зла. С точки зрения древнерусской философии в самом существовании зла нет неизбежности и предопределенности. Несовершенство бытия не выводится из ограниченности бытия. Само наличие сущего не является бытийственным изъяном всего универсального мироустройства.

Представления о зле в древнерусской философией связаны с темой существования, бытия, наличия, раскрытия существования «иного», возникшего из небытия. Бытие в древнерусских представлениях понималось не только как «чистое бытие»<sup>4</sup>, как некая чистая абстракция. Бытие осмысливалось как гармоничная совокупность ноуменального и феноменального «сущьное... ово есть плътьно, ово же бесплътьно, и плътьнаго же ово есть съдушъно, ово же бездушъно» («Из сущего... одно телесно, а другое бестелесно, из телесного же одно одушевленно, другое неодушевленно»)<sup>5</sup>. (Перевод Г. М. Прохорова). В отличие от философии нового времени, древнерусская мысль, следуя за античной, имеет сугубо онтологическую проблематику. Постулат Парменида о том, что «мыслить и быть — одно и то же»<sup>6</sup> был основополагающим принципом античной философии. Философия допетровской Руси также связывала в нерасторжимое единство родство между духом и бытием. Мир рассматривался во всей сущностной полноте разумного и материального начала. «Пятеро же образно есть се, или бо разутьно есть, или словесьно, или чувствьно, или растуштее, или бездушньное. Разутьна же — якоже се о ангелах, от самех тех разум друг к другу съближяюштесе, словесьно же — якоже се о человецех имени и словесы невидимая душьяная пошьстья к дальним обличая. Чувствьно же — еже в садах, движат бо ся и та по кромьяшти и растяшти и раждаюштиися силе. Бездушньно же — акы о каменех, по нему же и ти движат бос я и та по качеству и по кьде, по качеству же убо — якоже гретися и устыдати, а по месту же —

имже от места на место инамолеташтее предложение». («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 чувствовать. Растительное же — у растений, ибо и они движутся в соответствии со способностью к питанию, посту 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»)<sup>7</sup>. (Перевод Г. М. Прохорова).

Сущее в Древней Руси представлялось как единая, целостная структура, состоящая из разумных и материальных «родов», существующих в неразделенном единстве. Все эти «роды» связаны подлинным бытием Абсолютного Логоса (Бога Слова). Действительное бытие не выступает как абсолютно отрицательное ни с чем не соединенное Ничто. Само «чистое бытие», выступающее как мысль, не может быть только отрешенной абстракцией, оно предполагает наличие материальной основы. Антитезой такого восприятия бытия служит мысль Гегеля, считавшего бытие чем-то сущностно неполноценным: «Для мысли не может быть ничего более малозначащего по своему содержанию, чем бытие»<sup>8</sup>.

Сущее воспринималось древнерусской философией как высшая степень рода: «Нарицают обо сущтее пачеродный род»<sup>9</sup> или «бытие особых родов»<sup>10</sup>. Сразу оговоримся, «бытие» не рассматривалось как предикат абсолютного. Сущее — это не первая дефиниция Абсолютного. Абсолют никогда не отождествлялся с бытием. Само понимание бытия отличалось от известного гегелевского представления о бытии, которое «совершенно пусто и неустойчиво»<sup>11</sup>. Абсолют воспринимался в древнерусской

философии в обычном, характерном для всего средневековья виде — Бог трансцендентен по отношению к своему творению, и в своем бытии от творения не зависит. Другими словами, Абсолют выступает как актуально сущий, Он не является неким «мыслительным духом»<sup>12</sup>. Абсолют — это не саморазвивающаяся идея, трансформирующаяся из первоначального потенциального состояния в актуальное. Бог как Абсолютная идея не отчуждает себя в природе или в историческом процессе. Бог в древнерусской философии есть актуальная реальность, Он имеет свое действительное бытие и самосознание. Для прояснения этого философского «дискурса» можно изложить эти философские понятия на языке богословов. В православии Бог выступает как Троица Ипостасей: Бог Отец есть актуальная реальность, действительное бытие есть Бог Слово, Святой Дух — самосознание или Жизнь для Слова (действительного бытия).

Абсолют не есть возможность, проявляющаяся через сферу чистой логики в мировом процессе, где Он обретает Сам Себя через природный или исторический процесс. Бог трансцендентен космосу, но в то же время неразрывно связан (*religare*) с созданным Им сущим. В этом случае Бог и мир имеют направленную друг на друга метафизическую свободу. Бог остается, как Творец, независимым от феноменального мира. А само бытие уже есть сущее, существующее не как часть грандиозного процесса всеобщего движения некоего абстрактного мирового духа, а сущее само есть самостоятельное бытие: «Сущие есть вещь о себе состояштися, не требуюшти инаго на бытье, сиречь в себе сы, а не в ином бытия имы...» (Сущность есть вещь сама в себе состояшшаяся, не требующего инаго для бытия, то есть существующая сама в себе, а не в ином беря бытие...)»<sup>13</sup>. (Перевод А. П. Щеглова). Поэтому бытие в древнерусской натурфилософии не есть «... самая начальная, наиабстрактнейшая и наибеднейшая дефиниция»<sup>14</sup>, а является как «вещь о себе состояштися», т. е. сущностная «подлин-

ность», обладающая бытием в себе самой, а не в ином. Это «в себе сы» («сущее в себе существующее»)<sup>15</sup>, сущее в себе, самодостаточное своим бытием и связанное своим изменением и движением со множеством других сущих и сущностей.

