

ВВЕДЕНИЕ
ХРИСТИАНСТВА
НА ДУСИ



цр҃квѣ прѣстоу. цр҃кво вѣдунѣ и пѣвѣ. и словѣ бы. а
 рхнѣ рѣвнскы. и прѣстоу мѣдѣ и конѣ. а казѣ оу
 шѣ словѣ жннѣ вѣ глѣ вѣ. ѿмнѣ вѣнѣ оу мѣвнн
 бы вѣшѣ. ноу нѣнѣшѣ. и похвѣлншѣ словѣ оу нѣ.



и прѣсѣ вѣшѣ цр҃квѣ. вѣслннѣ. и коу стѣ нѣннѣ. рѣ вѣсѣ
 и мѣ. и дѣ вѣ вѣ мѣ оу свою. и ѿ поу стншѣ сѣ дѣ рѣ
 вѣлннѣ. и чѣ тѣ оу. ѿ нѣнѣ стрнѣ вѣ шѣ вѣ мѣ оу. и соу вѣ
 цр҃квѣ оу рѣ вѣ оу. и стѣ рѣннѣ. и рѣ вѣ оу мѣ рѣ. сѣ стрнѣ шѣ по мѣ
 ннѣ мѣ мѣ оу. дѣ слѣ вѣ шѣ ѿ нѣнѣ бы вѣ шѣ. и рѣ сѣ слѣ жн
 тѣ прѣ вѣ оу стннѣ оу.



и оу вѣдннѣ мѣ сѣ вннѣ. а ѿ нѣнѣннѣ оу мѣ оу. рѣ сѣ роу е
 ѣ стѣ вѣ слѣ нѣ пѣ вѣ нѣ мѣ оу жн мѣ вѣ стѣ оу гѣ вѣ шѣ нѣ.



и прѣсѣ прнѣ до шѣ ѿ рнѣ мѣ вѣ мѣ ннѣ. глѣ шѣ прнѣ до хѣ оу сѣ слѣ
 ннѣ ѿ пѣ вѣ жѣ. и рѣ вѣ шѣ мѣ оу. рѣ сѣ вѣ ннѣ пѣ сѣ оу пѣ вѣ жѣ. и
 мѣ пѣ вѣ оу. и коу ннѣ мѣ шѣ зѣ мѣ оу. а вѣ вѣ рѣ вѣ шѣ нѣ лѣ ннѣ вѣ вѣ рѣ
 мѣ шѣ. а вѣ вѣ рѣ вѣ оу мѣ шѣ вѣ стѣ вѣ жѣ. кѣ мѣ лѣ мѣ сѣ бѣ оу. и нѣ
 соу пѣ вѣ рннѣ бѣ оу зѣ мѣ оу. и зѣ вѣ вѣ дѣ ннѣ мѣ шѣ. и вѣ сѣ коу дѣ
 хннѣ. а вѣ вѣ шѣ ннѣ дрѣ вѣ оу сѣ. вѣ оу лѣ дннѣ рѣ жѣ рѣ сѣ коу зѣ
 пѣ вѣ дѣ вѣ шѣ. и ннѣ жѣ рѣ вѣ шѣ оу шѣ ннѣ. по сѣ мѣ. а рѣ ннѣ пѣ
 ннѣ пѣ вѣ сѣ вѣ жѣ сѣ мѣ бѣ жѣ оу. рѣ оу чннѣ мѣ шѣ вѣ тѣ вѣ рѣ вѣ оу
 дннѣ рѣ ннѣ мѣ ннѣ ннѣ сѣ мѣ жѣ коу шѣ ннѣ сѣ мѣ прнѣ гѣ лѣ сѣ оу



ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

Крещение Руси: что в основе —
религия или политика?

Запад или Восток —
на что ориентировался русский
вариант христианства?

Введение христианства —
единовременный акт или длительный
процесс?

Была ли Библия основой
древнерусской философии?

Почему православная церковь
на протяжении веков не могла
справиться с двоеверием?



*Редакции
философской
литературы*

Ответственный редактор:
доктор философских наук, профессор
А. Д. СУХОВ

Рецензенты:
доктор философских наук, профессор
Д. В. ДЖОХАДЗЕ
кандидат философских наук, доцент
М. Н. ГРОМОВ
кандидат философских наук, доцент
М. А. АБРАМОВ

На первом форзаце:
Представители различных религий
пытаются убедить князя Владимира
принять их веру

На втором форзаце:
слова — Исканитане вер.
Посланики князя Владимира в Константинополь
и их расказ по возвращении о красоте
греческого богослужения;
справа — Высокий авторитет подвижника
новой веры синексал Антоний Печерский,
в уединенную пещеру которого приходили
для благословения даже князья

**Введение христианства на Русь/Инт философии АН
В24 СССР; Отв. ред. А. Д. Сухов.— М.: Мысль, 1987.— 302,
[2] с., [16] л. ил.
(В пер.): 2 р. 40 к.**

Авторы книги — советские философы, историки, филологи — на строго научной основе противопоставляют фальсифицированную теологич. историю христианизации Руси «подлинную» ее историю, раскрывают реальные причины и последствия этого процесса, показывают влияние крещения Руси на культуру страны.
Книга рассчитана на научную общественность, пропагандистов, может быть рекомендована и более широкому кругу читателей.

ББК 86.37

В 0400000000-106
004 (01)-87 69-87

© Издательство «Мысль». 1987

Тысячелетие отделяет нас от тех ставших уже легендарными времен, когда древняя Русь приняла христианство. Крестом и мечом на протяжении нескольких веков насаждалась новая вера среди русского народа. Торжество христианства было достигнуто путем подавления ожесточенного сопротивления масс, сопровождалось крупными историческими катаклизмами, имевшими зачастую поистине трагическую окраску. Подлинные события тех далеких времен скрыты от нас завесой столетий. Большинство источников утрачено навсегда. Поэтому естественно, что вокруг проблемы христианизации Руси не стихает острая полемика, ведутся принципиальные дискуссии, сталкиваются различные точки зрения.

Дискуссионные положения, различия в позициях авторов встречаются и в предлагаемой читателю книге. Однако важно подчеркнуть, что они не выходят за рамки марксистского подхода к проблеме, который единственно и может служить гарантом подлинной объективности и исторической правды.

Такой подход приобретает особое значение в условиях резкого обострения идеологической борьбы в преддверии 1000-летия введения христианства на Русь. Этой дате предпослана большая и разнообразная литература, в том числе религиозная, фальсификаторская и идеологически тенденциозная. Данная книга призвана дать подлинно научные современные представления по рассматриваемой проблематике.

Книга снабжена большим иллюстративным и справочным материалом. Иллюстрации в конце книги не ставят целью полностью отразить поставленные в ней вопросы. Они включают археологические находки и многие другие материалы по древнерусскому язычеству, истории введения христианства на Русь, его распространению в различных социальных слоях общества, культуре того периода, по проблемам двоеверия и борьбы с ним, показывают зарубежные христианские влияния.

Включенные в книгу именной указатель, словарь терминов и хронологическая таблица должны помочь широкому читателю разобраться в специфической терминологии, относящейся ко времени введения христианства; получить сведения о наиболее значительных исторических личностях, имеющих отношение к христианизации Руси; проследить хронологическую последовательность наиболее важных событий того периода.

Заинтересованному читателю полезно знать, что издательство «Мысль» готовит в серии «Научно-атеистическая библиотека» книгу «Крещение Руси в трудах русских и советских историков» (20 л.). Эта книга будет служить хорошим дополнением к данному изданию, так как помимо исследовательского материала включает тексты подлинных памятников древнерусской литературы.

В последнее время большое внимание привлекает предстоящая 1000-летняя годовщина введения христианства на Русь. Эта дата будет широко отмечаться церковными кругами в 1988 г. В преддверии этого своеобразного юбилея резко возрос поток публикаций, трактующих древнейший период становления и развития русской церкви с теологических позиций. Поскольку лучшим ответом на предвзятое теологическое освещение христианизации Руси может быть только воссоздание ее подлинной истории, сектор истории философии и атеизма в СССР Института философии АН СССР подготовил коллективный труд, целями которого являются показ истоков христианства на Руси, рассмотрение введения христианства в русское государство X в. и выяснение сложной и противоречивой роли христианства в развитии нашей страны и ее культуры. Опираясь на достижения советской науки, суммируя результаты новейших исследований русского средневековья, философы, историки, религиоведы и литературоведы с позиций материалистической методологии, в различных аспектах освещают проблему крещения Руси.

Волей исторической необходимости в конце X в. христианство стало господствующей идеологией на Руси. Это не значит, однако, что именно православие по византийскому образцу с неизбежностью должно было прийти на Русь. Принятие христианства не было predetermined «свыше», как это утверждает теология. Оно взяло верх над своими идейными конкурентами лишь в ожесточенной политической и идеологической борьбе.

Бесспорно влияние новой веры на отечественную культуру. Воздействие христианства сказалось буквально во всех областях жизни, и не в последнюю очередь конечно же в культурной сфере. Однако было бы несправедливым связывать все богатство древнерусской культуры с христианством. Больше всего оно воздействовало на официальный слой культуры. Культура народная также испытывала это воздействие, но в меньшей мере, а само влияние распространялось на нее гораздо медленнее. Христианство, несомненно, сообщило мощный импульс культурному развитию, но это не дает основания говорить о том, что русская культура родилась вместе с христианством: сменился лишь тип культуры.

Говоря о прогрессивном характере христианизации, нельзя не отметить побочные отрицательные последствия этого процесса. Пришедшее на Русь христианство подавляло предшествующую ему национальную культуру. Отрицательно сказывались на развитии отечественной культуры и последствия изоляционизма, который был привнесен церковью. Выстроенный ею идеологиче-

ский барьер на многие века отгородил Русь от Западной Европы и стран Востока. На этом фоне не всегда благоприятную роль играли тесные связи с византийской культурой, впоследствии прибывавшей в состоянии упадка и застоя.

Было бы глубочайшим заблуждением относить расцвет раннефеодальной Руси только на счет односторонне благоприятного действия христианства. Такая позиция возникла как один из вариантов расхожей в буржуазной историографии теории влияний, которые на протяжении всей своей истории якобы переживала Русь. Нет совершенно никаких оснований сводить богатейшую многообразную общественную жизнь средневековой Руси к тем новшествам, которые принесла с собой новая вера, равно как нет никаких оснований говорить о сплошной дикости и отсталости славянских племен накануне принятия христианства.

В отличие от богословских утверждений, что Русь сразу же и с восторгом приняла христианство, усвоение новой религии не представляло собой единовременного и беспроблемного акта. Крещение отлично от христианизации, длительного и многотрудного процесса восприятия новой религии.

Немарксистским, особенно теологическим, трактовкам крещения Руси в книге противопоставляются новейшие научные данные.

Авторами настоящего издания являются: доктор философских наук А. Д. Сухов (глава I), доктор исторических наук А. Г. Кузьмин (II), член-корреспондент АН СССР А. П. Новосельцев (III), кандидат философских наук А. И. Абрамов (IV), кандидат исторических наук О. М. Рапов (V), доктор исторических наук Я. Н. Шапов (VI), доктор филологических наук О. В. Творогов (VII), доктор философских наук В. Ф. Пустарнаков (VIII—X), кандидат философских наук В. В. Мильков и Н. Б. Пилюгина (XI).

Иллюстрации подобраны В. В. Мильковым и Н. Б. Пилюгиной. Комментарии к ним — В. В. Милькова. Указатели составлены В. В. Негодиным.

И. СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И ПОСЛЕДСТВИЯ КРЕЩЕНИЯ РУСИ



конец X в. ориентация влиятельных социальных групп Киевской Руси на христианство, точнее, на его восточную разновидность, дававшая о себе знать уже длительное время, усилилась и завершилась принятием этой религии в качестве официальной, государственной, хотя до ее господства над умами всего населения страны было еще далеко. Каковы же были социальные предпосылки, обратившие Киевскую Русь к христианству, сделавшие возможным крещение Руси?

IX в. у славянских и некоторых других племен, обитавших на обширной территории Восточной Европы, датируется конец первобытнообщинной формации и одновременно начало феодальной. Наступил ранний феодализм, продолжавшийся до конца XI столетия¹. Ранний феодализм вместе с поздней первобытностью составляет единый период — подобные периоды в историческом материализме и марксистской философии истории принято обозначать как переходные. В данном конкретном случае речь может идти, очевидно, о периоде, переходном от первобытности к феодализму. Как и всякое переходное социальное состояние, этот период характеризовался остротой противоречий, неустойчивостью, разнонаправленными тенденциями общественной жизни.

Феодальный способ производства формировался еще в первобытнообщинной формации — в течение VI—VIII вв.² С IX в. ведущая роль в экономике, а следовательно, и в системе производственных отношений перешла к нему. Но во времена раннего феодализма он не был единственным способом производства. Наряду с ним существовали и активно функционировали также первобытнообщинный (наиболее традиционный) и рабовладельческий, возникший, как и феодальный, в недрах первобытного общества. Подобно поздней стадии первобытнообщинной формации, ранняя ступень феодальной оставалась многоукладной, но ведущую роль при этом стал играть феодальный уклад. Борьба между различными укладами не прекращалась, и успех, которого добился феодальный уклад, не был пока что ни полным, ни окончательным. Сложись условия неблагоприятно для феодального уклада — и общество могло бы быть отброшено назад, к первобытности, либо развиваться путем разрастания и усиления рабовладельческого уклада.

Классическим вариантом формационной смены был именно рабовладельческий путь развития. Социальный прогресс восточ-

ного славянства не был таковым, он отклонялся от столбовой дороги истории. Это стало возможным лишь потому, что на социальной арене имела уже феодальная формация. К IX—X вв. феодальный мир охватывал огромную зону в Европе, Азии, Северной Африке. Он постоянно втягивал в свою орбиту все новые общности, социальная зрелость которых позволяла им покрывать связи с первобытностью.

Вместе с тем возможности развития к рабовладению у таких народов, которые соседствовали с феодальным миром, сокращались. Для рабовладельческого общества необходим был постоянный приток рабочей силы извне (из-за невыгодности воспроизводства ее внутри самого этого общества). Рабовладельческое общество в его окружение составляли поэтому определенное единство. «...Высокий уровень развития производства в одном рабовладельческом государстве, — писал С. Д. Скавкин, — сопровождался расхищением трудовых ресурсов покоренных стран, лишавшихся, помимо богатств, также и значительной части работоспособного населения. Следовательно, высокое развитие рабовладельческого производства в одних странах пренятствовало одновременному развитию высших форм рабовладельческого хозяйства в тех странах, откуда первые черпали рабов. Невозможен был высокий уровень рабовладельческого способа производства и в тех странах, которые по различным причинам лишены были возможности систематически импортировать массы рабов»³. Поставщиками рабов являлись прежде всего первобытные сообщества, недостаточная организованность которых не позволяла им эффективно противостоять экспансии рабовладельческих государств. Естественно, что росту формирующегося рабовладельческого уклада не способствовало соседство феодального мира со свойственной ему государственной организацией.

