

В.В. Мильков

Палейная антропология и ее источники

В древнерусскую эпоху христианские представления о человеке формировались под влиянием переводной литературы. Однако вопрос о том, что и как усваивалось русскими мыслителями, до сих пор остается открытым. Антропологических трактатов письменность Древней Руси не знает. Отдельные суждения антропологического свойства разбросаны по многочисленным произведениям древнерусской книжности, а их систематизация до сих пор не проведена. Вместе с тем в книжном наследии существует оригинальный русский труд, в котором наряду с обширным спектром религиозно-философских проблем рассматривается и антропологическая проблематика. Имеется в виду «Палея Толковая», к которой историки отечественной философии, к сожалению, обращаются крайне редко. Именно этот труд демонстрирует результаты влияния переводной экзегезы на оригинальную русскую мысль.

«Палея Толковая» – это фундаментальный труд отечественного автора. Он появился еще в домонгольскую эпоху¹. По составу произведения можно судить, что автор был знаком с содержанием трудов Севериана Габальского, Иоанна Златоуста, Епифания Кипрского, Ефрема Сирина, Мефодия Патарского, Козьмы Индикоплова, Иоанна Дамаскина. Некоторые сведения составитель «Палеи» заимствовал из более или менее обширных извлечений текстов экзегетов в сборники и компендиумы богословского характера. Но нельзя сбрасывать со счетов, что до татаро-монголь-

ского нашествия монастырские книгохранилища уже располагали, по крайней мере, минимумом основных святоотеческих текстов, представлявших разные богословские направления.

По своим признакам «Палея» является произведением энциклопедическим, охватывавшим своим содержанием различные аспекты бытия мира и человека. Наряду с компиляцией заимствований из святоотеческого наследия в ней воспроизводятся сведения самого широкого характера: естественнонаучные, астрономические, календарные, медицинские, географические, климатологические, исторические. В жанровом отношении «Палея Толковая» относится к произведениям полемической экзегезы². При этом богословские построения сопрягались с решением глубоко философских проблем онтологического, гносеологического, историософского и в том числе антропологического значения³. Философская проблематика в «Палее», как и вообще в христианской экзегезе, присутствует имплицитно, будучи синкретически слитной с теологией⁴.

Тематически начальные разделы «Палеи Толковой» начинались Шестодневом и содержали толкования на бытийные разделы Библии. Сущность человека подробным образом характеризуется при описании шестого дня творения. В этом разделе «Палеи» разъясняется специфика взаимодействия души и тела, а также целый ряд физических особенностей организма человека. Благодаря насыщенности содержания самой разнообразной информацией «Палея Толковая» получила широкое распространение в древнерусской книжности⁵. К сожалению, число публикаций и исследований памятника далеко не отвечает тому значению, какое он занимает в отечественной культуре⁶. Автор «Палеи Толковой» начинает повествование о человеке с обличения иудеев, предваряя антропологическую тематику христологическими и тринитарными рассуждениями. Библейский постулат «Сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1, 26) в контексте повествования является отправным аргументом для опровержения ветхозаветного монотеизма. Характер доказательств соответствует принятым у христианских богословов толкованиям Предвечного Божьего совета. Автор опровергает мнение своих оппонентов, видевших в библейском стихе указание на собеседование Бога с ангелами либо с самим собой. В духе буквалистской

экзегезы проводится мысль об участии в Великом совете трех Лиц Троицы⁷. Чаще всего в экзегезе на шестой день творения обращалось внимание на то, что первые творения создаются одним словом, а к делу создания человека непосредственно приступает сам Творец. В «Палее», как и в других произведениях христианской книжности, создание человека представлено как совместное дело участников Совета.

Вслед за полемическим разделом следуют несколько блоков, в которых антропологическая проблематика рассматривается с разных точек зрения. Некоторые из этих блоков получили название непосредственно у самого составителя труда: «О сотворении человека», «Слово о частях и членах тела», «О душе, уме и мысли», «О человеческом теле». Два фрагмента текста антропологического раздела, хотя и имеют тематическую завершенность и обособленность внутри повествования, остались без названия. По содержанию их можно было бы озаглавить: «О рае и сотворении Евы», «Сказание о семени». При написании этих разделов создатель «Палеи» пользовался разными источниками, из которых опознаются извлечения из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, главным образом из той части, в которой воспроизводится «Шестоднев» Севериана Габальского. Некоторые из фрагментов восходят к «Богословию» Иоанна Дамаскина. Еще имеется заимствование из трактата «Об устройении человека» Григория Нисского, а также сведения, восходящие к ветхозаветным апокрифам. Источники целого ряда текстовых блоков антропологической тематики пока не выявлены. Вполне возможно, что по крайней мере некоторые из них являются авторской переработкой идей Иоанна экзарха Болгарского.