Бытие в понимании мыслителей Древней Руси не было чем-то случайным, производным от какого-либо движения, происходящего в недрах Абсолюта. Бытие представляет собой полное онтологическое созвучие, но в нем никогда не снимается непреходимая грань между трансцендентным и имманентным. Таким образом, трансцендентное начало сущего отвергает абсолютный субъективизм, возникающий, когда смешивается трансцендентное и имманентное.

Онтологическая схема древнерусских представляет из себя следующую структуру: объективный «объект» (Абсолют) создает субъект – всеобщее, универсальное сущее. Субстанциальный «Объект» выводит субъект, который становится «бытием», за пределы собственной трансцендентной субъективности. Отсюда бытие как субъект является самим собой, т. е. имманентным объектом, а не частью трансцендентного «Объекта». Именно такое взаимоотношение бесконечного и конечного и является глобальным абсолютным принципом, которое рассматривается древнерусской философией<sup>16</sup>. Через призму этого принципа необходимо понимать всю сложность бытийственных отношений, представляющих собой традиционное для христианской культуры различие добра и зла.

Самое главное в учении «о началах» в древнерусской философии есть четкая дефиниция Бога как трансцендентного Абсолюта, «изводящего»<sup>17</sup> мир в полноте свободы, критерием которой является только само желание и воля Абсолюта. Подобный способ бытия делает возможным феноменальному избавиться от фантомов полной независимости и собственной всемогущести. Но в то же время имманентное получает возможность подлинного, а не призрачного бытия. С другой стороны, Чистое

бытие и Чистое мышление как абсолютные субъекты деятельности не противостоят всему сущему как объекту – объекту господства, преобразования и использования. Бытие не делится на предмет и стоящую за ним идею. Первое сущее предполагало целостность ноуменально-феноменального континуума. «Чистый образ» и имманентная действительность находились в единой трансцендентальной схеме. Сам по себе как «существующее» (to ehnai) феноменальный мир несамодостаточен, он детерминируется бытием трансценденции. Бытие универсума есть выход за «пределы» (Uberschreitens). Но в то же время абсолютная трансценденция не объективируется, но объективирует явленное бытие как Логос. Сама экзистенция Абсолюта остается принципиально неизменной и непознаваемой. Она по ту сторону «ноуменов» и «феноменов». Для прояснения православной онтологичности мы приведем слова Ясперса о том, что «мир – это такое объемлющее, в котором наше существо составляет исчезающую малую часть, трансценденция же – это бытие, где мы не принимаем никакого участия, но в котором мы имеем свою основу и к которому мы отнесены»<sup>18</sup>. Отличие древнерусской онтологии от верного замечания Ясперса состоит в том, что феноменальный мир принимает участие в трансценденции, которая открыта для него Логосом (в богословской трактовке Богом Словом).

Бытие никогда не может до конца определить собственную экзистенцию, всегда остается некоторый нетематизированный «горизонт», «фон восприятия», принципиально до конца не-устрашимый. «Открытое», явленное всегда окружено, оттенено «сокрытым», трансцендентным, а в конечном итоге Абсолютным.

Древнерусская философия считала, что мир создан по Абсолютному Первообразу, который есть Начальное Слово, Мысль. Божественный Логос придает значение и смысл всему бытию, являясь Его Первым Началом и Первым Именем, минуя всяких бытийственных посредников. Логос как «Имя» определяет «названия» всего суще-

го. Бытие получает «наименование» из вне. «Имя», «Слово» есть результат появления всего смыслового бытия, определяющего весь феноменальный мир в своей бесконечной целостности и абсолютной единичности. Логос, заложенный в бытие, делает сущее бесконечно делимым и бесконечно протяженным. «Имя» как наименование объектов и субъектов, выявляет из первоначальной неразличимости всю последующую делимую сущностную множественность.

«Имя» — созвучное единство смысла и вещества. Логос для мира есть энергия, жизнь, действие, вложенное в сами основы существования мира. Таким образом, бытие существует само по себе так, как оно существует само по себе, ибо существование само по себе — это и есть существование в Разуме, или в Абсолюте. В этом и состоит принцип тождества ноуменальной и имманентной сфер бытия. Древнерусская философия стремится познать мир таким, как он существует в «Чистом Разуме», увидеть его таким, каким его «видит» Абсолют, а не таким, каким сущее представляется в виде текущих и изменчивых феноменальных образов.