Рабовладение у восточных славян, пополнявшееся за счет войн, существовало с VI в., оставаясь, однако, на уровне патриархального. Сформировавшийся рабовладельческий уклад так и не стал ведущим в системе экономических и социальных связей, хотя и способствовал выделению и усилению знати⁴.

Таким образом, общие тенденции истории направляли развитие восточного славянства на путь нерабовладельческого развития. Это был путь, минуящий рабовладельческую формацию: первобытнообщинная формация сменялась непосредственно феодальной.

Утверждение в Восточной Европе феодальной формации было ознаменовано сдвигами не только экономического, но и политического порядка. Исподволь складывавшиеся у восточных славян элементы государственности привели к образованию государства — Киевской Руси. Произошло это, по-видимому, в начале IX в.⁵ Государство у восточных славян возникло в форме раннефеодальной монархии. Порожденное нарастающими тенденциями феодального развития, это государство после своего становления уже само действовало ускоряюще на процесс феодализации страны.

Во второй половине X в. феодальная формация на Руси, существовавшая около полутора веков, имела два важнейших слагаемых: феодальные отношения, которые стали играть ведущую роль в экономике, и государство, доминировавшее в сфере политики. Но третий существенный компонент формации — феодальная идеология — отсутствовал, и взгляды, соответствующие феодальным структурам, существовали на уровне социальной психологии. Они не были оформлены идеологически, не представляли системы. Отдельные идеологические установки, создававшие прецеденты, являлись все же не более чем неполноценными заместителями такой идеологии. Надобность в ней была велика, что остро ощущалось в верхах общества.

Мог ли этот вакуум заполниться самопронзительно, стихийно? И если нет, то что же препятствовало этому?

Как известно, основной методологический принцип марксистского исследования истории религии состоит в том, что она рассматривается как составная часть истории общества. Социальные изменения непременно влекут за собой сдвиги в религиозном сознании, приводят к его перестройке, одну форму религии заменяют другой, находящейся в большем соответствии с вновь сложившимися условиями. Новый комплекс верований и представлений появляется тогда, когда в нем возникает необходимость. Не образуются принципиально новые религиозные формы лишь в социалистическом обществе, которое чуждо религии по своей социальной природе, здесь постепенно деградируют религиозные образования, уже сложившиеся ранее.

К IX—X столетиям славянское язычество пережило уже многовековую историю и успешно преодолело один значительный исторический барьер. Вместе с социальной дифференциацией, выразившейся в появлении элементов рабовладения, произошло изменение языческих религиозных представлений. Из общей массы духов в славянских верованиях стали выделяться сверхъестественные существа более высокого порядка, начало складываться славянское языческое многобожие, о котором в настоящее время имеются достоверные сведения благодаря фундаментальному исследованию Б. А. Рыбакова⁴.

Религия приобретает новый облик. Прежняя ее форма, архаическая, соответствовавшая безраздельному господству первобытных отношений, сменяется иной — политеизмом. Иллюзорная иерархия сверхъестественных сил органически дополняется ставшее реальным фактом социальное неравенство. Причем в данном случае преобразования в религиозной сфере совершались стихийно, не потребовав сколь бы то ни было значительного участия в этом деле субъективного фактора, и уже затем новые религиозные представления подвергались некоторому искусственному воздействию. Для их окончательного оформления требовались лишь известная шлифовка, упорядочение уже имевшихся взглядов. Те, кто был занят на подобной работе, характеризуются как «древние систематизаторы»⁵.

Новая форма религии складывалась, не отрицая, не разрушая прежнюю, а всего лишь перестраивая, вернее, достраивая ее. Новый комплекс верований, определявших теперь суть религии, составил ее верхний слой; прежний же комплекс не исчез, а сохранился под ним. Олицетворения, свойственные первоначальной стадии религиозного развития (души, духи), продолжили свое существование в религиозном сознании на правах существующего низшего порядка.

Следующий этап религиозных преобразований, связанный с тезисом феодализма, также не обошелся без наслоения одних верований на другие, но здесь явственно обнаружилось и иное явление религиозного развития — разрыв между старыми и новыми представлениями, отрицание одних другими.

При переходе общества к феодализму появление новых религиозных воззрений не проходило так гладко и безболезненно, как это имело место при генезисе рабовладения. Дело в том, что сам тип религии стал другим. По особенностям их формирования Ф. Энгельс различал два типа религий. К первому из них он относил наиболее древние, «стихийно возникшие религии», ко второму — «искусственные»⁶. Конечно, и искусственные религии, так же как и те, что им предшествовали, зарождаются фактически стихийно. Но естественный процесс их формирования с самого начала органически дополняется искусственным вмешательством. Это-то религии и сопутствуют феодализму в процессе его исторического развития.

Становление религии нового типа сопровождается интенсивной борьбой идей, стремлением идеологически оформить религиозные представления, появившиеся на социально-психологическом уровне, сделать их наиболее адекватными исторической обстановке, отразить в литературе. У религий, возникших таким образом, имеются основоположники, или основатели, воззрения и деятельность которых в той или иной мере стимулируют дальнейшее религиозное развитие. Выдвигаются и другие религиозные деятели, стремящиеся возглавить начавшееся движение и повлиять на него.

Искусственные религии вбирают в себя значительное число общественных идей — политических, правовых, нравственных. Они обосновываются за счет созвучных им философских идей. Ф. Энгельс считал возможным даже использовать образные понятия «отец» и «дядя» христианства, имея в виду соответственно античных философов Филона и Сенеку, чьи работы основательно, иногда почти дословно были использованы при образовании этой искусственной религии⁷.

В результате заимствования из других форм общественного сознания искусственные религии приобретают сложную структуру: наряду с представлениями о сверхъестественных силах им свойственны определенные социальные принципы и доктрины, религиозные право, политика, мораль, философия и т. п.

Естественно, что появление на свет подобной религии нельзя

относить на счет одной лишь стихии религиозного развития. С. Д. Сказкин писал о том, что религиозная идеология христианства, и в частности «сильные и незабываемые образы Евангелия», созданы крупными и талантливыми мыслителями и литераторами, в большинстве случаев философски образованными. По его словам, они много и творчески «потрудились для того, чтобы найти наиболее эффективные средства воздействия на сознание масс» (но были «одновременно и сами убеждены в божественном происхождении вдохновения, с которым они делали эту работу», «в истине проповедуемых ими идей...») ¹⁰.

Помимо христианства к искусственным религиям Ф. Энгельс причислял также ислам и буддизм ¹¹.

Индуизм и иудаизм составили еще одну группу религий, промежуточную между стихийно возникшими и искусственными. Но все же по своему происхождению эти религии намного ближе к искусственным. Воздействие субъективного фактора при становлении этой группы религий хотя и не столь значительно, как при образовании искусственных, но все же не идет ни в какое сравнение с первоначальной стихией религиозного развития.

Иудаизм и индуизм возникли не как новообразования, а в результате перерождения древнееврейских и древнеиндийских верований (последние принято называть брахманизмом). Трансформация осуществлялась при этом как реконструкция (с сохранением достаточно жесткой преемственности). Результатом же подобной реконструкции, осуществлявшейся религиозными теоретиками, стали религиозные системы, типологически родственные искусственным религиям, способные выполнять те же социальные функции, что и они, хотя и не столь мобильные вследствие большей приверженности традиции.

К такой трансформации предрасположены были религии, теоретически основательно оснащенные, обладавшие священными текстами, имевшие служителей культа, достаточно подготовленных для их интерпретации.

Славянское язычество не достигало, конечно, уровня древнееврейской религии и брахманизма на поздних стадиях их существования. Правда, идеологические потребности направляли религиозные поиски в том же направлении, но успеха они не имели.

Среди событий религиозной жизни Киевской Руси примечательна реформа, которую пытался осуществить князь Владимир Святославич и его ближайшее окружение в начале 80-х гг. X в. Есть все основания считать, что эта реформа была призвана поднять древние языческие верования, бытовавшие в Восточной Европе, «до уровня государственной религии» ¹². Был создан пантеон, который объединил богов, пользовавшихся наибольшим почитанием у различных племен, населявших государство, и санкционировано поклонение им. В Киеве на возвышенном месте, близ княжеской резиденции, были установлены их деревянные идола.

Это была попытка взрастить религию, в которой так нуждался

нарождающийся феодализм, на ее исконной восточноевропейской почве, т. е. используя традиции древнего язычества. Реформа не оправдала, однако, возлагавшихся на нее надежд. Новая религия оказалась искусственной в буквальном смысле слова, массовое сознание не приняло ее, и она не смогла успешно функционировать.

Кроме архаичности традиционной религии было еще одно обстоятельство, препятствовавшее становлению новой религии. Дело в том, что в отличие от юридических норм религии не создаются путем законодательства. Нечто подобное предпринималось и до этого, и после, но всегда заканчивалось неудачей. То, что осуществлялось феодальной верхушкой Киевской Руси, уже было испробовано и с тем же успехом властями Римской империи. Ф. Энгельс так писал об этом: «Потребность дополнить мировую империю мировой религией ясно обнаруживается в попытках ввести в Риме поклонение, наряду с местными, всем сколько-нибудь почтенным чужеземным богам. Но подобным образом, императорскими декретами, нельзя создать новую мировую религию. Новая мировая религия, христианство, уже возникла в тишине...» ¹³

Возможно было и другое направление религиозного развития — к искусственной религии, подобной христианству, исламу, буддизму. Но тут возникало еще больше препятствий. Менее зависимые от традиций религиозного прошлого, искусственные религии предъявляют еще большие требования к той среде, в которой они формируются. Для возникновения (и то лишь в самых общих чертах) христианской религии в условиях Римской империи, несопоставимых, конечно, с теми, которые существовали в Киевской Руси, потребовалось все же около трех столетий.

Безусловно, что рано или поздно, так или иначе, но религия, адекватная феодализму, в Киевской Руси все же сложилась бы. Но для этого понадобился бы весьма значительный отрезок времени. Восточноевропейский же феодализм остро нуждался в собственной идеологии.

Феодальное общество сколько-нибудь продолжительное время обходиться без религии, освящающей его порядки, не может. Тяга эксплуатируемого населения к религиозной вере и стремление господствующего класса упрочить свое положение делают идеологию, в которой земные силы принимают форму неземных, влиятельной силой, регулирующей отношения между социальными группами. Регулирующая функция религии, не получившая полного развития на предшествующих стадиях истории (основной массой рабов можно было управлять средствами грубого принуждения), уже при генезисе феодализма приобретает исключительную значимость. «Как бы ни были сильны средства внеэкономического принуждения для обращения свободных соплеменников в зависимых и эксплуатируемых людей,— писал С. Д. Сказкин,— их одних не хватало и наряду с мечом светским необходимым был меч духовный — религиозное обоснование господства господствующим и повиновение им трудящихся масс» ¹⁴.

Таким образом, возникла историческая коллизия: религиозная потребность восточноевропейского феодализма не могла быть удовлетворена из-за ограниченных возможностей древнего славянского язычества к дальнейшей эволюции. Но история, не раз создававшая такие противоречия, сама же позаботилась о том, чтобы они все же разрешались.

В ходе первоначального генезиса феодализма в Индии, Европе, на Ближнем Востоке появились религии с такими свойствами, которых прежде у них не было. Изменилось соотношение между этнической и религиозной общностями. Для религий древности типичен был национальный характер. Каждая пародность обладала своей собственной религией. Считалось, что только она находится под покровительством богов этой религии. «Боги, созданные таким образом у каждого отдельного народа», — отмечал Ф. Энгельс, — были национальными богами, и их власть не переходила за границы охраняемой ими национальной области, по ту сторону которых безраздельно правили другие боги»¹⁵.

Эти древние национальные религии начали сменяться наднациональными. Носителями религий нового типа стали уже не отдельные народности, а целые их группы. В результате в Европе, Азии, Северной Африке, где были распространены многочисленные религии — древнеегипетская, древнегреческая, древнеримская, древнееврейская, древние религии Индостана, Китая и др., число религий резко сократилось. Наднациональными религиями были буддизм, христианство, ислам, иудаизм и индуизм.

В ходе конкурентной борьбы названные религии поделили между собой большую часть тогдашней цивилизованной ойкумены. Наиболее успешно экспансия осуществлялась тремя из них — христианством, исламом и буддизмом, которые из-за их широкой распространенности приобрели статус мировых. Именно об этих религиях Ф. Энгельс и говорил, что они возникли «более или менее искусственно...»¹⁶.

Сравнительно меньший успех выпал на долю иудаизма и индуизма, ареал которых в конечном счете не стал столь значительным, хотя и они предъявляли претензии на роль мировых.

В раннем средневековье иудаизм интенсивно распространял свое влияние. Проникнув с территории Палестины в Аравию, он приобретал здесь многих прозелитов, а в VI в. прочно утвердился в южноаравийском Химьяритском государстве. Его воздействие испытала и Средняя Азия. До VIII в. иудаизм — одна из массовых религий хорезмийцев. Из Хорезма он проник в Хазарию, где превратился в государственную религию и удерживался среди хазарского населения еще долгое время и после разгрома каганата. В литературе подчеркивается, что иудаизм, будучи официальной религией Хазарии, претендовал на роль еще одной мировой религии¹⁷. Переходы из христианства в иудаизм (нееврейского населения) имели место в ранне-средневековой Западной Европе. Во Фрайском государстве это было довольно обычное явление¹⁸. Позже, однако, в противоборстве с другими религиями, христи-

анством и исламом, иудаизм был приостановлен, обращен вспять и более или менее локализован. Религиозная общность стала постепенно превращаться в этническую.

Локализован был и индуизм, но локализован на обширной территории, населенной многими народами, так что некоторые исследователи считают возможным даже причислять его к мировым религиям¹⁹.

Подвижными были также и границы ареалов распространения мировых религий. Сферы их влияния то расширялись, то сужались, но в конце концов в средние века в известной мере стабилизировались. Нельзя считать, однако, что эти завоеванные ими сферы влияния являлись лишь следствием борьбы между ними, успех в которой был переменчив. Мировые религии имеют региональные традиции, и их распространение во многом было предопределено особенностями того или иного региона. В дальнейшем, после Великих географических открытий и связанных с ними значительных миграций населения, некоторые из этих религий далеко вышли за пределы своих исконных территорий.