Отправной точкой рассуждений в разделе «О сотворении человека» являются свидетельства Книги Бытия о создании венца творения. Сначала отличная от всех творений сущность человека описывается «Палеей» в общем виде: как Господь взял некоторую часть праха земного и создал из него «сосуд телесный», а потом создал душу и, приложив силу Духа святого, дуновением вложил ее в тело. Автор специально предостерегает, что душа в результате вдунувения не получила божественной природы, ибо не сам Дух святой стал душой⁸. Таким образом, предупреждается пантеистическое понимание человеческой сущности, что, видимо, пред-

ставлялось создателю «Палеи» актуальным по причине инерционности языческого мироощущения, с точки зрения которого все в действительности воспринималось одухотворенным.

Далее речь идет о признаках человека, отличающих его от прочих творений. Внешним признаком, согласно «Палее», является прямохождение. Идея, своими генетическими корнями, восходит к античности. Об отличии человека от животных по принципу прямохождения высказывался Аристотель⁹. Но в данном случае христианским смыслом ближе Платон, который говорил, что «голову, являющую собой наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа...»¹⁰. Платоновский посыл в «Палее» озвучен уже в духе понятий вероучения. Верхнее положение головы на распрямленном теле объясняется тем, чтобы «горе зрети къ творцю»¹¹.

Специальное внимание уделено характеристике онтологических свойств душевной сущности человека. Для этой цели используются идеи Севериана Габальского, которые заимствованы из компилятивных частей «Шестоднева» Иоанна экзарха. Общий смысл сводится к следующему. Душа хотя и является творением, но творением бесплотным, невидимым. Она не создана из какого-либо иного вещества и по своим качествам отлична от творений вещественного свойства («ч[e]л[ове]чская бо душа несть от вещи иная никакая же; бесплотна оубо и невидима и не разоумно от телесныя толстот отлоучень») ¹². Согласно «Палее», нематериальностью души человек отличается от животных и птиц, душой которых является кровь, созданная из материальных первоначал. Поэтому со смертью животных их души обращаются в прах, а души людские – бессмертны и по втором пришествии Господа ожидается соединение их со своими телами. Подобные особенности человеческой природы обязывают каждого заботиться о будущей судьбе своей души при этой жизни.

«Слово о частях и членах тела» представляет собой сильно сокращенное заимствование из VI Слова «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, где исходный палейному заимствованию текст читался в виде самостоятельного микротрактата по анатомии и физиологии человека¹³. В древнерусской книжности – это самый насыщенный медико-биологическими сведениями текст, обобщающий антропологические идеи Аристотеля, Платона и Галена.

Несмотря на сокращения, постулаты трактата придают антропологическому разделу «Палеи» высокое по средневековым понятиям качество научности.

В содержании «Слова о частях и членах тела» преобладает биологическая составляющая, но более всего внимания уделено тем органам, с которыми связывается нервно-психическая деятельность. Подробным образом характеризуется голова и ее внутреннее устройство. Череп рассматривается не просто как костная оболочка верхней части человеческого тела, но по признаку черепных швов дифференцируются мужские и женские черепа. В данном случае воспроизводится веками удерживавшееся ошибочное мнение Аристотеля, увязывавшего половую принадлежность с количеством швов на черепной коробке¹⁴. Мозг описывается как бескровный и холодный орган, куда от глаз тянутся нервные окончания (за них, судя по тексту, принимались анатомически наблюдаемые жилы).