Мир есть идеальный образ Логоса, созданный и существующий как совершенное созвучие. Помимо идеального начала самих основ бытия, в тварь была вложена свобода ее внутреннего развития, ограниченная сущностными рамками самой твари. Свобода — самая важная характеристика бытия. Она не выводится не из чего другого, как из факта самого существования бытия. Все внешнее есть выявление внутреннего, все предметное как результат деятельности, все косное как «затвердевшую» активность, всякую несвободу как продукт свободы. Источник всякой бытийственной «несвободы» коренится в самой свободе, ибо само наличие свободы может подразумевать выявление несвободы. Но необходимость и законоположенность не тождественны свободе, они не являются необходимостью развертывания свободы из чистой абстракции в материальное бытие. Несвобода не есть дуальный антипод свобо-

де, необходимость не детерминирована свободой. Несвобода выступает в древнерусской онтологии как произвол. Бытие, благодаря свободе познает само себя, оно приобретает самосознание себя как нечто пребывающее, определенное. Благодаря этому, бытие есть данность, есть факт, его деятельность соединяет собой природу и мысль, действие и познание, субъект и объект.

В соответствии с онтологическим принципом свободы единый процесс творения и самого существования бытия древнерусская философия делит на два периода. В результате творения появляются два бытийственных уровня, объединенных общим бытием, но отличных друг от друга по своему сущностному пребыванию.

Древнерусская онтология разделяет создание бытия на мир ноуменальный и мир феноменов. Под названием ноумен (νοῦμενον — то, что мыслится) понималась в Древней Руси духовная реальность, относящаяся к сфере сверхчувственного, мыслительного, именно в этом смысле термин встречается у Платона. В древнерусской философии «ноумен» как мыслительный процесс, множественный «чистый разум» бытия, отождествлялся с «ангельским пространством». Для понимания древнерусской онтологии термин «ноумен» нельзя понимать в том значении, которое ему придавал Кант<sup>19</sup>, как полная противоположность феномену, т. е. кажущемуся или являющемуся. Ноумен выступает как нечто сверхчувственное, он не несет в себе материальной объективации, а выступает как объективация духовная. Для вещества — это непознаваемый источник и, в известном смысле, причина явлений. Ноуменальное или в терминологии Древней Руси ангельское пространство представляет собой положительное понятие, он не есть отвлечение, а истинная действительность (ὄντως ὄν). Ангельское, ноуменальное пространство является объективной реальностью, синонимом понятия «вещь в себе». Древнерусская философия предает ноуменальному (ангельскому) бытию силу разума, свободу воли, бестелес-

ность (в сочетании со способностью на время обретать тело), внепространственность (ангел, как разум, не занимает пространства и не может быть его узником), существование, имеющее начало, не имеющее конца, ангелы незримы и даже неизменны — свойство, присущее вечности.

Греческое выражение φαίνεσθαι означает: показывать себя. Корень φα или φως — свет, ясность, т. е. то, в чем нечто может стать открытым, видимым в себе. Отсюда значение выражения феномен можно установить следующим образом — это «объект» являющий себя через собственное бытие. «Объект» как бы открывается, получает существование. Но в то же время феномен как явление эмпирического характера не есть феномен, он не открыт непосредственно, в самом себе он указывает на другое, простираясь до бесконечности. Ноумен как духовная, т. е. отвлеченная сущность, не есть бытие феноменальной экзистенции, а является энергией феноменального пространства. Единство ноуменально-феноменального континуума можно рассматривать как трансцендентально-априорную структуру, избавленную от онтологических противоречий.

До появления вещественного мира происходит творение мира ноуменов «умов», именуемых как мир ангелов. Два мира объединены совершенной связью, но это взаимоотношение не высшего и низшего, а единства двух разных структур — духа (совокупного чистого ума) и вещества. «И два мира создал есть, горнего и долнего. Горнего убо мысленная, долнего же чювьствана. И ангелы създад есть в вышнем мире умны же невещественны и дух онгеносный. В нижнем же паки различна животная земная же и водная и птица же такожде. Ибо подобнее създа и в лепоту вся, в мысленных — мысленная, ангелы глаголю вс, в нижний же чювьственаа, яко чювьствен и сь, всеми видимая и явлена вса». («[Бог] создал два мира: вышний и нижний. Вышнему принадлежит мысленное, нижнему же — чувственное. И в вышнем мире создал

Он ангелов, умных и бесплотных, дух огненосный. В нижнем же — различных животных земных и водных, а также птиц. Подобающим образом и прекрасно создал он все: в мысленном мире — мысленное, я имею в виду всех ангелов, в нижнем же — чувственное, поскольку чувственен и он, всеми видимое и все явленное»<sup>20</sup>). (Перевод А. П. Щеглова).