Христианство было идейным производным поздней античности. Оно и осваивало прежде всего античный мир, его периферию и окружение. По своей региональной принадлежности христианство — религия в первую очередь европейская. Другая обширная зона цивилизации, Восток, была завоевана исламом и буддизмом, поделившими между собой значительно обособленные его части.

Итак, когда в средние века возникла потребность в адекватной религиозной идеологии, она могла быть реализована не только за счет внутренних возможностей, но и за счет внешних. В тех случаях, когда у какой-либо социальной общности появлялась необходимость в замене прежних языческих представлений, становившихся анахронизмом, религиозными представлениями нового типа, могли быть произведены заимствования у соседей, уже располагавших такими комплексами верований. Верхи общества, заинтересованные в обновлении веры, останавливали свой выбор на одной из имевшихся уже поблизости религий. Вопрос же выработки новой религии, достаточно сложный и требующий для своего решения длительного времени, естественным образом отпадал.

Этот выбор может показаться произвольным лишь на первый взгляд. В действительности он жестко обусловлен. Выбор диктуется принадлежностью данной социальной общности к определенному региону. Кроме того, оказывают влияние палажные с теми или другими странами политические, торговые, культурные связи.

В конце X в. перед такого рода выбором оказалась и Киевская Русь. Когда возможности религиозного производства внутри страны были в значительной мере исчерпаны и не принесли ожидаемых результатов, взоры правящей верхушки обратились к соседним странам. Подходящие религии у них имелись. У волжско-камских булгар был распространен ислам, у хазар — иудаизм,

в Византии и Западной Европе — христианство, в котором явно обнаруживались восточный и западный центры (соответственно в Константинополе и Риме).

Эти религии уже начали стихийно распространяться на Русь. Но потенциалы их не были равновесными. Иудаизм нес на себе груз наследия, полученного от древнееврейской религии. Некоторые традиции прошлого, от которых он так и не смог избавиться, сильно ограничивали иудаистский прозелитизм. «Иудейство со своим новым универсальным богом, — писал Ф. Энгельс, — тоже сделало попытку стать мировой религией. Но дети Израиля оставались все время аристократией среди верующих и обреченных...»²⁰ Ислам же, обладавший большей мобильностью и сумевший быстро распространиться на значительных пространствах, воплотил в себе характерные особенности иного региона. «Ислам — это религия, приспособленная для жителей Востока...»²¹ — так писал о нем Ф. Энгельс.

Наиболее подходящей религией оказывалось христианство. Оно не содержало таких компонентов, которые создавали бы ему трудности в Восточной Европе, части того большого региона, где ему уже удалось закрепиться. Постепенно складывались христианские традиции и на Руси. Есть сведения о появлении христианства в среде восточных славян уже в конце VIII — начале IX в.²²

Первоначально воспринимавшаяся, по-видимому, формально, эта религия со временем обретает приверженцев. В Киеве строится церковь св. Ильи — на Подоле, видимо на том месте, где находится современная Ильинская церковь²³. К христианству начинает склоняться и княжеская власть. Немало лет правила государством принявшая христианство княгиня Ольга. Существует предположение, что христианином был и Ярополк, ее внук²⁴. Он правил в Киеве в 972—980 гг. и был непосредственным предшественником Владимира Святославича. Христианство явно преваляло над своими конкурентами — исламом и иудаизмом. Киевская Русь уже была предрасположена к его принятию.

Складывавшиеся в Киевской Руси религиозные связи с соседями в сущности лишь дополняли другие формы связей. И опять-таки отношения Киевской Руси с христианским миром (экономические, политические и т. д.) постепенно приобретают большую прочность и разносторонность, чем с мусульманским и тем более с иудаистским (в 965 г. Хазария была разгромлена войском Святослава Игоревича). Русь явно тяготела к Византии.

В таких условиях совершался выбор религии, к которому были причастны Владимир Святославич, получивший от церкви прозвание Креститель, и его окружение. С государственным язычеством, установленным при помощи религиозного реформаторства, было покончено. Существовавшая какое-то время религиозная альтернатива разрешилась односторонне. Христианство стало не просто религией князя или даже верхушки государства (нечто подобное имело уже место в истории Киевской Руси), оно было превращено в официальную, государственную религию.

Полулегендарные сведения, сообщаемые летописцем в «Повести временных лет», о том, как князь Владимир выбирал веру для Руси и остановил свой выбор на христианстве, отражают, хотя и неадекватно, реально существовавшую в конце X в. ситуацию.

Выбор религии, произведенный в Киевской Руси, не был каким-то уникальным, не имеющим precedентов событием. Для средневековья, когда оно уже имело набор разнообразных религий, наднациональных по своему характеру, это было не исклю-



Испитание Владимиром представителей различных религий при выборе веры (Р.Л., л. 58 об.)

чение из правил, а довольно обычное явление. Ранее перед необходимостью сделать выбор из тех же религий оказался Хазарский каганат. Он отдал предпочтение иудаизму: к тому времени Хазария имела прочные контакты с Хорезмом, и иудаизм, проникая оттуда, приобрел в стране уже много сторонников.

Позже (в XIII в.) такую же проблему вынуждены были решать в Каракоруме правители Монголии. Они, хотя и не сразу, отдали предпочтение буддизму перед конкурировавшими с ним исламом и христианством.

Введение христианства на Руси — показатель того, как далеко зашел здесь процесс феодализации. Христианство, как и другие наднациональные религии, — своего рода индикатор на феодализм. Эти религии способны успешно распространяться лишь там, где феодализация уже началась, и становится господ-

ствающими, когда она достигает достаточно высокого уровня. Если же феодальные отношения отсутствуют или их роль незначительна, то внедрение религий такого типа, даже если оно осуществляется интенсивно, все равно не достигает результатов. Такая судьба постигла впоследствии христианство на Крайнем Севере, в некоторых районах Сибири и Дальнего Востока (у малых народов). Многовековые усилия Русской православной церкви приобрести эти народы к христианству парализовались существовавшим в то время у них архаичным общественным строем. Христианство если и принималось, то лишь формально. После Октябрьской революции был положен конец насильственной христианизации и христианство было здесь фактически забыто.

Но христианство не только социальный индикатор на феодализм; оно и катализатор его. В период, когда происходит становление производственных отношений феодализма, христианство и другие подобные ему религии не только находят в них опору, они и стимулируют их. Религиозные отношения нового типа впадают в общую систему феодальных отношений. Крещение Руси стало вехой на ее пути к феодализму. Феодальное общество обрело, наконец, свою идеологию, и развитие всех феодальных структур было ускорено. В противоборстве трех укладов христианство держало сторону одного из них, исторически наиболее перспективного, помогало ему окончательно оформиться и укрепиться. В литературе подчеркивается, что именно ускоряющее воздействие на процесс феодализации, который хотя и имел для общества не только положительные, но и отрицательные последствия, однако в целом переводил его на более высокую ступень, обеспечивало христианизации «очень большое и, несомненно, прогрессивное для данного отрезка времени значение»²⁵.

В Киевской Руси, переживавшей переход от первобытнообщинной формации к феодальной, христианство и древнее язычество были социальными антагонистами. Сложилась ситуация, когда сталкиваются между собой комплексы идей, в каждом из которых действительность отражается гносеологически неадекватно. Ф. Энгельс писал: «Но что неверно в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле»²⁶. Этот важный методологический принцип имеет отношение, конечно, не только к экономике, но и к всей социальной жизни вообще, в данном случае — к победе христианства над язычеством.

Христианство, способствовавшее смене на Руси одной социально-экономической формации другой, с утверждением феодализма постепенно превращалось в один из факторов его стабилизации, а затем и консервации.

Каждая из наднациональных религий объединяла социальные организмы, выработавшие или принявшие ее, в особого рода общности — религиозные, а это во многом влияло на формирование того или иного варианта феодальной культуры. Подключение к существовавшим уже сферам распространения той или иной ре-

лигии новых социальных организмов имело для них значительные последствия не только в настоящем, но также и в будущем.

Принятие Киевской Русью христианства в его восточном ответвлении способствовало ее сближению с Византией, приближению к византийской культуре. Православие, начавшее обособляться в христианстве в X в. и ставшее в XI в. уже исторической реальностью, явилось фактором культурного единения Киевской Руси с Византией и с другими странами той же религиозной ориентации (Болгария, Сербия), также испытывавшими влияние византийской культуры. В то время Византия принадлежало лидирующее положение в христианском мире.

Владимир Святославич и его окружение, избравшие восточную ветвь христианства в качестве государственной религии и пошедшие на сближение с Византией, не могли, естественно, предвидеть отдаленные последствия своих действий. Находящаяся в X—XI вв. на подъеме, Византия некоторое время спустя стала клониться к упадку. Феодальные отношения в империи, развивавшиеся медленно, так и не достигли полной зрелости; феодальная структура общества оставалась незавершенной. В XII—XIII вв. Западная Европа начинает превосходить Византию как в экономическом, так и в культурном отношении и достигнутого превосходства уже не уступает²⁷.

Между тем православие по-прежнему сближало Русь с Византией, медлей под уклон, и отдаляло от развивавшейся Западной Европы. Это имело для Руси далеко идущие последствия.



¹ См.: Черепнин Л. В. Вопросы методологии исторического исследования: Теоретические проблемы истории феодализма. Сб. статей. М., 1981. С. 76.

² См. там же. С. 112.

³ Скажик С. Д. Избранные труды по истории. М., 1973. С. 268.

⁴ См.: Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982. С. 244—246.

⁵ См.: Рыбаков Б. А. Из истории культуры древней Руси: Исследования и заметки. М., 1984. С. 10.

⁶ См.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 354—430.

⁷ См. там же. С. 357.

⁸ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 306.

⁹ См. там же. С. 307—309.

¹⁰ См.: Скажик С. Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века: Материалы научного наследия. М., 1981. С. 135.

¹¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 294.

¹² См.: Рыбаков Б. А. Первые века русской истории. М., 1964. С. 60.

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 313.

¹⁴ Скажик С. Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века: Материалы научного наследия. С. 128.

II. ЗАПАДНЫЕ ТРАДИЦИИ В РУССКОМ ХРИСТИАНСТВЕ



Замечено, что «Повесть временных лет» (так называемая Начальная летопись) рассказывает о крещении Руси весьма противоречиво. Многословное повествование рассредоточено между 986—988 (6494—6496)¹ гг. Сначала, под 986 г., говорится о посольствах к Владимиру мусульман из Волжской Булгарии, иудеев из Хазарии и христиан из Рима и Византии с предложениями переменить веру. Летописец довольно фривольно, без тени благочестия и с некоторой проницей сообщает о колебаниях Владимира. Затем, под тем же годом, следует пространная «Речь философа», которая должна убедить князя в преимуществе христианства. Казалось бы, после демонстрации картины «страшного суда» должно состояться крещение. Но Владимир откладывает решение до «испытания вер», которое приходится на 987 г. Склонившись вроде бы к принятию крещения из Византии, он медлит и колеблется. И проблема решается наконец после его похода на Корсунь в 988 г. Стиль этой последней части заметно иной, а летописец, приверженец корсунской версии, как бы предвидя возражения, предупреждает: «Се же не сведущее право, глаголють, яко крестился естъ в Къеве, нини же реща: [в] Василеве; друзии инако же скажутъ»².

Долгое время русская церковь считала себя ветвью и преемницей византийской. А потому летописный текст как таковой не анализировали: его читали, исходя из убеждения, что христианство на Русь шло только из Византии. Лишь во второй половине XIX в., когда стало ясно, что «Начальная летопись» вовсе не начальная, а свод, составленный на основе предшествующих летописей и других документов и сказаний, пришлось задуматься и над существом противоречий в изложении обстоятельств крещения. Расходясь в деталях, специалисты дружно датировали летописную компиляцию XI столетием, т. е. временем, недалеко отстоящим от самих событий. Еще ранее летописной повести возникли два внелетописных памятника, упоминающих о крещении Владимира: «Слово о законе и благодати» Илариона (до 1051 г.) и «Память и похвала Владимиру» Иакова. Иларион крещение Руси связывает целиком с инициативой Владимира, а Иаков замечает, что на Корсунь князь ходил лишь «на третье лето» после крещения.

Если о событиях спорят их очевидцы, значит Истине приходится склоняться перед более могущественным Интересом. Учи-

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 313.

¹⁴ См. там же. С. 294.

¹⁷ См.: Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962. С. 264.

¹⁸ См.: Тюменев А. И. Евреи в древности и в средние века. Пг., 1922. С. 263.

¹⁹ См.: Анисков Н. П. Индуизм // Советская историческая энциклопедия. Т. 6. М., 1965. С. 13.

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 313.

²¹ Там же. Т. 22. С. 468.

²² См.: Сахаров А. Н. Исторические пути восточного славянства // Вопросы истории. 1984. № 4. С. 132.

²³ См.: Толочко П. П. Древний Киев. Киев, 1983. С. 58.

²⁴ См.: Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 184.

²⁵ См.: Бахрушин С. К вопросу о крещении Киевской Руси // Религия и церковь в истории России (Советские историки о православной церкви в России). М., 1975. С. 19.

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 184.

²⁷ См.: История Византии: В 3-х т. Т. 3. М., 1967. С. 103, 309, 325.

тавая это обстоятельство, видный историк церкви Е. Е. Голубинский, подверженный некоторому гиперкритицизму, пришел к выводу, что летописная повесть есть позднейший вымысел и при том даже вымысел, по всей вероятности, не русский, а греческий³. Автор полагал, что приверженец корсунской версии отвергал истинную — василевскую. По мнению Голубинского, именно здесь, в княжеской резиденции, Владимир был крещен местными христианами-варягами. А. А. Шахматов посвятил корсунской легенде специальное исследование и тоже отверг ее как недостоверную, остановившись на киевской версии. Именно с ней он связывал и «Речь философа».

В вопросе об истоках древнерусского христианства Шахматов колебался между Византией и Болгарией, склоняясь все-таки в пользу первой. Последователь Шахматова М. Д. Приселков решительно настаивал на второй. Приселков заострил внимание еще на одном загадочном обстоятельстве: «Повесть временных лет» молчит о форме организации церкви во времена Владимира, а об учреждении митрополии и прибытии греческого митрополита сообщает лишь под 1037 г., т. е. полвека спустя после крещения. Именно это обстоятельство наряду с молчанием византийских источников о крещении Владимира побуждало искать истоки древнерусского христианства где-то за пределами Византии. Приселков остановился на Охридском, западноболгарском, архиепископстве, бывшем одно время независимым от Константинопольского патриаршества и явно соперничавшем с византийской церковью⁴. Болгарское царство было сломлено Византией в 1018 г., но архиепископство в Охриде окончательно было поставлено под контроль Константинополя лишь в середине 30-х гг., т. е. как раз ко времени первого упоминания о греческой митрополии на Русь.