Разъясняется физиология передачи в мозг звука. Согласно «Слову», ухо связано с внутренним ухом (евстахиевой трубой), куда входит звучащее слово и по той трубе поступает к губам и глотке, а уже от них жила протягивается к мозгу и передает туда звуковой сигнал. Мозг рассматривается как место локализации ума, а ум понимается как разумная и могущественная сила бесплотной души. Умная сила души представлена сидящей на высоком престоле. Она все видит и все слышит при помощи поднимающихся по «жилам» сведений («...жилы к мозгу. и ту абие доводит глас. ту же убо и сим разумная же и державная сила бесплотная же душа яко царица на высоте месте седяи. и слышимая разумеет скоро. и еже очыма видено будеть. восходящыми жылами. к нему разумеает»)¹⁵. Ум уподоблен владыке, которому душа повинуеться как царю («дух душу сказуяи. ум же поя владыку. ему же повинуеться аки царю»)¹⁶. Если характеристика мозга и органов чувств дана по Аристотелю¹⁷, то идея локализации ума в мозгу чисто платоническая¹⁸. Эту идею Платон воспринял от Алкмеона, а Аристотель резко критиковал эту теорию, считая центром душевной и нервно-психической деятельности сердце¹⁹. Образ царя-ума, который распоряжается слугами-чувствами, также воспринят от Платона²⁰. Эту платоническую идею проводили в жизнь такие крупные мыслители Древней Руси, как Никифор и Кирилл Туровский.

К суждениям о царе-уме примыкает гносеологический пассаж, в котором повествуется об умственных познавательных способностях. В этом пассаже говорится, что бесплотный ум будто на крыльях способен возноситься на безмерную высоту, где он созерцает красоты небесные²¹. В этой своей способности прикасаться к занебесному ум сравнивается с душевным оком: «яко око душевное умъ проискаше»²². Именно через это «душевное око», по убеждению составителя, человеку открываются знания высшего порядка. Высказывание «Палеи» по данному вопросу не является оригинальным. Сравнением ума с душевным оком из древнерусских мыслителей пользовался платонически мудрствовавший митрополит Никифор²³. Аналогичное уподобление встречаем и у некоторых крупных христианских экзегетов (Иоанн Дамаскин, Михаил Пселл). Умственное познание они рассматривали как высшую из разумных способностей души, способной устремляться к божественному. Получается, что автор «Палеи» находится в русле многовековой христианской традиции. Но есть и смысловые оттенки. Нацеленность на небесное рассматривается им как естественное устремление ума, которому мешает отягощенность телесным: «аще ли убо тело поработит душу, и умъ нечистоты и всякаго скаредия исполнится. погубили время. и в бесконечную и в погибель вовлечется»²⁴. В данном случае недвусмысленно формулируется установка на аскетическое восприятие действительности. Поэтому для умной души ставится задача подчинить себе «телесный сосуд»²⁵. В данном контексте формулируется довольно парадоксальная мысль, что ум, в своих познавательных устремлениях, вроде бы не нуждается в данных телесных чувств вообще и способен внеэмпирически созерцать блага всякой вещи: «умъ же никако же телесных требуя чювьствъ но и паче от них изступая соглядает всея благиня приходит»²⁶. Если сравнить этот раздел с первоисточником, нельзя не увидеть, что по сравнению с «Шестодневом» имеет место сокращение текста, в котором говорилось о роли чувственного ощущения в познании. При восприятии новой редакции может сложиться впечатление, что умственная деятельность отрывалась от эмпирии. Но речь все же должна идти не о смысловом искажении, а о тенденциозном подходе к решению проблемы. Составитель «Палеи», с позиций негативного отношения ко всему плотскому, просто не посчитал нужным в данной

части повествования уделять внимание чувственному познанию, как весьма несовершенному в сравнении с восприятием высших истин. Вряд ли его нужно относить к идейным врагам эмпиризма. Он оперирует понятными для аскета категориями, поэтому и сосредоточил все внимание на способности ума представлять трансцендентное и при этом не нуждаться в опоре на чувственный опыт, ибо представления о надприродном внеэмпиричны.

Механизм чувственного познания физически ощущаемой действительности рассмотрен в «Слове о частях и членах тела», а также в других частях антропологического блока, где характеризуются телесные качества человека. В частности, раздел «О душе, уме и мысли» вводит эмпирическую составляющую гносеологии, что не дает оснований для вывода об искажении компилятором и редактором разных источников общих принципов христианской гносеологии. Оснований для обвинения автора «Палеи» в игнорировании чувственных актов познания нет. Чувственность – это элементарная и начальная стадия далеко не глубокого познания. Однако установка на абстрагирование от всего материального преобладает. Мысли о Божественном здесь по-прежнему не связаны с чувственностью. Они предстают некими внеэмпирическими образами трансцендентности. Это сверхъестественное знание (круговращение идей, чистое умозрение, припоминание) независимо от данных опыта. Оно может быть получено либо путем откровения, либо вследствие умозаключения. Сформулированный ранее принцип возможности познания трансцендентного вне чувств остается в силе. Таким образом, «Палея» подводит к выводу о важности умозрения. Автор находится на пути от мистики к теологическому рационализму. В общем и целом в антропологических характеристиках составителя «Палеи» занимала проблема отношения человека к трансцендентной реальности. По сути дела, предпринимая редакторскую правку компилятивных заимствований, он мыслит в духе Платона, согласно которому умопостигаемое возможно созерцать «при помощи рассудка, а не посредством ощущений»²⁷.