Бытие не представляет собой априорно установленную константу, по которой оно влияет само на себя — именно ноуменальные дискурсы определяют и сообразуют бытие. Дух, ноумен конструирует предмет. Сам предмет выступает как исходный, данный сам по себе, но его конечное бытие определяется именно воздействием ноуменальной структуры. Любой объект выступает как определенная, но нейтральная материализация, аффицируемая вещью в себе, результатом этого аффицирования является множественность и разнообразие феноменального мира, но эта нейтральная вещественность конструируется и направляется самодеятельной способностью ноумена. В результате этих аффицирующих действий возникает предмет не только как предстоящий в виде определенного «наличия» перед наблюдателем, но он получает энергию, автономное действие или качество. «Качеству же вид есть и сила и действие». («Видом качества является сила и энергия»)<sup>21</sup>. Предмет предстает в синтезе единства вещественности и мыслящей субстанции. Сама материя была бы невыявленной и неопределенной без ноуменального воздействия. С другой стороны, ноуменальное пространство как духовная, отвлеченная субстанция (in abstracto) и мыслительная (духовная) энергия не способна на свое воплощение и, в свою очередь, становится бессодержательной без чувственного мира. Ноумен нуждается, чтобы выразить свое смысловое содержание, в эмпирическом бытии. Бытию необходимо, напротив, чтобы существовать в тех или иных вещественных формах необходимо, помимо материи, еще наличие смысла,

цели. Это онтологическое единство является стимулом синтеза двух начал — материи и духа. Смысловое единство придает бытию безусловную целостность, законченность в себе, которая делает сущее довлеющим само в себе. Для древнерусской философии было важно состояние субъекта или объекта, а не их понятие. Понятийное определение предмета всегда было вторичным.

Бытие, таким образом, воспринималось в Древней Руси как связывание единичного и множественного в пространстве и во времени идеей поступательного движения. Отсюда бытие есть единство и синтез мыслительного и количественного разнообразия. Идея бесконечного поступающего духовного движения не позволяет остановиться синтезу единичного и множественного. Это единство ноуменов и эмпирических объектов создает бесконечную совокупность. Единство создает качественное содержание форм, причинности естественных процессов, эмпирический мир открывает через себя духовное начало. Ноумены — это причинность природы, но они суть понятия, находящиеся в отношении взаимной зависимости друг от друга. Непосредственным итогом этой зависимости есть трансформация, говоря математическим языком, геометрическая точка, обращающаяся в физическую точку, но сама геометрическая точка мыслится как носительница причинных отношений. Создание бытия не есть нисхождение Абсолюта (*Regressus*). Мир мыслился как единство духовное и единство материальное. Абсолют создает трансцендентное понятие объекта, но сам Абсолют никогда не может быть воспринимаем, а всегда может быть относительно конструируем при посредстве понятий.

Ангельский или ноуменальный мир не сущностное раскрытие Абсолюта в «ином». Ноуменальный континуум, как всякое создание, не смотря на свою духовную природу, не имеет абсолютного бытийственного значения, как мир бестелесных, отделенных от чувственных вещей идей Платона. Ангельское пространство появляется

прежде мира, существующего во временных, пространственных и материальных категориях. Было создано первое метафизическое пространство, которое находится структурно, но не сущностно, выше вещественного пространства феноменов. Принадлежность к духовной природе определяет и почти абсолютную свободу бытия данного создания.

Ноуменальное пространство — это первое инобытие, которое помогает вначале вывести из небытия потенциальные формы, а затем и сами вещественные образы, которые в дальнейшем содержатся благодаря тем же ангелам. По своей природе ангельский мир есть простое, идеальное, нерасчлененное пространство, заключающее в себе все смысловые и возможные значения. Ноуменальное, ангельское пространство обширно и бесконечно. В силу умной природы, оно распространяется и существует повсюду — это одновременно ноль и бесконечность. Ангельские умы по своему разумному бытию представляют собой неизменную сущность, из которой исходит сила и энергия: «но понеже въ три разделишу еже о тех премирным словом въси бжественныи умове, в существо и силу и деиство». («... но поскольку все божественные умы по своему надмирному смыслу разделяются на три: на сущность, силу и действие [энергию]») <sup>22</sup>. Обладая этими действиями, ангелы помогают появиться вещественным образам и сохранять в неизменности или изменяемости образы материальных объектов. Происходит трансформация, ноумены дают универсальную свободу, а природа ограничивает свободу только необходимостью самого бытия.

Ангелы ограничивают действие и тем самым завершают, формализуют результат сущностного движения (изменения). Это онтологическая триада, которая предстает как «сущность — движение — действие (энергия)». Движение есть «середина», потому что возникает в сущности и влечет действие, которое является «осуществлением» сущности. Действие есть завершение

возникшего в сущности движения. Под «логосом», ограничивающим это действие, необходимо понимать внутреннюю идею или принцип, который определяет это действие. Сущность — это ангельские чины, движение является существованием ангелов и экстраполяцией их потенциальных образов в природный мир.

Ангелы содержат объект и субъект в той потенциальной заданности, которая была заложена в предмет при миротворении. Они являются для вещи той внешней основой, которая делает ее «вещью в себе». Онтологическая иерархичность не означала умаления или непреходящего различия между созданным и Создателем. Основным свойством созданного было наличие в нем свободы действия, но эта свобода принадлежала миру ноуменальных сущностей, в котором происходило как бы конституирование феноменов имманентного мира.