Гипотеза Приселкова встретила разноречивую оценку. Но связь русского христианства непосредственно с Константинополем теперь надо было не постулировать, а доказывать. В свою очередь уязвимость византийской версии побуждала искать истоки древнерусской христианской культуры на Западе. Особенно много в этом направлении сделал исключительно тонкий исследователь Н. К. Никольский (1863—1935), указавший на многочисленные параллели для культуры Руси в области Великой Моравии и позднейшей Богемии (Чехии). Непосредственно с латинским Западом связал древнерусское христианство Н. Коробка. В России эта концепция не получила признания. Но на Западе у нее нашлось немало приверженцев. В 20—40-е гг. сложилась более или менее единообразная концепция католических авторов А. М. Аммана, Н. Баумгартена, М. Таубе. Все они исходили из представления, будто древнерусское государство основано варягами-скандинавами, а последние получили христианство в конечном счете от Рима. С критикой католического направления на Западе выступили Л. Мюллер (ФРГ), А. Поппэ (Польша). Они настаивали на изначальной включенности киевской церкви

в иерархию Константинопольского патриаршества⁵. Но убедительных доказательств этого тезиса никто пока не привел. В сущности — это доказательства от противного: если не римское, то византийское. А за таким подходом часто скрывается стремление отторгнуть Русь от Запада, на что справедливо указал ученый ГДР Е. Винтер⁶.

В современной католической науке подход к спорной проблеме более гибкий и менее единообразный. Новые веяния прозвучали, в частности, на Международной конференции (Киев, 21—28 июля 1986 г.), посвященной тысячелетию крещения Руси, в докладе директора католического Института восточных церквей (Регенсбург) доктора А. Рауха. Не отрицая связи Руси с Византией, докладчик подчеркивал открытие русских земель и по отношению к Западу, откуда, по его мнению, также попадали миссионеры на Русь. Сам папа Иоанн Павел II в энциклике по случаю тысячелетия кончины Мефодия (1985 г.) ищет в деятельности Константинополя-Кирилла и Мефодия мостик, соединяющий Русь с Римом. Деятельность солуцких братьев в итоге служит укреплению главного догмата католической церкви о примате римских пап в христианском мире, а провозглашение «славянских апостолов» сококровителями Европы означает признание на приоритет Рима в области просветительской деятельности славянских первоучителей. Не случайно польский епископ И. Токарчук в церковном еженедельнике «Неделя» (апрель 1986 г.) подхватывает идею папы, прямо отождествляя «объединение Европы» с возвратом к «теоцентризму». Вопрос, следовательно, принимает глубоко идеологическую и политическую окраску. А потому западные элементы в культуре древней Руси должны быть проанализированы особенно тщательно. В конечном счете их значительно больше, чем обычно находят католические авторы. Другое дело — куда ведут все эти западные дороги.

Прежде чем обратиться к непосредственному материалу, необходимо указать на два ряда расхождений, имеющихся для данной темы методологическое значение. Во-первых — это вопрос о взаимоотношении летописных и внелетописных текстов, во-вторых — правомерность сведения проблемы к альтернативе: Константинополь или Рим. Первая проблема долгое время находилась в центре дискуссии, начатой двумя выдающимися знатоками древнерусской письменности Шахматовым и Никольским. Шахматов почти все внелетописные сочинения считал извлечениями из летописей, Никольский настаивал на обратной зависимости. Не углубляясь здесь в детали этого спора, заметим, что велся он в основном как раз на текстах, относящихся к христианизации Руси, и Никольский в этом споре в большинстве случаев был прав⁷. Шахматов часто забывал о природе общественного сознания, о закономерностях идейной борьбы в любую историческую эпоху и тем более в эпохи переломные. В итоге у него текст был как бы оторван от самой общественно-политической и идейной жизни. Никольскому приходилось доказывать, что «XI век... историки литературы со-

вершено напрасно называют безыдейным⁹. Можно сказать более решительно: таких столетий вообще не может быть. Для того же, чтобы выявлять идеи в текстах, необходимо представлять, в чем эти идеи в данное время заключаются или могут заключаться.

Показательны колебания Шахматова в оценке «Речи философа». Ее спорность в летописном изложении настолько очевидна, что и Шахматов поначалу готов был возвести ее к памятникам болгарской письменности IX в. Но, следуя своему общему при-



Речь философа перед Владимиром. В форме речи изложены основы христианского мировоззрения (РЛ, л. 49 об.)

ципу, в конце концов он приписал ее творчеству русского летописца. Теперь этот вопрос решен практически однозначно. «Речь философа» попала на Русь в составе довольно многочисленной западно- и южнославянской литературы IX—X вв. В тексте ее отмечаются и моравизмы, и болгаризмы, а в конечном счете также и влияние греческого языка¹⁰. Если учесть, что Кирилл свои сочинения писал на греческом языке, памятник можно и непосредственно возводить к его окружению. При этом «греческое» в данном случае не тождественно константинопольскому. Достаточно сказать, что «Речь» в отличие от смежных летописных текстов датирована не по константинопольской, а по антиохийской эре, определяющей время от «сотворения мира» до Рождества Христова в 5500 (а не в 5508) лет. Известная западногерманская исследовательница истории русской средневековой церкви Ф. Лилленфельд в докладе на

упомянутой киевской конференции обосновывала мысль о том, что «Речь» восходит по содержанию к «древнецерковной» традиции. Мысль эта весьма плодотворна, и ниже к ней надо будет вернуться при характеристике как наследия Кирилла и Мефодия, так и содержания древнерусского христианства.

На параллельный летописи текст «Речи философа» в свое время указал именно Никольский. Он же обнаружил и вьетописный памятник «Слово о том, како крестися Владимир, возня Корсунь», убедительно доказывая, что летописец перерабатывал этот или подобный самостоятельный текст¹⁰. Позднее Н. Н. Ильин показывал, что самостоятельным памятником, также использованным в рассказе о крещении Владимира, было первоначально и «Сказание о Борисе и Глебе»¹¹. Следовательно, летописная повесть составлена из ряда самостоятельных произведений, фактическое и идейное содержание которых нуждается в особом рассмотрении.

Другой круг проблем порожден отношением не редко встречающейся модернизацией истории, перенесением в прошлое обстоятельств позднейшего времени. В IX—XI вв. борьба далеко не сводилась к противоборству лишь Рима и Константинополя. Во-первых, восточная церковь не ограничивалась только Константинопольским патриаршеством, причем другие восточные патриаршества, в особенности Антиохийское, сохраняли свое лицо даже и после переселения самих патриархов в Константинополь. Во-вторых, и западная церковь далеко не однозначна с Римом. Вплоть до конца XI в. здесь было велико влияние ирландско-британской церкви, само католичество имело немало оттенков, а между римскими папами и германскими (франкскими) императорами шла упорнейшая борьба. Достаточно сказать, что один из принципиальных пунктов расхождений Востока и Запада — добавление «филиокве» (исхождение св. духа «и от сына») в никейско-цареградский «символ веры» — был введен на территории Франкской империи в начале IX в., а Римом окончательно принят лишь два столетия спустя. Помимо того в ряде мест продолжали жить традиции раннего христианства с его демократическими чертами, которые воспринимались Римом и Константинополем как ереси и которые в известной степени таковыми и являлись. Нам в данном случае особенно важно будет учитывать сохранение в Подунавье и на Балканах арианских общин, хотя почти наверное, что чисто догматическое содержание расхождений в это время уже не ощущалось.

Очевидно, что споры вокруг места крещения Владимира предполагали определенные различия в содержании вероучения. Разные общины боролись за Владимира подобно тому, как семь городов спорили о месте рождения Гомера. И стояли за этим вполне земные интересы. Наличие же разных христианских общин не только не должно удивлять, но и является обязательным для той эпохи. Ранняя государственность вообще предполагает широкое сохранение демократических институтов, а для Руси общинный уклад имел и несравненно большее значение, чем, скажем, для Западной Европы. Русь не могла ни принять, ни даже понять теоцентрист-

ских притязаний как Рима, так и Константинополя. В докладе проф. Г. -Д. Дёмана (ГДР) на упомянутой киевской конференции с этой точки зрения проанализировано «Поучение» Владимира Мономаха (1053—1125). Идеальный портрет христианского властелина у русского князя существенно отличается от идеала правителя, уже в V—VI вв. выработанного в пределах бывшей Римской империи. Один из главных апологетов византийского абсолютизма, Агапет, утверждал, что «бог не нуждается в человеке, а император нуждается только в боге». Для византийского самодержавия характерно уюение властью ради власти. Никто не вправе обсуждать поступки императора.

Нечто подобное появится в русской публицистике XVI столетия. А пока Владимир говорит не о правах, а об обязанностях власти. Обязанность же эта заключается в заботе о бедных, несчастных и пр. «Чтите гостя, откуда же к вам придеть, или прост, или добр, или сол», — наставляет он своих детей. И себе в заслугу он ставит, что «стойке и худаго смерда и убогие вдовиде не дал есм силным обидети». Властитель обязан не позволять «пакиети деяти отроком, ни своим, ни чужим ни в селех, ни в житех». И очевидно, не случайно образ идеального правителя рисуется Владимиром на основе ранней демократической традиции в христианстве, уже преданной забвению и Римом, и Константинополем. Княжеская власть на Руси еще слишком зависела от общины, прежде всего от городской общины с ее самоуправлением.

Поскольку именно через деятельность Кирилла и Мефодия в настоящее время Рим пытается привязать славянский мир к Ватикану, необходимо дать хотя бы самую общую оценку самой кирилло-мефодиевской традиции, дабы можно было искать ее отражение в культуре Руси.

Должно заметить, что, хотя о миссии Кирилла и Мефодия написано до четырех тысяч работ, о специфике их вероучения известно довольно мало. Причина заключается опять-таки во взгляде на вопрос с позиций либо Рима, либо Константинополя. Пожалуй, в одном только наблюдается большее или меньшее единомыслие: славянские первоучители больше ориентировались на раннее христианство, нежели римские папы или византийские патриархи. Внешний отличительный их признак — почитание апостола Павла, наиболее последовательно отстаивавшего равноправие народов в демократические традиции. Неясно, однако, были ли эти представления результатом воспитания личных наклонностей братьев, или же они использовали культ Павла у западных славян, поскольку с его именем связывалась апостольская проповедь на землях римского Иллирика (Иллирии, территорий, примыкающих к Адриатическому морю).

Ориентация на традиции раннего христианства сама по себе не могла считаться предосудительной с католической или православной точки зрения. Но фактически она вела к столкновению и с той и с другой. Дело в том, что для раннего христианства неприемлема была сама иерархия, как она складывается в Риме и Кон-

стантинополе. К тому же идея единой неразделенной церкви, культивируемая в рамках кирилло-мефодиевской традиции, предполагает широкую веротерпимость, по крайней мере к разным течениям внутри христианства. А веротерпимость неизбежно должна была повести к «спростананию» через кирилло-мефодиевскую традицию местных представлений, поскольку Кирилл и Мефодий пришли в земли, ранее уже принявшие крещение.

Так, ариванто здесь подучило широкое распространение в эпоху Великого переселения народов (IV—VI вв.), поскольку оно было усвоено большинством варварских племен. Конечной же датой бытования этого течения ученые по существу и не интересовались. Мало занимались они и ирландской церковью, пользовавшейся значительным влиянием с VI по XI в. повсюду на Европейском континенте, и особенно как раз в Центральной Европе, в области миссионерской деятельности Кирилла и Мефодия. Ирландская церковь всегда более тяготела к Востоку, нежели к Западу, а ирландских монахов часто в источниках именовали «греками» за явное предпочтение, оказываемое ими греческому языку перед латинским. Еще в VII в. Рим обвинял ирландских миссионеров в пелагианстве, и, с точки зрения Рима, в таком обвинении были основания. Ирландец Пелагий был современником Августина (ум. 430 г.). И если Августин мыслил «спасение» только через деятельность священнослужителей, а «предопределение» в его представлении резко разделяло людей на две непереходимые категории, то Пелагий допускал возможность непосредственного общения человека с богом, а «спасение», по его мнению, можно было добиться определенной суммой добрых дел. Этот принцип до конца сохранится в ирландском христианстве.

Таковы некоторые общие соображения и положения, которые необходимо иметь в поле зрения при рассмотрении конкретного материала. «Общими» эти положения являются не потому, что они всеми признаны, а потому, что опираются на факты и закономерности достаточно очевидные и легко проверяемые. В литературе же нередко место общих положений занимают априорные, и они-то очень часто направляют исследование по ложному следу.

В современной литературе, в частности зарубежной, именно с «Речью философа» чаще всего отождествляется собственно византийская версия. Крещение Владимира в Киеве «философом» вроде бы объясняет и причину молчания об этом акте официозных константинопольских источников. Но, как было отмечено, «Речь» в действительность является произведением, возникшим в рамках кирилло-мефодиевской традиции, т. е. имеет определенный прозападный налет. В «Речи» есть лишь один момент полемки с Римом: упрек в уногреблении опресонок (пресных хлебцев) в таинстве причастия. Да и это обвинение может принадлежать летописцу, включавшему готовое сочинение в состав редактируемого свода.

Судя по упомянутому исследованию А. С. Львова, «Речь философа» попала на Русь не непосредственно из Моравии, а через Болгарию, куда в конце IX в. переселились многие изгнанные из

Моравии последователи Кирилла и Мефодия. Для Болгарии IX в. (после крещения в 866 г.) характерно и применение антиохийского стиля в хронологии. Болгария христианство получила от Византии. Однако отношения между этими странами всегда были сложными, поскольку Византия постоянно претендовала на господство. Это обстоятельство побуждало болгарских правителей временами делать реверансы и в сторону Рима. И если эти обращения мало что дали, то в основном из-за нетерпимой политики самого Рима, настаивавшего на принятии верховной власти пап. Так или иначе, содержащееся в «Речи» обвинение далеко не соответствует 60 претензиям, выдвинутым патриархом Фотием своему римскому собрату Николаю I. Известно, что Кирилл был лично знаком с Фотием. Но известно также и то, что его экстремистских взглядов он никогда не разделял, а кое в чем высказывания Фотия ему представлялись и прямо неортодоксальными.