Раздел «О душе, уме и мысли» можно рассматривать как логическое продолжение темы психических качеств человеческого существа, которые оцениваются с позиций душевно-телесного единства. В разделе предлагается изъяснение чуда соединения тленной и бессмертной субстанций. В нем говорится о том, что душа жи-

вотворит тело и управляет им. Она имеет легкую и тонкую природу, и без нее тело, а по сути дела человек как таковой, не может проявлять своих умственных способностей. Согласно тексту, душа, во взаимосвязи с сердцем и мозгом, рождает духовные образы («умныя съвести»). Рождение этих образов, собственно, и представляет умственную деятельность. Сердце и мозг в равной мере контролируют разумную мысль, а сама мысль способна проникать в невидимые телесными очами места. Прикоснувшись к сокровенному, мысль возвращается к человеку, делая его сопричастным ангельскому ликованию и направляя еще большие устремления к Богу. Органы, контролирующие такое состояние, – это сердце и мозг. Если они не согласны друг с другом, то душа соскальзывает на порочный греховный путь, увязает в страстях плоти²⁸.

Поскольку духовное состояние человека ставится в зависимость от телесных органов, в рамках палейного повествования дается разъяснение физиологических основ психических процессов. Сердце названо «властелином», который располагается посреди груди и является центром сходящихся к нему жил. По ним приходит пища, и по ним же растекаются соки, питающие тело. По этим же жилам передаются различные внешние ощущения, которые так же сообщаются членам тела²⁹. Мозг, имеющий серовато-белую слоистую консистенцию, в очередной раз уподоблен «царю», который, воспринимая звуки и запахи, передает мысли сердцу и душе³⁰. Получается, что умственная деятельность в равной мере порождается как мозгом, так и сердцем, в союзе рождающим духовный мир человека.

Как следует из палейного повествования, в данном месте компилятивной конструкции произведения наблюдается отступление от принципов, заявленных в «Слове о частях и членах тела». Там единственным органом, ответственным за умственно-психическую деятельность, назван мозг. Здесь же изложена уже иная точка зрения, согласно которой ум, как разумная часть души, связывается не только с мозгом, но и с сердцем. Именно на сердечной основе всех умственных процессов настаивал Аристотель³¹. Составитель «Палеи» в данной части компиляции отражает компромиссную точку зрения, разделяя ответственность мозга и сердца за деятельность ума. Содержание подводит к однозначному выводу о том, что деятельность двух важнейших телесных органов рождает ду-

ховные образы (мысль). Однако можно видеть, что сердце здесь не вполне равноправно с мозгом. Оно отвечает не за всю умственную деятельность, а лишь за ее эмоциональный аспект.

Раздел «О рае» соприкасается с антропологической тематикой в той части, где повествуется о сотворении Евы. Здесь событие грехопадения рассматривается через призму категорий добра и зла. Содержательно повествование максимально привязано к бытийной основе ветхозаветного повествования, а в экзегезе заметно влияние толкований на соответствующие постулаты Книги Бытия Севериана Габальского (через «Шестоднев» Иоанна экзарха) и Иоанна Дамаскина.

С антропологической точки зрения более интересным представляется «Сказание о семени», посвященное проблемам эмбриологии и диетологии материнства. В энциклопедическом составе «Палеи» это вполне законченный блок медико-биологического содержания. Сначала в «Сказании о семени» провозглашается, что зачатие в женском лоне совершается путем смешения одушевленного семенного извержения с женской кровью. В результате излияния семени душевное и чувственное соединяются вместе. От женщины плоду дается материнская кровь, которая под действием мужского одушевленного семени превращается в плоть, а от мужского семени образуются у плода кости и жилы: «от студенаго мужскаго семени ... в костяну и жилаву претворяется силу. и от жены ж противу совокупленее воздается кровь тепла естеством сущи. и от студенаго мужска семени смерзьшыся въ плоть претворяется по семенному смешению»³². Таким образом, резюмирует составитель, мать принимает в себя невидимое плотскими очами, для воплощения будущего двуприродного существа, согласно срокам, в видимый образ.