Сами по себе ангелы — это строители пространственно-временных ограничений, а не сама субстанция вещества и формы. То, что заложено в конечных онтологических основаниях, принадлежит к Сверхсущности, а не к имманентным явлениям. Созданное, даже находящееся на высшей ступени творения, не может познать Абсолютное, а тем более создать бесконечное. Ангелы в древнерусском представлении — это множественный *voys*, разум, управляющий неподвижным веществом.

Свобода, заложенная в творении, подразумевала неограниченное взаимодействие твари с Абсолютом и независимость внутренних решений. Но взаимодействие и общение подразумевало подчиненность, как нахождение в определенных бытийственных рамках, выход за которые приводит к искажению и нарушению гармонии.

#### **Искажение первоначальной бытийственной гармонии**

В ангельском пространственно-временном континууме возникает бытийственное искажение, не имеющее онтологического статуса. Искривление созданного онтоло-

гического пространства связано в древнерусской натурфилософии с потерей своего сущностного образа одним из основополагающих элементов ноуменальной трансцендентальной схемы. Как описывает это явление древнерусская мифологема — произошло «падение» Денницы, «архистратига» десятого ангельского чина. Таким образом, начало искажения первоначального сущностного созвучия, затронувшего два уровня творения, произошло в ноуменальном, ангельском мире. Появление зла и сущностного несоответствия в бытии связано с ложным бытийственным выбором одной из высших ноуменальных сил. «Ниспал с небес Денница, ... И сказал ... в помышлении твоём: «На небо взойду, и над небесными звездами поставлю престол свой...»<sup>23</sup>.

Выбор есть созидание движения. Онтологический выбор сущностного движения придал ноуменальному индивидууму (в данном случае архистратигу десятого ангельского мира) космическое значение, вместе с ним в бытии появляется нечто такое, чего до сих пор не было. Изменение ноуменального дискурса ведет к изменению в эмпирическом мире.

После онтологического искажения бытие раскалывается на субъект и объект. Бытие становится таковым, каким мы его знаем, а не таково, как оно есть в себе. Современный мир появляется вместе с актом раскола единого первоначального бытия на некие противостоящие дуальные категории — субъект и объект. Человеческое бытие и сознание есть результат этого раскола. Раскол наступает в ноуменальной сфере. Это значит, что бытие противостоит само себе, как расколотые части целого. Новый, искаженный способ существования бытия на любом уровне пытается перейти свою новую данность — границу, стремится перешагнуть за свои пределы, иными словами трансцендирует. «То бытие, которое не есть ни только субъект, ни только объект, которое, напротив, при расколе на субъект и объект присутствует на обеих сторонах, мы называем объемлющим. Хотя



оно никогда не может стать адекватным предметом, в философии мы говорим о нем, и только о нем»<sup>24</sup>. Объемлющее обе половины расколотого обнаруживается не прямо, а косвенно. Оно появляется тогда, когда мы наталкиваемся на границу — в любой сфере познания оно дает о себе знать скорее отрицательно, чем положительно.

Сущность бытийственной катастрофы заключается в изменении и сознательном искажении духовной энергией пространственно-временной гармонии. Денница, как один из высших ноуменов, был ответственен именно за создание и содержание земной субстанции, всего видимого универсального мира. Десятый ангельский чин до своего «искажения» был призван конституировать земное вещество и определять его действия. «Приставник бе земному чину и земли блюдение приим». («...приставлен был [Денница] к земному устройству и сохранял землю»<sup>25</sup>) (Перевод А. П. Щеглова).

После того как континуум был создан во всей своей первозданной красоте и величии, изначально заложенная внутри ноуменального мира свобода действия и огромная субстанциональная сила позволили Деннице создать свою собственную, по подобию Абсолютной сущностную систему. Денница принимает на себя функцию Сверхсущности, Творца, т. е. получает призрачную возможность творить и создавать, исходя из самого себя и независимо ни от чего. «... виде яко украси Бог твердь ту, о ней же рехом и землю и развеличася гордостию, и рече в помысле своем, коль красна поднебснаа си, но не вижду живущаго на ней, да приду на землю и обладаю ею и буду яко Бог и поставлю престол ми на облацах» («... увидел [Сатанаил], как украсил Бог ту твердь, о которой [раньше уже] сказали, и землю, и развеличился [Сатанаил] гордостию, и сказал в помысле своем: «Сколь прекрасно это поднебсное, но не вижу живущего в нем, да приду на землю и приму землю и обладаю ей и буду как Бог, и поставлю престол мой на облаках»)<sup>26</sup>. (Перевод автора).

После момента «отпадения» Денницы, происходит внедрение отпавшего от Абсолютной Гармонии искаженной субстанции Денницы в субстанцию видимого бытия, привнеся в нее искаженный поток духовной энергии. Денница, подражая творческим действиям Абсолюта, пытается внедриться как базовая, изначальная Сущность внутрь всего пространственно-временного континуума. В бытийственном поле создается параллельная сущностная структура, которая вступает в непримиримый конфликт с идеальным первоначальным созвучием. Действия Денницы искажают не только вещество, они раскалывают и духовный мир, до той поры существовавший как не противоречивый и идеальный континуум.