Римская версия — пример подмены общих положений априорными. Приверженцы ее обычно исходят из норманнской концепции сложения древнерусского государства, по которой варяги и русь, составлявшие господствующий слой на Руси IX—X вв., являлись германоязычными норманнами-скандинавами. Влияние норманнов на «выбор» Владимира признавал Голубинский. О норманнском происхождении «варягов-христиан», упоминаемых в договоре Игоря 40-х гг., говорил как о само собой разумеющемся Приселков. Мнение это оспаривал известный антинорманнист В. А. Бархоменко¹². Настаивая на южном, причерноморском происхождении самого племени русь, автор с этой русью связывал сообщение патриарха Фотия (до 867 г.) о крещении росов. Влияние западных миссионеров в более позднее время он также допускал, но только не через север Европы, где язычество держалось дольше, чем на Руси.

Следует иметь в виду, что скандинавоязычные варяги обычно доказывались данными о руси, а не о варягах. Сейчас большинство наших историков и археологов русь с норманнами не отождествляют, а варягов продолжают вопреки прямому указанию «Повести временных лет» размещать в Скандинавии. Между тем если варяги в Восточной Европе и по летописи, и археологически прослеживаются по крайней мере с начала IX в., то первые норманны появляются на Руси лишь при Владимире. Владимир — первый князь, имя которого попадает в скандинавские саги. При этом служивший у Владимира Олав Тригвасон собирает дань или завоевывает для князя земли по побережью Балтийского моря. Не тождественны норманнам, как убедительно показал В. Г. Васильевский, и византийские «варанги». Их дружина существовала в Византии раньше, нежели туда попадают норманны¹³.

Вопрос об этнической природе варягов остается спорным. «Повесть временных лет» помещает их между ляхами-поляками и англами-датчанами, т. е. в области расселения балтийских славян¹⁴. «От рода варяжска» выводятся и сами новгородцы. В летописи имеется и еще два понимания этнонима: узкое, предполагающее одно прибалтийское племя, и широкое, охватывающее все прибал-

тийские народы, а позднее вообще выходцев из Западной Европы. Но это позднейшее понимание появляется лишь в XII в. Еще в прошлом столетии высказывалось суждение, что «варяги» в узком смысле — это племя варинов, соседнее с германскими англами. Это отождествление представлялось очевидным английскому ученому Т. Шору — автору большого исследования «Происхождение англо-саксонского народа» (Лондон, 1906). Варины принадлежали, видимо, к вандалской группе племен и ослаянились в IX в., сохранив многое от прежних традиций в материальной и духовной культуре¹⁵. Поэтому, хотя города, основанные варягами на Востоке, носят славянские названия (Новгород, Белоозеро, Псков-Плесков, Изборск), в материальной культуре этого района и даже в антропологическом облике много параллелей с южным берегом Балтики¹⁶.

Южный берег Балтики ближе к Риму, нежели Скандинавия, и казалось бы, что римское влияние здесь должно быть более заметным. Действительно, христианство у балтийских славян начинает распространяться еще в VIII в. К X в. оно охватывает значительную часть этой территории. Но в 983 г. происходит большое восстание, в результате которого вновь торжествует язычество. Позднее Адам Бременский (ум. 1075 г.) отметил, что в одном из центров балтийских славян, городе Волине (Юлине), свободно проживают христиане-«греки», тогда как приезжающие туда германцы должны скрывать свою принадлежность к римской церкви. По сообщению Гельмольда, еще и во второй половине XII в. славяне сопротивлялись переходу в христианство потому, что с ним на них надвигался гнет саксонских феодалов. Иными словами, на южном берегу Балтики наиболее последовательно отвергался именно римский, точнее, германо-римский вариант христианства, тогда как «греки» мирно уживались с язычниками. «Греками» же в данном случае могли именоваться и ирландцы, и выходцы из Киевской Руси.

«Повесть временных лет» и прямо говорит о том, что варягичумены, пострадавшие в Киеве в 983 г., крещение приняли именно в Византии. В самой Византии у варягов была особая церковь Богородицы, входившая в иерархию православной церкви. Да и Олав Тригвасон, подавший якобы Владимиру мысль о крещении, приводит к нему епископа Павла из Византии. Примечательно, что саги о крещении самого Олава рассказывают противоречиво: по одним вариантам он крестился в Греции, по другим — в одном из монастырей Британии. В Британии этого времени большая часть монастырей оставалась приверженцами ирландско-британской церкви, а потому понятие «греки» в сагах могло первоначально предположить именно ирландскую церковь. Так или иначе, связи с Римом не видно даже и в этой записанной два столетия спустя после событий легенде. Более того, варяги оказываются наиболее надежным звеном, через которое на Русь идет именно византийское христианство. Западные же черты в нем имеют скорее ирландскую, нежели римскую, окраску.

Надо заметить, что и византийское христианство распространялось на Русь без какой-либо организационной связи с Константинополем. Правда, во времена Фотия крещенные росы приняли именно византийскую иерархию. Позднее в числе византийских митрополий будет упомянутая митрополия Рессия, и она просуществовала до XII в. Но очевидно, что эта Рессия непосредственно с Киевской Русью не была связана. Поэтому в литературе высказано мнение, что речь идет об Азово-Тмутараканской Руси, где город Рессия (предположительно на территории современной Керчи) известен не только византийским источникам¹⁷.

В IX в. было и еще одно крещение Руси, засвидетельствованное византийскими источниками: оно произошло при Василии Македонянине (ум. 886 г.). В XVI в. католический историк Бароний специально искал в ватиканском архиве данные о начале христианства на Руси. Нашел он лишь сообщение Иоанна Скилицы об этом самом крещении. Никакого отношения к Риму оно не имело. В позднейшей же католической историографии именно это крещение пытались связать с Римом. Обычно вызывает недоумение: почему о крещении росов говорится дважды на протяжении всего двух десятилетий, причем в источниках, которые сами по себе не вызывают сомнений? Высказываются предположения, что крестившиеся росы снова возвращались в язычество и вновь крестились или же, приняв крещение сначала из Константинополя, затем принимали какой-то иной вариант христианства. Но следует считать и с еще одной вероятностью: название «Русь» прилагалось к разным территориям. Ниже об этом еще будет речь. Но видимо, помимо Приднестровской, Карпатской и Азово-Тмутараканской Руси существовала Русь в низовьях Дуная¹⁸.

В Киеве в середине X в. имелась соборная церковь Ильи, в которой христиане из войска Игоря приносили клятву в соблюдении условий договора 40-х гг. Но эти христиане не имели над собой какой-либо внешней власти. И Ольга, приняв около 959 г. крещение в Византии¹⁹, обращается вскоре к германскому императору Оттону I с просьбой прислать церковнослужителей. Аналогично в свое время поступил болгарский царь Борис, и в акте этом отражается естественное стремление сохранить полную самостоятельность от притязаний со стороны «просветителей». В итоге и миссия Адальберта Трирского «в Ругию» (так официальные германские документы называют в X в. Киевскую Русь) 961—962 гг. кончилась полной неудачей, и не исключено, что по той же самой причине.

До сих пор не выяснены источники сообщений позднейшей Никоновской летописи о посольствах из Греции и Рима к Ярополку (ум. 980 г.) и Владимиру. Речь в них обычно идет о своеобразных визитах велижности. Никоновская летопись вообще уделяла особое внимание церковным делам, а интерес к Риму возрос в России конца XV в., когда связи с ним были вполне реальными. В митрополичьей канцелярии в это время могли отыскать и какие-то папские буллы, содержащие эти сведения. Но вытекает из этих данных

лишь то, что Русь стремилась держаться независимо по отношению к двум соперничавшим религиозным центрам.

«Речи философа» в «Повести временных лет», как было сказано, противостоят корсунское сказание, обычно признаваемое легендой. Но что и во имя чего отрицалось? Голубинский, а вслед за ним Шахматов и Никольский видели за текстом сказания греческого или прогречского автора. Позднее Р. В. Жданов пришел к заключению, что, напротив, сказание это направлено против греческих притязаний²⁰. Это объяснение приняли Д. С. Лихачев, Л. Моллер и А. Поппе. При этом, однако, не ставился вопрос о том, почему Корсунь могла противопоставляться Константинополю. Между тем Корсунь в составе Византийской империи всегда занимала особое положение, а в некоторые периоды искала на Руси помощи против своей метрополии. Ряд данных свидетельствует о том, что как раз в 60—80-е гг., когда создавалось сказание, корсунские находились в конфликте с Константинополем. По сообщению летописи, в 1067 г. они побили каменьми греческого наместника за вероломное отравление тмутараканского князя Ростислава Владимировича. В. Н. Татищев под 1076 г. сообщает о просьбе византийского императора, обращенной к русским князьям, помочь в усмирении болгар и корсунян. Святослав, враждовавший с самым «прозападным» из русских князей, старшим своим братом Изяславом, готов был откликнуться на призыв. Однако младший из Ярославичей, Всеволод, по смерти Святослава вернул назад посланные в помощь грекам войска.

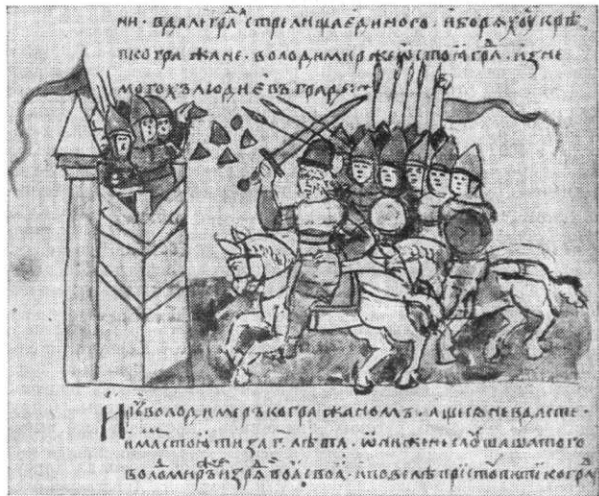
Само корсунское христианство не может быть отождествлено с константинопольским. Достаточно сказать, что в Корсуни применялось совсем другое летоисчисление, нежели в Византии. У корсунян почитался «западный» святой — папа римский Мартин. Другие особенности корсунского христианства, которые могли привлечь внимание русских книжников, предостит еще выяснить.

Согласно корсунскому сказанию, Владимир привел из Корсуни священников, а помогавшему взять город попу Анастасу в итоге поручил княжескую казну и должность настоятеля Десятинной церкви. Показательно, что чисто церковное назначение осуществляет сам князь, без участия даже епископов, упоминаемых в другом случае. Позднее Анастас с казной уйдет в Польшу к Болеславом, демонстрируя таким образом несогласие с курсом, к которому в ходе борьбы со Святополком склонялся Ярослав Мудрый. О событиях, связанных с поведением Анастаса, сообщил, видимо, тот же летописец, что вводил корсунское сказание. И у него не нашлось ни слова осуждения в адрес изменника и похитителя казны.

В «Памяти и похвале Владимиру», относящей поход на Корсунь «на третье лето» после крещения, целью похода названо желание привести на Русь «люди крестьяны и поны», дабы они научили русских людей «закону христианскому». В корсунском сказании отведено значительное место также вывезенным из Корсуни и помещенным в Десятинной церкви святыням, главной из которых яви-

лись мощи св. Климента. Именно культ Климента сближает Русь, Корсунь, а также западных славян тех областей, где протекала деятельность Кирилла и Мефодия.

Климент — четвертый папа римский — попал в число святых как один из первых христианских мучеников (ум. 97 г.). Но возвышение его культа и на Западе, и в самой Корсунь связано с начинаниями именно Кирилла. Во время пребывания в Корсунь в 861 г. Кирилл подвигнул на «обретение» мощей святого местного



Осада Владимиром Корсуни (РЛ, л. 60 об.)

духовенство, которое ранее как будто и не подозревало о наличии у них под боком таких ценностей.

Отправляясь в Моравию, Кирилл захватил с собой и мощи Климента (обычно это какая-то часть останков) и, видимо, не расставался с ними, так как в конце концов он привез их в Рим. «Перенесением Климентовых мощей в Рим, — заметил в этой связи Никольский, — был весьма заинтересован Запад, включая сюда и западное славянство, которое воздвигало с раннего времени ряд церквей в честь Климента, а никак не Византия, не сохранившая никаких преданий об удалении ее таврической святыни в Рим»²¹. Правда, Византия не сохранила никаких преданий и о самой деятельности Кирилла и Мефодия, хотя и тот и другой хорошо были

известны и императору Михаилу, и патриарху Фотию. Возможно, деятельность братьев не вполне удовлетворила константинопольские власти, а после переворота 867 г., закончившегося убийством Михаила и отстранением Фотия, судьбой славянских просветителей в Константинополе и интересоваться было некому. Братья должны были искать поддержки в Риме, и мощи Климента явились как бы платой за такую.

В Риме, естественно, стремились выкроить побольше для себя из вынужденного визита славянских первоучителей. Кирилл так и скончался в Риме. Тем не менее определенную роль мощи Климента сыграли. Их поместили в церкви св. Климента, роспись которой отразила причастность Кирилла и Мефодия к распространению культа этого папы²². Сам Кирилл по настоянию Мефодия был похоронен в этой же церкви.

В ранней славянской литературе культ св. Климента занимает самое почетное место. У славян возникает Житие Климента. Слово об обретении его мощей, проложные сказания. Особенно любопытно, что в некоторых редакциях Жития Климент называется учеником апостола Павла, а не Петра, как должно было бы быть. Павел, как говорилось, привлекал особое внимание последователей Кирилла и Мефодия своим демократизмом. Кроме того, он почитался «просветителем» Иллирика и Норика, т. е. областей, охваченных проповедью учеников солунских братьев.

Культ Климента имел большое значение и для раннего русского христианства. В Десятинной церкви имелся придел в его честь, а немецкий хронист Титмар Мерзебургский, побывавший в Киеве около 1017 г., и саму эту церковь называет храмом Климента. На Западе ходил слух, что именно Киев является обладателем мощей святого. В 1048 г. Роже Шалонский и два других епископа прибыли в Киев в качестве сватов к Ярославу за будущей королевой Франции Анной. В так называемой Псалтыри Одальрика сохранилась запись о том, что пробыл церкви св. Марии в Реймсе Одальрик поручил Роже проверить легенду о наличии в Киеве останков св. Климента, перевезенных туда из Корсуни. Роже эти сведения подтвердил, отметив, что в Киеве Климент пользуется глубоким почитанием²³.