Далее в развитие темы привносится противоречие. В тексте постулируется, что на пятом месяце плод получает свои душевные силы и уже душевно-плотский организм созревает до момента рождения: «въ 5-й месяц оживающу душевную силою. и съвершену телеси бывшу приспевает рождение на свет готовяся»³³. Автор не оставил незамеченным противоречие и поясняет читателю, что после первого семенного слияния в лоне засеивается лишь небольшая сила, дающая толчок развитию: «по первому смешенью семенному. и худую ону в ложеснехъ восиявше силу.

яко ж бо и вся от небытия в бытие приведет»³⁴. Дело в том, что вопрос о соединении души с телом в лоне матери христианскими мыслителями трактовался по-разному. Первоначально постулируя зачатие одушевленного плода, составитель «Палеи» выражает строго ортодоксальную точку зрения, которой придерживались такие крупные богословы, как Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Иоанн Дамаскин. Но в его распоряжении находился «Шестоднев», в котором изложен аристотелевский взгляд на процесс зачатия³⁵. Там утверждается, что вхождение души бывает после оформления у плода человеческого облика, что согласуется с трудами Стагирита, который рассматривал душу как энтелехию, т. е. как возможность и форму тела³⁶. Эта концепция подверглась осуждению на V Вселенском Соборе 451 г. В некоторых древнерусских источниках нашел отражение факт споров вокруг данной проблемы³⁷. Составитель «Палеи», судя по всему, также понимал неоднозначность решения проблемы и попытался согласовать противоположные точки зрения. Он не хотел отказываться от изложенной в «Шестодневе» аристотелевской концепции душевно-телесного единства, хотя и излагал ее не путем цитации, а как принцип. Но наряду с этим в его компиляции воспроизводится концепция всевания души вместе с семенем. Причем описание этого процесса дается с позиций крайнего неприятия плотского начала, которое оскверняет душу. Согласование противоположных точек зрения сводится к одной авторской ремарке, поясняющей, что одушевление в момент оплодотворения, собственно, является не вполне одушевлением, а лишь сообщением зародышу движущей силы его развития. В тексте нашли отражение представления, что человеческая душа дается будущему ребенку на пятом месяце. Предпочтения, которое составитель «Палеи» отдаст аристотелевской эмбриологии, очевидны, хотя он и пытается в то же время оставаться в рамках освященного святоотеческим авторитетом мнения.

Эмбриология в «Палее» сопряжена с диетологическими суждениями. Рост плода связывается с поступлением пищи, которая питает плоть младенца в утробе. В связи с этим даются диетологические рекомендации по благоприятному развитию плода. Если женщина не пьянствует и не объедается, а принимает полезную пищу, то это способствует благоприятному развитию ребенка: уве-

личивает кости, мозг, жилы и члены тела делает сильными. Чрезмерное же потребление пищи способно повредить зрению и голове, а телу придать пятна и трещины. Отдельно рассматривается влияние качества питания на появление волосяного покрова или проплешин³⁸. Характерно, что проблема влияния пищи на формирование душевных качеств здесь не затрагивается. Оно и понятно, отсутствует четкость в понимании этапов душевно-плотского развития человека до его появления на свет.

Закономерно, что наряду с разъяснением начального этапа человеческой жизни освещается и проблема смерти. Этому посвящена глава под названием «О человеческом теле». Начало ее является пересказом одного из пассажей VII главы трактата Григория Нисского «Об устройении человека»³⁹. Именно этот текст входит в состав извлечений из названного труда экзегета, которые в переводе уже были известны заинтересованному отечественному читателю в домонгольское время⁴⁰. Здесь говорится, что тело человека, состоявшее из четырех элементов, каждый из которых обладал своим качеством, разлагается по смерти, а комбинации элементов распадаются, отходят к своим стихиям. Душа здесь уподоблена ртути, которая, разлившись на множество капель, не смешивается с землей, т. е. пребывает при разложившихся частях тела. Именно душе отводится роль формы, которую вновь обретает воскресшее тело после второго пришествия Христа⁴¹.