Основное философско-богословское содержание вселенской катастрофы — это нарушение единства взаимопроникновения ноуменов и феноменов, ума и вещества. Результатом катастрофы стало создание разных, противоположных степеней существования. До «падения» Денницы существовало идеальное слияние вещи, объекта с ее духовной идеей — ангелом или духовным разумом.

Изменение определенной ноуменальной природы означает изменение смысловых соотношений и изменение действий. Следствием этого изменения является создание собственной сущностной структуры. Это привело к искажению первоначального идеального существования и пребывания универсума. Суть искажения в том, что появилась как бы *посттварная* структура, некая ноуменальная антисубстанция, созданная относительным началом, в древнерусском изложении, Денницей, которое пытается поставить себя на место Абсолютного. При этом *предбытийственные* основы, заложенные Абсолютом в сущее, не меняют своей изначальной идеальной субстанции. «Не бо и о съгрешившихъ ангелех се является, согрешив, нъ по прьвому естъству бесъмрътъни пребыли быша...» («Это видно ведь и по согрешившим ангелам: согрешив, они остались, в

соответствии с первоначальной природой, бессмертными, ожидая иного суда за согрешения, а не смерти»<sup>27</sup>. (Перевод Г. М. Прохорова). В бытии искажается только направление онтологического действия и дается неправильное направление существования и проявления определенной части созданного континуума. Искаженный дух привносит в природный мир распад, выражающийся как время, т. е. определенный период существования объекта и субъекта.

Следствием универсальной катастрофы обнаруживается появление бытийственной оппозиционности: ноуменальный мир раскалывается, первоначальная целостная ноуменальная «теза» получает свою ноуменальную «антитезу». Феноменальный мир находится на пределе между дуальной противоположностью ноуменального пространства. На бытие действуют противоположные ноуменальные силы, пытающиеся придать свою энергию бытию. В бытие вкладываются различные качества, являющиеся энергиями самого сущего.

Отпавшая от изначального идеального единства часть ноуменального пространства привносит в бытие антагонистическую энергию. Оставив безусловное пребывание, искаженное ноуменальное пространство превращается в детерминированное собственной «самостью» бытие, которое исходит в своих энергиях само из себя, из собственной относительности, без соотнесения с Абсолютным Действием. Потеряв связь с абсолютным началом, отпадшая часть духовного разума пародирует идеальное совершенство. Смысл онтологической катастрофы и заключался в том, что вместо соответствия и подобия, заданного от Абсолютного действия, направление континуума уходит в цепь призрачных, замкнутых до бесконечности фантомов и подобиий. «Тьленьными неистьленьная и временьными вечная изменивьша». («Тленьным нетленное, а временным вечное изменивьша»)<sup>28</sup>. (Перевод А. П. Щеглова).

Вместо сохранения вещества в заданной форме и действии, к чему призваны ноу-

мены (ангелы), происходит попытка субстанционального изменения объективированного, приводящая к конфликту между Сверхсущностными основами и действиями отпавших от этих основ ноуменов как тварных субстанций. Философское постулирование здесь сводится к тому, что попытка вещи отделиться от ее нетварной парадигмы приводит к утрате ею подлинных признаков и свойств и приобретению ложных свойств, отсюда возникает природа противоречий и оппозиционности.

В пространство приходит бытийственный парадокс: вещь остается сама собой, но одновременно и становится другой. В своем действии она приобретает иное, отличное от совершенного, направление. Вещественный порядок постоянно тяготится ложной структурой, ложным бытием, который пытается воздействовать на его основы. Для древнерусской философии характерно понимание не просто существования материальных и духовных феноменов в некотором континууме, но и их направленности в действиях и взаимосвязях.

За крушение бытийственной гармонии Денница исключается из ноуменального континуума, его бытийственный удел — относительность и конечность, его пребывание локализуется в «преисподней». Место первоначальной бытийственной конституированности Денницы — «земля», становится местом его вечного заключения. Это место находится «пре»возможности, оно расположено перед формообразованием в субстрате земного существа, контролируемого Денницей до собственного крушения.

В пространственно-временном континууме появляются отрицательные бытийственные проявления относительно законоположенных прежних идеальных элементов пространственного устройства. Устанавливается современная космическая схема, небо (ноуменальная сфера) отделяется от земли (феноменальная область). Ноуменальный, ангельский, мир сущностно остается без изменений, но теряет в количественном отношении. Происходит

отторжение десятой части от совершенно ноуменального пространства — (Денница — архистратиг десятого ангельского чина). Но отторжение нельзя рассматривать как уничтожение данных ноуменальных сущностей. Им перераспределяется место существования. «Небо» с этого момента становится пространством для неискаженных сущностей, а природный мир «земли» становится восприимчивой к действиям ложной структуры. Последствия бытийственной катастрофы и есть появление зла как явления, не заложенного в основание мироздания. «Не бо, но ино некое есть злобе бытѣе точю сушаго лишения. А еже воистину сущее благо естество есть. Еже убо в сущем несть, вне же не бытии всяко естѣ». («Ибо происхождение зла есть не что иное, как лишение сущего. По настоящему же сущее — это природа добра. То, чего нет в сущем, того нет, конечно же, и вне его»)<sup>29</sup>. (Перевод А. П. Щеглова).