Прославления Климента в Киеве добивалась, конечно, Десятинная церковь, поскольку она была обладательницей его мощей. «Слово на обновление Десятинной церкви» прямо посвящается Клименту, представляя его заступником, патроном всей Русской земли. И Киев будто бы превосходит славою другие города потому, что в нем находятся мощи этого святого²⁴. Клирик Десятинной церкви написано «Чудо св. Климента от отрочати». Через причуду об отроче здесь говорится о спасении всего русского народа, которому покровительствует Климент, пришедший из Рима через Корсунь в Киев²⁵. Выдвижение на первый план Софийского собора поведет к прославлению иных святых²⁶.

Но и позднее представление о церковной независимости Руси от Византии связывалось с именем Климента. В середине XII в. раз-

вернулась борьба вокруг попятики Ияслава Мстиславича утвердить на киевском столе митрополитом русского иерарха Климента Смолятича. Против этого намерения выступили большинство греческих и некоторые русские епископы. Черниговский же епископ Опофрий аргументировал правомочность избрания митрополита без санкции Константинополя тем, что «глава у нас есть святого Климента, якоже ставят гречи рукою святого Ивана». Иными словами, Климент как бы позволял русской церкви вполне самостоятельно решать все свои дела, как это делалось в Византии именем Иоанна Златоуста.

В «Повести временных лет» имеется немало текстов, перекликающихся по содержанию или мировоззрению с памятниками кирилло-мефодиевского и вообще западнславянского круга. Их настойчиво и неуклонно выявлял в свое время Н. К. Никольский. Кто-то из русских летописцев и после раскола 1054 г. делил мир лишь на христиан и нехристиан. «Мы же христиане, елико земля, иже веруют в святую Троицу, [и] в едино крещенье, в едину веру, закон имамы един...»²⁷ Подобным образом и участник моравской миссии архиепископ охридский Климент в «Похвале св. Клименту Римскому» верил, что «не едина бо церкви, ни две, ни весь мир в дышны дни, в память его събравшесь, бога прославляють...»²⁸. Какой-то русский летописец настаивал на том, что первым просветителем славян и руси был именно апостол Павел. Имеются в летописи и другие параллели западнславянской традиции, которые заслуживают специального и основательного изучения. Но едва ли не самым главным и бесспорным показателем наличия западных контактов у русских христианских общин X—XI вв. является примыкающий непосредственно к корусунскому сказанию летописный «символ веры», содержащий арианские черты.

Еще в прошлом столетии было замечено, что «символ веры» в летописи содержит неортодоксальные положения. Замечают такие тонкости обычно историки церкви, хорошо знакомые с богословско-догматическими спорами, но именно этим историкам и трудно провести последовательный анализ выявленных фактов, так как требуется определенная свобода для обсуждения вопроса, были ли, скажем, Владимир или Мефодий еретиками. Ведь оба они в конце концов были причислены к лику святых, а еретиков жгли и на Востоке, и на Западе.

Напомним прежде всего, в чем заключается и чем выявляется арианство. В раннем христианстве было бесчисленное количество разных опытов осмысления трех ипостасей Троицы: бог-отец, бог-сын, бог-дух святой. Более всего споров возникало, естественно, вокруг второго лица и его отношения к первому. В IV в. разразилась борьба между сторонниками «единосущности» трех ипостасей и приверженцами «подобосущия» второго лица первому, а третьего двум другим. Второе толкование было предложено александрийским священником Арием (ум. 336 г.), почему и течение пошло под названием арианства.

На первом (Никейском) соборе (325) было принято положение о

единосущности лиц Троицы, а на втором соборе (381) арианство было осуждено как ересь. Но это осуждение в то время не было действительным даже в пределах Византийской империи. На ее окраинах же всегда процветали различные ереси. Арианство охватило огромную территорию, распространившись среди варварских племен. Арианами были готы, основавшие Остготское королевство в Италии и королевство вестготов в Испании. Арианами были вандалы и аланы, создавшие королевство в Северной Африке и приобретшие «черную» репутацию у католических авторов, поскольку слишком ревностно отстаивали право держаться своих верований. Арианами были лангобарды, сменившие остготов в Италии. Арианами были, наконец, руги, королевство которых располагалось на территории Нижней Австрии и Верхнего Норика.

В итоге с Великим переселением народов основные центры арианства переместились на Запад и борьба с ним стала одной из главных проблем Римской церкви. Примечательно, что прочнее всего арианство держится у народов и племен на ранней стадии классового расслоения и становления государственности. И вряд ли это можно объяснить той или иной субординацией трех ипостасей Троицы. Скажем, Фотий решительно восставал против добавления «филиокве» (т. е. исхождения духа «и от сына») как нарушающего монархический принцип. В арианстве и не было обязательной для ипостасей Троицы субординации, в результате чего сложилось уже в рамках его немало различных ответвлений. Изначально, по-видимому, толкование Ария было лишь формой более или менее рационального (на основе античной философии) осмысления трех лиц, неразрывно связанных между собой. Организация же самой церкви здесь сохранялась общинная, с избранием на должность священников и епископов. По мере того как углублялись противоречия между верхами и низами общества, первые обычно принимали римский или византийский вариант, более отвечающий складывающейся феодальной иерархии. Но во всех обществах низы с той или иной степенью активности сопротивлялись нарастающей поляризации, а недовольством низов всегда могли воспользоваться и во внутрифеодальной борьбе.

В конечном счете устойчивость арианских традиций зависела в первую очередь от прочности общины с ее самоуправлением. В Европе наиболее прочной община была у славян. И дело здесь, возможно, в том, что у готов, вандалов, лангобардов и родственных им племен община была кровнородственной, которая распадалась по мере выделения малой семьи, тогда как у славян преобладала территориальная община, более стойкая в силу хозяйственной целесообразности. У многих славян община дожила до XIX, а в России и до XX в.

История преодоления арианства в разных странах Европы остается неизученной: у ариан не оказалось наследников, готовых взять на себя защиту их интересов. Между тем даже в VII в. ипостасей лангобардские короли приняли католичество лишь в Самии, а кровнородственные общины (фары) оставались в значительной степени

арианскими вплоть до завоевания Северной Италии франками Карла Великого. В Испании официально католическая церковь торжествует в конце VI в., но фактическая борьба с арианством продолжается еще целых пять столетий. Сохраняются арианские общины вплоть до развитого средневековья в Ирландии, куда они могли попасть из Испании и где их никто не преследовал²⁸. В данном же случае особый интерес должно представить арианское наследие в Иллирии и в Подунавье, в областях расселения славян.

Спор о «филиокве» кажется бессмысленным даже многим первоклассным историкам. Между тем если мы посмотрим на этапы утверждения этого добавления к никейско-цареградскому «символу», то выветится направленность его именно против арианства, и, конечно, прежде всего против его политического влияния. Родной «филиокве» является Испания, где местное католическое духовенство вводит его, дабы не оставлять лазеек для ариан. После второго Никейского собора 787 г., подтвердившего прежний никейский «символ веры», Карл Великий потребовал от Рима фактического разрыва с Константинополем. В 792 г. он направил папе римскому перечень 85 «ошибок», якобы допущенных собором. И главным его требованием опять-таки было добавление «филиокве». В 806 г. собор в Аахене ввел это добавление как обязательное на территории Франкской империи. Рим долго колебался, и лишь в 1006 г. «филиокве» вошло в католический символ веры как обязательный его элемент. Колебания же в Риме будут сказываться и на отношении папской курии к деятельности Кирилла и Мефодия.

Напомним текст «символа веры», включенного в «Повесть временных лет»: «Отец, Бог Отец, присно сый пребывает во отчестве, нерожен, безначален, начало и вина всем, едином нерождением старей сый Сыну и Духови... Сын подобесущи Отцу, роженъемъ точю разньствуя Отцу и Духу. Дух есть пресвятый, Отцу и Сыну подобесущи и присносущи»²⁹. Этот текст обычно сопоставляется с «Написанием о правой вере» Михаила Синкелла (760—846), широко распространенным в греческой и переводной славянской письменности. Славянский перевод этого «исповедания» был, в частности, в Изборнике Симеона, список которого изготовлялся для Изяслава Ярославича и известен в настоящее время как «Изборник Святослава 1073 года». Отличия текста летописи обычно объясняются «ошибками» перевода или переписчика. В самом начале нашего столетия П. Заболотский пришел к выводу, что летописный «символ» никак не восходит к «написанию» Изборника и не может быть объяснен как неудачный перевод «символа веры» Михаила Синкелла. «...В таком важном произведении, как «исповедание веры», где каждое слово имеет значение, — заключал П. Заболотский, — разумеется, можно бы еще было допустить неважные изменения в способе выражения сравнительно с оригиналом, но допустить такие характерные для известного направления искажения, как вместо различия Бога Отца от Сына и Духа — старейшинство Бога-Отца, вместо единосущия Сына и Духа с Отцом — подобесущие или, наконец, последовательный пропуск сви-

детельства об (единосущности) лиц Пр. Троицы — всего этого нельзя допустить, как выражения лишь более или менее свободно-го отношения летописца к оригиналу...»³¹

Вывод П. Заболотского пошатался опираться П. И. Потапов, которого как раз беспокоила перспектива осуждения «святоства» Владимира. Настаивая на том, что перед летописцем находился именно текст «исповедания» Михаила Синкелла, Потапов сводил все к тому, что в летописи «каким-то образом попали лишь еретические выражения, а не еретические учения...». Защите ортодоксальности учения, принятого Владимиром, приписывается в жертву летописец: «Наличность испорченного места греческого оригинала в этом переводе говорит за то, 1) что переводчик, в противоположность автору Изборника, о смысле переводимого заботился мало; 2) что он едва ли мог поэтому принадлежать к числу образованных людей своего времени». Полагая, что переводчик был «малообразованным автором», следившим «за буквальной точностью», «а не за смыслом» перевода, Потапов и в замене термина «единосущий» на термин «подобесущий» увидел лишь простую ошибку³².

Разница в написании этих слов в греческом языке действительно заключалась лишь в одной букве. Первый Никейский собор ввел понятие *homousios* — единосущность, а ариане (т. н. омииды) добавляли «йот» — *homojusios*, т. е. подобесущность. Люди, вообще не знавшие греческого языка, предавали друг друга анафеме за букву «йот»: именно она становилась символом различия. В летописи к тому же сказано и о старейшинстве бога-отца по отношению к сыну и духу, а дух низведен на третью ступень тем, что он подобен первым двум ипостасям.

В отклике на статью Заболотского Потапов вынес также «частное определение» в адрес Шахматова и Никольского, с интересом отнесшихся к наблюдениям Заболотского. Правда, Шахматову эти наблюдения ничего не давали, поскольку выявленным фактам не находилось места в его концепции. Большую роль они могли сыграть в концепции Никольского, который истоки русского христианства искал у западных славян. Никольский сразу же указал на значительность наблюдений Заболотского, а затем опубликовал и параллель для летописного «символа веры», сохранившуюся в сборнике XV в.³³ Однако следов арианства у западных славян он то ли не заметил, то ли не решился поставить вопрос о них в печати, учитывая реакцию того же Потапова. Между тем именно здесь он и мог найти решающие аргументы для утверждения своей версии крещения Руси и объяснения специфики древнерусского христианства.

Прежде всего необходимо мобилизовать данные, свидетельствующие о сохранении в Подунавье христианских общин, сохраняющих те или иные арианские элементы. Очевидно, что Кирилл и Мефодий не могли принести с собой арианство, они лишь так или иначе могли реагировать на сохранявшиеся здесь еретические или не вполне ортодоксальные секты и течения. О самом факте разноречий в толковании христианского учения прямо говорит Житие

Мефодия. Ростислав Моравский, обращаясь к византийскому императору Михаилу, поясняет: «...соуть въ ны въшьли оучители мнози крѣстьяни из влахъ и из гръкъ и из немьць, оучаще ны различь...»³⁴ Моравия входила в сферу влияния Зальцбургской епархии, и «немьць» — это, очевидно, собственно германское духовенство. «Греками» в данном случае, вероятно, называли ирландцев³⁵; нелогично приглашать византийцев для исправления византийцев. «Влахам» у западных славян позднее называли население Северной Италии или всей Италии. Но опять-таки нелогично ожидать миссионеров из Константинополя для вытеснения римских проповедников. Во-первых, церкви еще не разделились, а во-вторых, Рим в это время не столько занимался «просвещением», сколько подчинением своей власти уже существующих христианских общин. Из Северной же Италии на Дунай скорее перемещались не католики, а как раз ариане, подвергавшиеся преследованиям со стороны франкских завоевателей.

В «Написании о правой вере», приписываемом самому Кириллу, прямо сказано, что солунским братьям пришлось столкнуться с «арианским неистовством», «савелианским неистовством», с «тщелгашениями» о втором лице Троицы³⁶. В докладе на упоминавшейся киевской конференции А. Юрченко показал, что текст «Написания» восходит к фрагменту «Большого Аполотогета» византийского патриарха Никифора I Исповедника (ок. 758—828). В греческом тексте упомянуто и «арианское» и «савелианское» (близкое к арианскому течению) «неистовство». Но все это не исключает возможности того, что перевод сделал Кирилл или кто-то из его спутников по тому, что в нем была потребность.

Только реальными потребностями можно объяснить перевод Константином Преславским в конце IX в., по настоянию болгарского князя Симеона, поучений против ариан Афанасия Александрийского³⁷. Симеон, судя по Изборнику, содержащему «символ веры» Михаила Сиккела, был вполне православным. Отказ от богослужения на греческом языке, осуществленный Преславским собором 893—894 гг., не предполагал пересмотра самой византийской ортодоксии. Но богослужение на славянском языке могли вести лишь люди тоже соответственно подготовленные. А таковые в это время прибыли в Болгарию из Моравии. Примечательно, что сразу же выявляются определенные различия между Преславом и Охридом, где более всего оказалось последователей моравской миссии. Это сказалось даже на использовании разных алфавитов: кириллицы в Восточной Болгарии и глаголицы в Охридском архиепископстве.

Говоря о миссии солунских братьев, надо иметь в виду, что ни тот ни другой не были епископами. А это значит, что они не имели права посвящать в священнический чин или лишать его. На создание особого архиепископства на территории Моравии и Паннонии и назначение архиепископом Мефодия Рим согласился уже после смерти Кирилла. А к этому времени у Мефодия уже должен был сложиться определенный круг последователей и энтузиастов сла-

вянского богослужения из числа местных священников. Это обстоятельство может объяснить некоторые важные аспекты позднейших событий. Дело в том, что над Мефодием долго висело обвинение в «еретичестве», и именно в арианстве.