В целостном виде антропология Григория Нисского «Палеей» не изложена, но важный и весьма характерный постулат ее получил отражение в труде в связи с рассмотрением эсхатологического аспекта антропологической тематики. О влиянии антропологических идей Григория Нисского в Древней Руси надо сказать особо, коль скоро некоторые его тексты были переведены достаточно рано и стали известны составителю «Шестоднева».

Григорий Нисский исходил из того, что души по своему происхождению принадлежат внеприродному духовному миру и существуют по его законам. Это сущности нематериальные (подобные ангельской природе) и вечные⁴². Экзегет констатировал, что в природе для покинувших тела душ, имеющих простую и отличную от материальности сущность, места нет⁴³. Обладающая разумными и невещественными качествами сущность не может пребывать в каком-то определенном месте⁴⁴. Из видимого мира явлений она

переселяется в невидимую область⁴⁵. С одной стороны, рай в трактовке экзегета – это третье эфирное внеприродное небо, или «небесная земля», уготованная только избранным праведникам⁴⁶. Но с другой – сфера инобытия, по Григорию Нисскому, не вписывается в картину мироздания. В шаровидном и постоянно вращающемся Космосе нет места для ада и рая, поскольку нет пространства их ограничивающего, а подземное и надземное места поочередно пребывают в свете и тьме⁴⁷.

Посмертную участь человека Григорий Нисский призывает воспринимать не в буквальном значении библейских образов, а в духовном смысле⁴⁸. Символическое понимание посмертной участи в творениях Григория основывается на том, что души могут переживать три состояния: сначала земное, связанное с жизнью в теле, а после смерти либо ангельское (небесное бытие праведных душ), либо преисподнее, аллегорически олицетворяющее смерть нечестивых⁴⁹. Жизнь ангельская, как и преисподняя, – это особое «невидимое и бесплотное состояние жизни», в котором пребывают души⁵⁰. По сути, простираясь до небес, души не прекращают связи со своими телами⁵¹, обеспечивая воссоединение земного и небесного в момент финалистического преображения мира. Этот аспект и получил отражение в «Палее», представляя душу не смешанной с прахом, но сохраняющей связь с ним и собирающей рассеявшиеся первоэлементы, подобно ртути, в новое тело. Именно образ ртути позволяет объяснить, что душа человека после его смерти находится и вне праха, но одновременно связана с ним, знает свое и возрождает человека к возможной новой жизни. Упованием на будущую надежду человечества антропологический пассаж и заканчивается.

Есть все основания сделать вывод, что компилятивный древнерусский труд составлялся на основе произведений переводной книжности. Что касается антропологических глав, то основной материал был заимствован из «Шестоднева» Иоанна экзарха, который в свою очередь является компиляцией, составленной из извлечений трудов богословов. В качестве источника привлекался трактат Григория Нисского «О человеке» и другие произведения христианской письменности. Методом компиляции текстов экзегетического характера составитель «Палеи» выражал собственные представления о человеке.

Материалы «Палеи» позволяют сделать вывод, что вместе с христианским наследием усваивались и содержащиеся в некоторых богословских традициях античные реминисценции, существенно обогащавшие и рационализировавшие антропологические воззрения наших средневековых предков. «Палеей» транслировалось христианизированное аристотелевское учение о четверице первоэлементов и восходящие к сочинениям Стагирита био-физиологические характеристики человека. Понятие о душе и нервно-психологической деятельности в «Палее» выходит далеко за рамки Писания и формируется за счет ассимиляции христианских идей с идеями Платона и Аристотеля.

«Палею Толковую» можно считать вершиной самостоятельной русской антропологической мысли. Ее создатель проявляет необычайно широкий кругозор и, не выходя за рамки ортодоксии, демонстрирует оригинальность в развитии антропологических построений. Пример «Палеи» показывает, что русская мысль всего за два с небольшим столетия осуществила тот шаг, который отделяет робкое ученичество от самостоятельного оригинального творчества. Появление такого выдающегося памятника, как «Палея Толковая», позволяет сделать вывод, что уже в домонгольскую эпоху древнерусские мыслители прочно вставали на путь собственного развития.