С появлением зла возникла бытийственная оппозиционность, заключающаяся в противоречиях и бинарных различиях. Качественная структура мира превращается в серию противопоставлений: Небо — Земля, Рай — Ад, Добро — Зло, Сакральное — Профанное, Жизнь — Смерть, Правый — Левый, Верх — Низ и т. д.

Древнерусская онтология не расценивает бытийственное крушение как полное уничтожение земного субстрата. Он лишь разделяется на противоположные бинарные оппозиции: Рай и Ад, между которыми находится вещественный мир — «оземствие»<sup>30</sup>. Часть земного субстанционального естества стала «преисподней», а нетварное начало, заложенное в земном первоэлементе, создало, отделившись, Рай. Рай выступает не в символическом значении — это определенное место, так же, как и Ад. Рай — место локализации первоначального, неискаженного вещества и энергии в двойственном пространственном континууме. Бытие временно, а, следовательно, конечно. Бытие становится временем. Бытие уже есть нечто длящееся, и с помощью

этой длительности оно располагается в бесконечном континууме длений — в осуществленном континууме, осуществленном временном горизонте<sup>31</sup>.

Онтологическая катастрофа раскрыла элемент свободы, заложенный в структуру Бытия. Свобода выступает как возможность действовать по своей воле, как право выбора. Поэтому ангельский континуум, а через него и все феноменальное бытие имело возможность выбора. Свобода в натурфилософском понимании дает власть как возможность решения и следования Абсолюту.

Как созданная, явленная, пусть и высшая духовная сущность, Денница не обладает абсолютными качествами, он не может удалить или изменить абсолютные основы твари, вложенные в нее Абсолютным Словом (Логосом). Он не может самостоятельно, субстанционально изменить сущность бытия. Денница может повлиять на его развитие, направление, пытаясь довести его до полного разрушения, лишить его абсолютной связи. Он пытается придать бытию искаженную энергию.

В древнерусском философском представлении зло не входило в замысел творения. Поэтому у зла нет изначального бытия, отсюда зло как существующее по собственной природе не имело существования в прошлом, не существует в подлинном смысле в настоящем и бытие его конечно. Зло не имеет для себя в сущих феноменах никакой сущности, природы, ипостаси, силы или деятельности. Зло не находится в веществе, которое причастно к порядку вещей, к красоте и виду. Это — не природа (φύσις), а состояние (εξίς).

Самостоятельные действия и само существование Денницы как относительно феномена, без связи с Абсолютом являются конечными и обреченными на уничтожение. Энергии Денницы и есть зло, и он вкладывает их в нейтральную материю, отчего сама материя легко подвергается тлению, что приводит к конечности существования. Все, во что проникают энергии Денницы, подвергается разложению, у них

отнимаются сущности и растворяются образы, данные Логосом, создавшим мир по Божественному Образу.

Дьявольское начало тем самым растлевает само себя, идя на встречу собственной гибели. Будучи субстанциальным Духом, Денница постепенно доходит в своем порочном движении до конца собственного бытия. Дух и разум могут существовать и проявляться не только в духовном, ноуменальном пространстве, но и обязательно в веществе, иначе любой дух кроме Божественного становится неподвижным, становясь неподвижным он прекращает свое существование. Пребывание Денницы после «падения» становится связанным не с миром созвучия, идеальных и совершенных форм творения, а с искаженным вещественным космосом. Как только населенная Вселенная преобразится в конце времен в «новую землю и новое небо», то тогда Денница просто прекращает свое существование.

Логос гармонии, существующий в вещи, есть ее основное, скрытое даже от нее самой, постоянное качество. Сущностное качество вещи есть ее проявление во вне, ее сила и энергия. Энергия вещи должна выявлять только то, что ей свойственно. Уровень энергии есть ее сила, с помощью которой энергия способна совершить свое действие. Само существование любого духовного или вещественного феномена раскрывает не только его присутствие и существование, но и его отношение к чему-то другому. Сущность вещи определяет ее качества в отношении к иному. Качественное отношение и есть энергия вещи. Сила энергии является завершением выхода вещи «ad extra», завершением ее отношения к другому. В конечном значении сила энергии раскрывает направленность самой вещи «во вне».

Самим способом своего существования феномен совершает, порождает действие и качественное отношение. Любое отношение и раскрытие заключено в силе и энергии, как исходящих от сущности вещи. В таком бытийственном смысле зло являет-

ся ложным движением, проявляемым в энергии и уровне силы, исходящей от вещи, но зло не коренится в самой сущности вещи. Неправильное направления движения духовных энергий порождает растление материи и в конечном смысле разрушает образ вещи. Неправильное направление энергии делает ее ущербной, неполноценной, что в обратном смысле ведет к определенному искажению и самой сущности. Растление энергии порождает неспособность, выходя «ad extra» соответствовать порядку, соразмерности и гармонии. Таким образом, неправильное проявление энергии и силы лишает вещь способности пребывать такой, какой она была по природе.