Обвинения в еретичестве на Мефодия сыпались еще при жизни. Его специально вызвали в Рим в связи с обвинением в неверном изложении «символа веры» в 879 г. Речь при этом не могла идти о «филиокве», так как в том же году папские легаты на VIII вселенском соборе специально выступали против этого добавления, подтверждая приверженность Никейскому символу. С жалобами же на Мефодия выступало не только немецкое духовенство, для которого самостоятельность славянской церкви означала потерю весомых доходов. Немецкое духовенство нашло мощного союзника в самом князе Святополке, который возвел на Мефодия примерно те же обвинения. «...Мы очень удивились, — писал в ответе Святополку папа Иоанн VIII, — услышав, что Мефодий... иначе учит, чем он исповедал устно и письменно пред апостольским престолом»³⁸.

Внешне часто гонения принимали форму запрещения славянского богослужения. Но и эти запреты обычно распространялись на содержание вероучения. Папа Иоанн X (914—928) в послании сплитским епископам призывает протестовать против ложного учения, связываемого с именем Мефодия. Мефодия клеймят как еретика в далматинских синодальных постановлениях X—XI вв. При этом по крайней мере в Хорватии в период с 925 по 1248 г. славянское богослужение запрещалось как арианское, а из двух славянских азбук здесь была распространена глаголица³⁹.

В папских документах глаголицу нередко называли «готским» письмом. В послании папы Николая II (1059—1061) церковному собору в Силите, в частности, напоминалось: «Говорят, готские письма были вновь открыты неким еретиком Мефодием, который написал множество измышлений против догматов вселенской веры, за что по божьему соизволению он внезапно принял смерть»⁴⁰. Папа Александр II (1061—1073) вновь подтверждает запрещение богослужения на славянском и готском языках, имея в данном случае в виду и готов-ариан Испании.

Отожествление славян с готами и характеристика их как ариан приводится у Фомы Сплитского (ум. 1268 г.) в пересказе какого-то относительно давнего предания. Некий обманщик славяно-готов Ульф уверял верующих, будто папа поддерживает славянское богослужение и разрешает выбирать епископа (как это практиковалось у ариан). Избранный кандидат Цедеда в сопровождении Ульфа и Потепы отправился в Рим, но натолкнулся на резкое осуждение папы: «Знайте, дети мои, что я много раз уже слышал, чего желали бы добиться готы, но ради ариан, изобретателей такой письменности, я не решаюсь дать им дозволение исполнять богослужение на их языке». Самого Цедеду «папа приказал проклинать... не только в Римской, но и в Сплитской церкви и по всей стране»⁴¹.

Огромный и далеко не освоенный пласт информации заложен

в самом факте существования двух славянских азбук: кириллицы и глаголицы. Вопрос о старшинстве глаголицы по отношению к кириллице можно считать теперь решенным. Достаточно ясно и то, что Кирилл создал именно вторую азбуку: это определено следует из Сказания черноризца Храбра, писавшего вскоре после событий. Но во-первых, если глаголица уже существовала как славянская письменность, то почему его сразу не воспользовался Кирилл, а, во-вторых, почему Мефодий или его последователи отказывались от более удобной кириллицы в пользу сложной, трудно усваиваемой глаголицы?

Еще в середине XIX в. П. Прейс и И. И. Срезневский высказали предположение, что глаголица изначально служила укрытием каких-то ересей, что это была не открытая, а тайная азбука. Искусственность алфавита очевидна, а использовался он часто еретическими или гонимыми сектами (богемитами, протестантами в XVI в.). Не исключено, что и готы-ариане пользовались этим письмом: подобие глаголического алфавита воспроизводит хорошо знакомый с положением в готских общинах Испании Храбран Мавр (X в.). Позднее «готическим» будут называть вообще вычурное письмо. Но истоки глаголического письма, видимо, все-таки иные.

В период гонений славянского богослужения в Далмации и Истрии широкое распространение получила легенда о создании глаголического письма уроженцем Далмации св. Иеронимом (IV в.). Эта легенда в конечном счете была признана в Риме, что способствовало снятию запрета на нее папой Иннокентием IV в 1248 г. Но в действительности речь могла идти о другом Иерониме. В конце VIII в. Зальцбургскую епархию возглавлял ирландец Виргилий (ум. 784 г.), автор обширной «Космографии», в конце которой также приложен алфавит, подобный глаголическому. Виргилий подписывал свои сочинения псевдонимом Этик Истер, причем выдавал себя лишь за переписчика сочинений Иеронима ⁴².

У ирландских миссионеров вообще наблюдалась склонность к созданию алфавитов, поскольку они всюду осуществляли богослужение на родном языке. Достаточно сказать, что обычно миссионеры имели с собой до двухсот готовых алфавитов, а наклонность к мистике, в том числе к мистическому толкованию букв, — специфическая особенность ирландской церкви. Но в данном случае возможны местные истоки глаголического письма. Оно, в частности, обнаруживает сходство с лангобардским письмом VII—VIII вв., которое гуманисты XV в. считали исходным и для «готического» стиля. Учителя «из влах» шли к славянам, по всей вероятности, именно из Северной Италии. Но кто именно шел «из влах», остается неясным, так же как неясно, предназначалась ли это письмо изначально для славян, или оно стало таковым в ходе сложного взаимодействия разных этносов и религиозных течений в Подунавье и на Балканах. В этой связи может оказаться особо важным, что глаголицу у славян называли «русским» письмом.

Определение глаголицы как «русского» письма настолько рас-

ходится с имеющимися концепциями начала Руси, что даже пронацительный Никольский, вполне оценивший значение этого факта, не смог его убедительно объяснить. Он чувствовал, что Киевскую Русь соединяет со славянами Среднего Подунавья не просто культурная, а и этническая близость. Он останавливает внимание на «русских» топонимах между Карпатами и Дунаем в Трансильвании, придает большое значение принятой в Чехии и Польше легенде о трех братьях — Чехе, Русе и Лехе, выселившихся из Паннонии, отмечает, что какая-то часть Руси входила в состав Великой Моравии в IX в. ⁴³ Но видимо, в поле зрения его не попало несколько источников, которые могли бы прояснить многие недоразумения.

Напомним некоторые факты, объяснение которых обычно вызывает затруднения исследователей. В их ряду и по времени, и по значению на первое место надо поставить упоминание о «русских письменах» в Житии Кирилла. Будучи в Корсуни, Константин-Кирилл обнаружил Евангелие и Псалтырь, написанные этими «письменами», а после беседы с человеком, владевшим этим языком, Кирилл и сам смог их прочесть. В литературе предложено множество разных исправлений якобы испорченного текста. Между тем нет никаких оснований думать, что он вообще испорчен, и говорить надо о том, что называл автор IX в. «русскими письменами».

Прежде всего надо иметь в виду, что Житие написано в Паннонии, т. е. у западных славян, где, как это показал Никольский, «русским письмом» называли именно глаголицу. Там, в Подунавье, следовательно, надо искать и объяснение загадочной атрибуции. И нет никаких оснований думать, что речь шла о Киевской, вообще славянской Руси. Рассматриваемый сюжет помещен в той части Жития, где прославляются исключительные способности Кирилла в познании языков. В Корсуни он быстро «научился... еврейской речи и письму», там же он познакомился с «неким самаритянином», которого поразила тем, что, познакомившись с его речью, тут же начал читать и самаритянские книги ⁴⁴. Из повествования никак не следует, что «русский» язык был Кириллу понятен. Напротив. Владение им было подвигом. Если учесть, что славянские языки солунские братья хорошо знали, то «русский» в данном случае означает как раз не славянский.

Многие источники свидетельствуют о вхождении «Руси» в состав Великой Моравии эпохи Святополка (ум. 894 г.), причем «русские» выступают уже в роли «просветителей» местного славянского населения. Так, в поздних хрониках упоминается «русский боярин», крестивший первого чешского князя-христианина Борживоя. Из «Хроник всего света» Мартина Бельского этот сюжет попадает на страницы Хронографа западнорусской редакции, где отмечается также, что «Святополк, моравский кроль... в то время держал Русские земли...» ⁴⁵. О какой Руси шла речь? Ни Киевская, ни Карпатская в состав Великой Моравии не входили, зато в нее входили Паннония и Норик, откуда «Повесть временных лет»

выводила полян-рус и за которые шла борьба у Мефодия с немецким духовенством.

Достаточно хорошо известно послание папы Иоанна XIII Болеславу Чешскому от 967 (или 973) г. В послании запрещалось привлекать на епископскую кафедру «человека, принадлежавшего к обряду или секте болгарского или русского народа, или славянского языка...»⁴³. Поскольку в это время Киевская Русь не могла поставлять кадры священнослужителей, сведения эти опять-таки вызывают подозрение. Но грамота была известна и за пределами Чехии, и, видимо, ей придавалось не местное значение. О ней сообщает, в частности, автор XII в. *Анналист Саксон*. И в связи с этим предупреждением, видимо, следует поставить указание польского анонима XV в. на то, что у каких-то западных славян, крещенных по восточному обряду, были «русские священнослужители»⁴². О смысле такого странного распределения ролей будет сказано ниже.

Практически вовсе не рассматривается беглое замечание чешской Хроникой Далимила начала XIV в. о Мефодии: «*Теп archiepiscopus Rusin biese, mši slovensky služeše*» (Теп архиепископ Русин был, мессу славянскую служил)⁴⁴. Но это указание должно рассматривать не в этническом, а в религиозном смысле. И опять-таки вовсе не имелась в виду Киевская Русь, лежавшая в начале XIV в. в руинах. В Реймском евангелии 1347 г., подаренном Карлом IV пражскому Еммаускому монастырю, глаголица названа и «русским письмом», и «русским законом», т. е. определенным вероучением. Сам Карл IV увлекался глаголицей. Только знатоков «русского» письма искали не на Востоке, а на Западе, в Хорватии.

Как объяснить все эти вроде бы странные свидетельства, направленные, однако, в одну точку? Многое может проясниться из послания Матвея Краковского «отцу крестоносцев» Бернару Клервоскому незадолго до крестового похода на славян 1147 г. Матвей отвечает на вопросы Бернара, разъясняя, что это за народ «рутены» (т. е. русские). По утверждению краковского епископа, «не желает упомянутый народ ни с греческой ни с латинской церковью быть единообразным, но, отличный от той и от другой, таинства ни одной из них не разделяет». Этот народ, во-первых, «заблуждениями различными [и] порочностью еретической от порога обращения своего пропитанный, Христа лишь по имени признает, а по сути в глубине души отрицает». Во-вторых, у русских практиковались повторное крещение взрослых и внецерковные даропринятия⁴⁵.

Как можно видеть, Матвей противопоставляет русскую церковь не только римской, но и греческой. Конечно, он что-то мог спугнуть и преувеличивать, тем более что речь шла об идеологической подготовке крестового похода на Восток. Но суть претензий к «рутенам» очевидна: недостаточное почитание Христа, свойственное арианству, совершенно особая обрядовая система и явное признание роли церковной иерархии. В какой степени эти обвинения могли относиться к Киевской Руси, судить трудно. Скажем, о повторных крещениях на Руси ничего не известно. Но Матвей и не мог

сколь угодно хорошо знать положение здесь. Поэтому оценки его напевных обрядами других русских, продолжающих жить, как указывает епископ, «не только в Рутении, что есть как бы другой мир, по равно и в Полонии и в Богемии».

Именно сохранение вплоть до XII в. арианских общин «рутенов» в Центральной Европе объясняет приведенные выше загадочные свидетельства. Кирилл и Мефодий не могли «рукополагать» священников. А для ариан этой проблемы не было: они избирали и священников, и епископов. Именно поэтому священничество оказывается возможным как своеобразное ремесло. Вторично вернувшись в Моравию, Мефодий уже мог рукополагать в священнический чин. Но практически готовые кадры все равно могли поставлять лишь общины рутенов да ирландцы, тем более что в борьбе с немецким духовенством сторонникам славянского богослужения надо было и на кого-то опираться.

Фактическое исключение из научного оборота столь важных сведений происходит из того, что они не объяснены с общенациональной точки зрения. Потребность в таком объяснении очевидна, и в самых общих чертах оно возможно. Дело в том, что имя «Русь» встречается во многих районах Европы как будто вне связи друг с другом. Скажем, самоназвание «русини» населения Прикарпатья никак не зависело от Руси Киевской, Приднепровской, и никаких митраций в этот район в эпоху образования древнерусского государства из Поднепровья не было. Только в Прибалтике известно четыре Руси (остров Рюген и прилегающая часть континента, устье Немана, устье Западной Двины, западные области Эстонии — провинции Роталля и Вик). Для данной темы важно существование Дунайской Руси. Можно сказать, что сведения о Дунайской Руси совершенно запутали русскую, и не только русскую, средневековую историю, особенно в тех случаях, когда затрагиваются международные отношения. Сама эта «Русь» лишь недавно привлекла к себе внимание⁴⁶. И естественно, что далеко не все вопросы могут быть сейчас выяснены.

Известно, что этноним «русь» пишется в средневековых источниках различно, причем нередко в одном и том же документе. В качестве вариантов чаще всего встречаются «рутены», «русци», «руги», реже «руий» или «руйинь». Так, город, основанный какими-то «русскими» участниками первого крестового похода (в нынешней Сирии), назывался в одно и то же время источниками как Россия, Руссия, Ругна, Руйя. «Ругией» называется в официальных германских документах и Киевская Русь. Так она названа Адальбертом, побывавшим в 961—962 гг. в Киеве, так она названа в грамоте об учреждении Магдебургского архиепископства в 968 г. То «Ругией», от «Русией» называет одну и ту же территорию Бишоп, написавший около 1040 г. «Дения императора Конрада II». «Ругия» и «Руссия» чередуются в цикле источников, рассказывающих об изгнании сыновей Эдмунда из Англии в начале XI в., причем прямо говорится о равнозначности этих написаний.

В данном случае нет необходимости останавливаться на линг-

вистической стороне вопроса (достаточно очевидно, что различно записывался один и тот же специфический звук, а также различно его произносили в разных языках и диалектах). Важнее то, что обычно одно и то же название относится к самым различным «Русиям», т. е. традиционно это название связывалось с одним и тем же этносом. Такое представление характерно и для германского, и для французского эпоса, в котором, кстати, упоминаний о Руси больше, нежели о Германии.