Примечания

- ¹ Точной даты создания не установлено. Некоторые ученые относили «Палею Толковую» к числу древнейших книг отечественной письменности (*Успенский В.М.* Толковая Палея. Казань, 1876. С. 127; *Жданов И.Н.* Соч. Т. 1. СПб., 1904. С. 468). Ранняя датировка связывалась с уверенностью в южнославянском или даже византийском происхождении сочинения. Текстологи обосновывают русское происхождение текста и обычно датируют его создание XIII столетием (*Михайлов А.В.* К вопросу о тексте Книги Бытия пророка Моисея в Толковой Палее // Варшав. университет. изв. 1896. № 1. С. 21; *Истрин В.М.* Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. С. 46).
- ² Многогранное синкретическое содержание закомпоновано в полемический контекст произведения. «Толковая Палея» – сборник, довольно пространно цитирующий книги Ветхого Завета, не имевшие на Руси полных списков до Генадиевской Библии. Ветхозаветные сюжеты и их богословские толкования сопровождаются комментариями полемической антииудейской направленности. Обличение «жидовина» – сквозная и идейно важная для составителя

- «Палеи» тема произведения. С прошлого столетия и до нынешних дней в научной среде встречается мнение о преобладающей антииудейской направленности «Толковой Палеи» (см.: *Истрин В.М.* Указ. соч. С. 70–72; *Кожин В.* Книга бытия небеси и земли // Волшебная Гора: Философия, эзотеризм, культурология. Т. VII. М., 1998. С. 2).
- 3 *Щеглов А.П.* Философское содержание «Толковой Палеи» по материалам русских рукописей: Дис. канд. филос. наук. М., 1994; *Мильков В.В.* Палея Толковая и ее религиозно-философские особенности (о расширении проблемного поля памятника в свете традиции его изучения) // Судьба России в современной историографии: Сб. научн. ст. памяти А.Г.Кузьмина. М., 2006. С. 502–515.
- 4 *Пустарнаков В.Ф.* Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 41; *Абрамов А.И.* К проблеме вычленения философского слоя в средневековых русских текстах // Там же. С. 41–45; *Сухов А.Д.* Русская философия. Особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995. С. 43–47.
- 5 Толковый тип «Палеи» является одной из трех разновидностей сочинения с таким названием. Наряду с толковой редакцией выделена также редакция «Палеи Хронографической» и т. н. Промежуточная редакция между толковым и хронографическим типами палейного повествования (об этом см.: *Истрин В.М.* Редакции Толковой Палеи. СПб., 1907; *Рыстенко А.В.* Материалы для литературной истории Толковой Палеи // ИОРЯС. 1908. Т. XIII. Ч. 2. С. 324–350; *Адрианова В.П.* К литературной истории Толковой Палеи. Киев, 1910. С. 5–7, 26–29; *Творогов О.В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 12–13, 18, 31–33; *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. I: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 286). Все три редакции «Палеи» содержат общий для них шестодневный раздел, в котором рассматривается антропологическая проблематика. О широте распространения данного памятника в древнерусской письменности и списках, которые его представляют, см.: *Мильков В.В.* Палея Толковая: редакции, состав, религиозно-философское и энциклопедическое значение памятника // Палея Толковая. М., 2012. С. 601–629.
- 6 Первое малотиражное издание памятника сейчас практически недоступно (Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н.С. Тихонравова. Вып. 1–2. М., 1892–1896). В интерполированном виде текст Толковой редакции дважды вводился в оборот (Палея Толковая. М., 2002. Переизд.: М., 2012). Издавались также извлечения из «Толковой Палеи», в том числе и публикация ее антропологического раздела (Толковая Палея. До-человеческий цикл творения // Волшебная Гора: Философия, эзотеризм, культурология. Т. VII. М., 1998. С. 211–241; «Палея Толковая». Антропол. Разд. // *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 561–712; «Палея Толковая» и содержащаяся в ней проблематика космологического характера // Космологические произведения в книжности Древней Руси. Вып. 2. СПб., 2009. С. 158–369).