Главная проблема древнерусской философской теодицеи есть бунт «против мира сего», противопоставление бытия и свободы. Бытийственная история мира рассматривается с точки зрения свободы, а не необходимости. Бытие как самостоятельная подлинность само принимает решение, которое в дальнейшем влияет на его судьбу. В настоящем времени в бытии царствует необходимость. Для преодоления этой необходимости нужно усилие сущего, чтобы вернуться к первоначальной свободе.

Бытийственная история в Древней Руси рассматривается не с точки зрения всеобщего закона, а с точки зрения ноуменального или человеческого индивидуума. Сфера бытия не рассматривается как область, где реализуется не слепая трансцендентная или имманентная необходимость. Свобода понималась как тяжелый долг, который человек обязан выполнить ради самого себя. Свобода мыслилась не как радость, не как праздник, а как тяжелый труд, как испытание, вознаграждение за которое надо было искать не в виде радости и наслаждения, а в виде сурового чувства уважения к самому себе как носителю нравственного закона. Свобода — это борьба с природным началом. Природа как данная необходимость не бессознательна. Духовное и разумное всегда воздействует на природное.

\*\*\*

Представления древнерусской философии о природе зла коренным образом отличается от философских представлений, где «зло» субстанционально задано. Согласно этим теориям, существование зла заложено в саму природу мира, как его составную часть. Зло – это темная сторона Бога, Его кризис, который разрешается

через творение. Идеальное состояние мира в этих системах – растворение в полном и окончательном Ничто. Творение мира – это бытийственный кризис в Абсолюте. Само бытие, проходя бытийственный катарсис (очищение), возвращает Абсолют в идеальное состояние покоя. Сравнительный анализ «теодицей» есть отдельная и сложная тема.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла (Essai de Theodicee sur la bonte de Dieu, la liberte de l homme et l origine du mal» 1710). Сочинения в 4 т. – М., 1984–1989. Т. 4. – С. 251, 375, 377–378.

<sup>2</sup> Толковая Палея 1406 г. Литографическое издание рукописного текста. – М. 1907. Л. 9.

<sup>3</sup> Космология Козьмы Индикоплова. Хроника Георгия Амартола.

<sup>4</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М., 1974. – Т. 1. – С. 220.

<sup>5</sup> Изборник 1073 года // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб., 1999. – Т. 2. – С. 146–147.

<sup>6</sup> Парменид «О природе» // Фрагменты из произведений ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989.

<sup>7</sup> Изборник 1073 года // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб., 1999. – Т. 2. – С. 140–141.

<sup>8</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М., 1974. – Т. 1. – С. 175.

<sup>9</sup> Изборник 1073 года. С. 148.

<sup>10</sup> Толковая Палея 1406 г. Литографическое издание рукописного текста. – М., 1907. Л. 3 об.

<sup>11</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М., 1974. – Т. 1. – С. 219.

<sup>12</sup> Шестоднев. – М., 1997. Л. 10.

<sup>13</sup> Изборник 1073 года. С. 143.

<sup>14</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М., 1974. – Т. 1. – С. 217.

<sup>15</sup> Рукописный сборник XVI века. Частное собрание. Л. 59 об.

<sup>16</sup> Щеглов А. П. Древнерусская ноуменальная натурфилософия. – М.; Иерусалим, 1999. – С. 29.

<sup>17</sup> Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. – М., 1997. Л. 8 об.

<sup>18</sup> Jaspers K. Der philosophische Glaube. – Zurich, 1948. – P. 16–17.

<sup>19</sup> Кант И. Сочинения в 6 т. Ч. 1. – М., 1965. – Т. 4. – С. 292.

<sup>20</sup> Толковая Палея. Л. 10 об.

<sup>21</sup> Изборник 1073 года. С. 156–157.

<sup>22</sup> Древнерусские ареопагитики. – М., 2002. Л. 45а. – С. 163.

<sup>23</sup> Миня за ноябрь. Служба святым бесплотным силам. – М., 1637. Л. 98 об.

<sup>24</sup> Jaspers K. Der philosophische Glaube. – Zurich, 1948. – P. 14.

<sup>25</sup> Толковая Палея. Л. 18 об. Перевод автора.

<sup>26</sup> Толковая Палея Л. 18. Перевод автора.

<sup>27</sup> Изборник 1073 года. С. 136–137.

<sup>28</sup> Миня за октябрь, 1636 г., 25 октября. Л. 75 об.

<sup>29</sup> Рукописный сборник XV века. Частное собрание. Л. 43 об.

<sup>30</sup> Толковая Палея Л. 5.

<sup>31</sup> Husserl E. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie. – Halle, 1922.