- ⁷ «Палея Толковая». Антропологический раздел // *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. Л. 21г–25г. Здесь и в последующем делаются отсылки к тексту по списку ГИМ. Барс. № 620 по указ. публикации с обозначением листа рукописи и страницы перевода в данном издании (*далее: Палея...*).
- ⁸ Палея... Л. 276 (С. 658).
- ⁹ *Аристотель.* История животных. I. 62.
- ¹⁰ *Платон.* Тимей. 90. Этимологически в греческом языке слово «человек» имеет значение «смотрящий вверх». Положение головы символизирует вознесение мыслей, что, по Платону, означало «уметь рассуждать» (*Платон.* Кратил. 399с).
- ¹¹ Палея... Л. 286 (С. 659).
- ¹² Там же. Принятое в Ветхом Завете отождествление душ животных с кровью (Лев. 17, 14) было распространено еще в античности. В противопоставлении душ животных и человека можно видеть аналог аристотелевскому сравнению плотских душ животных с бесплотной живительной силой души человека (История животных. I. 19; III. 90–93).
- ¹³ Ср.: *Баранкова Г.С., Мильков В.В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. Л. 232а–243б. С. 799–805 (*далее – Шестоднев...* Сначала указываются листы оригинала, а затем страницы перевода).
- ¹⁴ *Аристотель.* История животных. I. 40. О заблуждении Аристотеля см.: *Старостин Б.А.* Примечания // *Аристотель.* История животных. М., 1996. С. 425–426).
- ¹⁵ Палея... Л. 597–598 (С. 660).
- ¹⁶ Там же. Л. 598 (С. 660).
- ¹⁷ Ср.: *Аристотель.* История животных. I. 67–68.
- ¹⁸ *Платон.* Тимей. 73 b-d.
- ¹⁹ *Аристотель.* История животных. I. 49.
- ²⁰ *Платон.* Государство 453e; Федр 247c; 249b-c; Федон 66a-b, 79c, 80a, 49b.
- ²¹ Палея... Л. 29а. (С. 660).
- ²² Там же. Л. 29в. (С. 661).
- ²³ ГИМ. Син. № 496. Л. 352б (публикацию см.: *Послания митрополита Никифора.* М., 2000. С. 65).
- ²⁴ Палея... Л. 29в (С. 660).
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же. Л. 29в (С. 661).
- ²⁷ *Платон.* Государство. 511c-d.
- ²⁸ Палея... Л. 40б–41г (С. 675–676).
- ²⁹ Там же. Л. 41г (С. 676).
- ³⁰ Там же.
- ³¹ *Старостин Б.А.* Аристотелевская «История животных» как памятник естественно-научной и гуманитарной мысли // *Аристотель.* История животных. М., 1996. С. 50).
- ³² Палея... Л. 38в (С. 672).
- ³³ Там же. Л. 39а (С. 673).
- ³⁴ Там же. Л. 39б (С. 673).

- ³⁵ Ср.: Шестоднев... Л. 220б–222б (С. 793–794).
- ³⁶ *Аристотель*. О душе. 412а 20–412б 25.
- ³⁷ Энциклопедия русского игумена. С. 141; РНБ. Погод. № 1121. Л. 141.
- ³⁸ Палея... Л. 39в–39г (С. 673).
- ³⁹ Ср.: *Григорий Нисский*. Об устройении человека / Пер., примеч. и послесловие В.М.Лурье. СПб., 1995. С. 88.
- ⁴⁰ ГИМ. Син. № 108. Л. 185а–201а. Тексты Григория Нисского публиковались вместе с древнейшим списком «Богословия» Иоанна Дамаскина, к которому они были присоединены в конце рукописи. «Богословие» готовилось к публикации О.М.Бодянским, но труд вышел в свет уже после его смерти с предисловием А.Н.Попова (см.: Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, ексарха Болгарского // ЧОИДР. Кн. 4. 1877). В первую публикацию, наряду с Предисловием Иоанна ексарха Болгарского и выборочным воспроизведением 48 глав «Богословия» (Л. 1а–179г), вошли также извлечения из 25–27 глав сочинения Григория Нисского «Об устройении человека» (Л. 185а–201а), а также ответ на сомнения некоего неверного в возможности воскресения с извлечением из сочинения Григория Нисского «О воскресении» (Л. 201а–209а) и небольшой раздел об оживлении животных после зимней спячки (Л. 209а–210а).
- ⁴¹ Палея... Л. 42а–42б (С. 676).
- ⁴² Об этом см.: *Митрополит Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 265–273. Поскольку, по Григорию Нисскому, душа телесно не локализуема, она пребывает одновременно в теле и вне его (Указ. соч. С. 277).
- ⁴³ *Григорий Нисский*. Творения. Ч. IV. С. 207.
- ⁴⁴ Там же. С. 248–249.
- ⁴⁵ *Григорий Нисский*. Творения. Т. III. С. 371.
- ⁴⁶ *Григорий Нисский*. Творения. Ч. I. С. 73; Ч. II. С. 378.
- ⁴⁷ *Григорий Нисский*. Творения. Ч. IV. С. 247–248.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Там же. С. 249.
- ⁵⁰ Там же. С. 263.
- ⁵¹ Там же. С. 230, 255.