Как это ни парадоксально, решению вопроса о происхождении различных «Русий» мешала его очевидность. Дело в том, что названия эти всюду возникают на месте поселений ругов — одного из южнобалтийских племен, известных с начала новой эры. Как и большинство племен, в эпоху переселений это племя рассеялось большими или меньшими группами по различным территориям. Историк готов Иордан (VI в.) сообщает о столкновении с ними готов еще в Прибалтике. При этом Иордан поясняет, что они не были германцами (превосходили германцев «телом и духом»). Готы победили ругов. Часть ругов ушла вместе с готами к Причерноморью. «Руги» названы в числе подвластных Германариху (IV в.) племен, а племя «росомонов» или «росомонов», в котором часто видят первое упоминание «росов» на юге, — это, видимо, лишь вариант названия того же племени. Значительная часть ругов рассеялась по побережью Балтики. В данном случае особенно существенно то, что большая группа ругов прошла в Центральную Европу. Здесь они также расселились несколькими группами, важнейшая из которых создала королевство Ругиланд (название германских источников) на территории Нижней Австрии и Верхнего Норика, откуда, напомним, русский летописец выводил славян вообще и полян-русь в частности.

История Ругиланда еще не написана. Краткие же очерки о нем обычно заключают раскол в королевской семье в конце V в., в результате чего часть их изменила владевшему в это время Италий Одоакру (по некоторым данным, тоже ругу), поддержав его соперника готского короля Теодориха. Одоакр разгромил жилища неверных союзников — и на этом историки опускают занавес. А история между тем продолжалась. В самой Италии «руги» в середине VI в. на короткое время захватили власть над готами, а общины их здесь упоминаются вплоть до IX столетия. В одном из самых популярных памятников германского эпоса — саге о Тидреке Бернском, т. е. именно о Теодорихе Веронском — основателе Остготского королевства (ум. 526 г.), готы, гунны и руссы — главные действующие лица. Сами истоки этой саги уходят в Подунавье, где готы Теодориха только и могли постоянно сталкиваться с руссами. В эпических же переработках действие распространяется до районов Прибалтики и северо-западных пределов позднейшей Киевской Руси⁶¹.

«Ругия» или «Русь» на месте Ругиланда упоминается и в ряде источников X—XIII вв. «Ругия» названа в Раффельштеттенском торговом уставе ок. 904 г. «Рутенская марка» как нечто хорошо

известное называется в Житии архиепископа зальцбургского Гонрада под 1127 г. Неоднократно привлекало внимание упоминание «Руси» в австрийских торговых уставах 1191—1192 гг. Менее известно упоминание «Рутонии» в послании Фридриха Барбароссы Саладину около 1189 г. (в записи английского автора конца XII в.), а также указанное недавно А. В. Назаренко сообщение Фомы Сплитского о «Рутении», смежной с Паниноией. В ряде источников X—XIII вв. упоминаются «русские» герцоги, зависевшие от германских императоров. А скажем, во французском эпосе «Руссия» — это и далекая восточная страна, и (едва ли не чаще всего) область, смежная с Германией в Подунавье, и прибрежная территория, морем соединяющаяся с Британией. Традиция эта жила очень долго. Еще в XVI в. уроженец Северной Италии, служивший в Польше и побывавший в России Гваньини на месте Норика (и вместо Хорватии) называет «Руссию», а польский историк Стрыйковский (XVI в.) сообщает, что киевский князь Владимир, перейдя Дунай, подчинил многие земли, в том числе Сербию и Хорватию, ранее принадлежавшие «царям греческим». Подобные представления встречаются и в западноевропейских рукописях XVII в. («все то была Русь»). Обычно вне поля зрения остаются два княжества: «Русь» и «Русская земля» (Reuss и Reussland — обычные написания имени «Русь» в германских источниках), существовавшие до 1920 г. в Тюрингии на землях лужицких сербов. А эти «Руси» могут просиять многочисленными браки немецких и венгерских аристократов с «русскими» графинями и герцогинями, у которых оставались какие-то связи в Тюрингии. Наличие Тюрингской Руси объяснит и появление «русских графов» под знаменами герцога тюрингского в «Магдебургском уставе» рыцарского турнира около 935 г.

Не все руги-русы были христианами. Но на Дунае в V в. у них уже существовали арианские общины. Об этом прямо сказано в Житии Северина — «апостола Норика», написанном около 520 г. Даже и в Италии руги оставались арианами вплоть до IX в.: к «клирикам рогов» папы обращались особо, следовательно, «руги» продолжали жить обособленными общинами, имея собственных клириков. В Подунавье же возможностей сохранения их самобытности было неизмеримо больше. Этим, очевидно, и объясняется ярость, с которой Карл Великий обрушился на решения Никейского собора 787 г.

Исторически складывалось так, что в большинстве районов расселения руги смешивались со славянами. Особенно интенсивно этот процесс шел в IX в., когда для тех и других обозначилась внешняя угроза: Франкская империя и Рим. «Русские письмена», обнаруженные Кириллом в Корсуни, не были славянскими. Но уже в конце этого столетия глаголица становится одной из славянских азбук. В Киевской Руси эта письменность не получает распространения. Есть мнение, что именно глаголицей были написаны первоначальные тексты договоров Руси с греками. Отдельные глаголические знаки встречаются в граффити Новгородской Софии. Но над-

пись на коряге из Гнездова середины X в. сделана кириллицей, и древнейшие памятники письменности употребляют кириллический алфавит. На Руси X—XII вв. не было необходимости в тайнописи: даже и не вполне ортодоксальные течения могли пользоваться значительной свободой. Столь характерные для Европы средневековые костры Киевскую Русь не захватывали.

Нужно сказать, что католические авторы в поисках доказательств изначальной зависимости русской церкви от Рима нередко привлекают действительно интересный материал, свидетельствующий о западных контактах Киевской Руси. Но именно этот-то материал и закрывает проблему, поскольку ведет он не в Рим. Так, Таубе указал на ряд церковных терминов, которые сближают русское христианство с германо-римским, а не с греческим. Таковы понятия «церковь», «алтарь», «агнец», «поп», «пастырь», «пост» и некоторые другие⁵². Автор искал в этих понятиях влияние норманнов, тогда как все они знакомы и сербохорватскому языку, который скандинавскому влиянию не подвергался. Для ранней же моравской письменности вообще свойственно отсутствие грецизмов и наличие значительного числа германизмов и латинизмов⁵³. Особая близость русской терминологии к сербохорватской, а не, скажем, чешской или болгарской — факт сам по себе многозначительный, тем более что именно здесь находился интересовавший киевского летописца Норик.

Давно привлекает внимание и название первой построенной Владимиром церкви «Десятинная», поскольку институт «десятины» связан с Западом, а не с Востоком. Этот аргумент, в частности, выдвигали в XVII в. униаты. Но, обратившись к этому сюжету, М. Н. Тихомиров заметил, что аналогичные названия и понятия встречаются в Хорватии. Ученый полагал, что «десятина была связана как раз с такой реформой Владимира, которая разрывала с греческой церковной традицией»⁵⁴. Может быть, вернее думать, что греческая церковная традиция к этому времени еще не утвердилась. Как было отмечено выше, именно в Десятинной церкви прочнее всего держались связи с западными славянами и берегли кирилло-мефодиевское наследие. И очевидно, летописец, близкий Десятинной церкви, защищая институт «десятины», внес в летопись добавление, будто Владимир, «написав клятву в церкви сей, рек: «аще кто сего посудит, да будет проклят»⁵⁵.

Еще в прошлом столетии развернулась полемика и по вопросу о влиянии на русское каноническое право норм или памятников западного происхождения. И. С. Суворов при этом указывал параллели в католическом праве, а А. С. Павлов искал объяснений на византийской почве. Впоследствии было доказано, что указанные Суворовым факты действительно ведут на Запад, но не обязательно в Рим. Дело в том, что, например, «покаянное право» вообще привнесено на Европейский континент ирландскими миссионерами.

Внимание участников дискуссии привлекло, в частности, содержание 76-го вопроса и ответа новгородского domestика Антоние-

ва монастыря Кирика (ок. 1136 г.). Речь идет о замене епитимий заказными литургиями. Павловым было указано на параллельный источник: южнославянский епитимийник «Заповедь и устав св. отца». Но позднее Никольский установил, что рукописи подобного содержания восходят к творчеству уроженца Британии и «апостола Германии» Бонифация. Никольский предположил при этом именно моравское посредство⁵⁶, и это заключение принимается другими специалистами. Моравским признан и «Закон судный лю-



Создание Владимиром первой после принятия крещения церкви Богородицы (Десятинной) (РЛ, л. 67 об.)

дям»⁵⁷, известный на Руси в ряде списков начиная с конца XIII в.

В Византии год начинался с сентября. Славянская письменность, как и латинская, придерживалась мартовского «благочестивого» года. На Руси также долго держалось мартовское начало, хотя периодически встречались и греческий сентябрьский счет. В. А. Мошин специально остановился на этом факте, находя его исключительно важным для объяснения истоков письменности, и в частности летописания на Руси⁵⁸. Усматривает же он в этом факте именно влияние кирилло-мефодиевской традиции.

Христианство, как это, в частности, показал Б. А. Рыбаков, закономерно накладывается на язычество, проникается им, впитывает какие-то языческие традиции, так что они продолжают жить и столетиями позже христианизации в неканонической и даже канонической форме. В летописи, в текстах, принадлежащих, видимо, летописцу Десятинной церкви, имеется сюжет, в котором проясляется характерная для Запада мировоззренческая черта. Как известно, одно из отличий православия от католицизма заключается в отношении к божьему предопределению. Католицизм, сле-

дую Августину, целиком подчиняет человека свыше данным установлениям, из чего, кстати, и вытекает резкая отгороженность мирян и церковнослужителей в западной церкви. Православие дает каждому верующему определенную свободу выбора, возможность предотвратить грех «праведной» жизнью и отмотить его и компенсировать добрыми делами, если таковой все-таки допущен. Оба этих варианта довольно органично накладываются на предшествующие языческие представления. Известно замечание Прокопия Кесарийского (VI в.) о славянах: «Судьбы они не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу, и когда им вот-вот грозит смерть, охваченным ли болезнью, или на войне попавшим в опасное положение, то они дают обещание, если спасутся, тотчас же принести богу жертву за свою душу; избегнув смерти, они приносят в жертву то, что обещали, и думают, что спасение ими куплено ценой этой жертвы»⁵⁹.

«Судьба» — одно из коренных понятий любой языческой религии, была она известна, конечно, и славянам. Но византийский автор все-таки верно уловил специфический взгляд на судьбу у славян. В античном мире, а также у народов, захваченных Великим переселением (в том числе, видимо, и у ругов-русов), как бы возвышался над всем фатум-рок. Славяне же не знали неотвратимой судьбы. Они верили лишь в судьбу-фортуна, переменчивую судьбу, которую можно уговорить и от которой можно откупиться жертвой, молитвой, поведением⁶⁰.

В язычестве русов в X в. еще сохранялись отличия от славянских верований. Убежденность в непреложности божественных установлений побуждала русов убивать себя, но не сдаваться в плен: пленный по закону войны — раб, и никакая сила не может изменить этого положения. Чтобы остаться свободным «на том свете», надо убить себя. Язычество не знало воздаяния. Но славянин при этом имел дело не с фатумом, а с фортуной, у которой есть разные варианты решений.

Языческое представление о предопределении отразилось в «Слове о полку Игореве», что следует иметь в виду при анализе этого уникального памятника. Сюжет заострен на солнечном затмении: «лучезь бо потяту быти, неже полонену быти» (лучше быть убитым, нежели полоненным). Дружина понимает, что затмение означает гибель: откупиться от рока нельзя. Но уклониться от боя — значит попасть в плен и превратиться в раба.

Иное значение имеет подобное представление под пером одного из составителей «Повести временных лет». Летописец как бы постарался сохранить для нас образцы противоборствующих тенденций. Под 1065 г., рассказывая о разных чудесных явлениях, летописец поясняет: «Знаменя бо на небеси, или звездах, ли солнци, ли птицами, ли етеромь чим (либо чем иным), не на благо бывають, но знаменя сядя на зло бывають, ли проявляеи рати, ли гладу, ли смерти проявляють». А под 1102 г. дается совершенно иное истолкование подобных явлений: «И сия видяще знаменя благовернии человеци со въздыханьем моляхуся к богу и со слезами, дабы бог

обратил знаменя си на добро: знаменя бывають ова на зло, ова ли на добро. На придущее лето вложил бог мысль добру в русьские князи умыслиша дерзнути на половец и поити в землю их, еже и бысть». Первая оценка «знамения» соответствует представлению западной церкви, вторая — восточной. О язычестве в данном случае говорить не приходится, поскольку оба летописца принадлежали к церковному клиру. В быту разные представления питались язычеством. У христианских же авторов они отражали реальные различия двух церквей.

Таким образом, многочисленные и разнообразные «западные» черты в раннем русском христианстве находят объяснение в содержании кирилло-мефодиевской традиции. Пути, по которым эта традиция достигает Киевской Руси, были, очевидно, различными, поскольку Киев поддерживал тесные отношения со всеми странами, принявшими изгнанных из Моравии последователей солунских братьев: Болгарией, Венгрией, Польшей, Чехией. В качестве посредников определенную роль могли играть также ирландские миссионеры, и на их значения следует остановиться особо. Дело в том, что ирландская церковь, сближаясь в ряде моментов с кирилло-мефодиевской традицией, сохраняла собственную организацию, по крайней мере до конца XI в. (когда ее предал апаме папа Григорий VII). В Житии Кирилла недвусмысленно осуждается пифагорейское учение об антиподах, распространявшееся упоминавшимся выше Виргилием («сучаху, глаголюще: яко под землею живут человеци велеглави»). И если, скажем, памятники права, восходящие к ирландским традициям, могли прийти на Русь в составе кирилло-мефодиевского наследия, то для некоторых других кельтских черт такого объяснения будет недостаточно. Выше говорилось о «треках», живших в городах южного берега Балтики и пользовавшихся определенными преимуществами по сравнению с католиками-саксами. Косвенно в пользу того, что речь идет именно об ирландцах, свидетельствует наличие по северо-западу Руси многочисленных каменных крестов. Параллели этим крестам находятся именно в Ирландии⁶¹, где они наследуют языческие традиции установления стел над могилами.

Целый ряд ирландских черт в русском христианстве выявил М. Ф. Мурынов. Так, ирландскими миссионерами, видимо, были занесены на Русь колокола: Византия их не знала⁶². Упомянутый выше Кирик служил в Антониевом монастыре, который как будто являлся «опорным пунктом католического влияния в Новгороде». Но пожалуй, только «как будто». Автор обращает внимание на одну деталь из Жития Антония Римлянина, появившегося в Новгороде в 1106 г.: он приплыл из Средиземноморья за три дня на скале, а «плавание на камне является «специальностью» кельтских святых»⁶³.

Основанный в 1117 г. монастырь Антония был санкционирован новгородским епископом Никитой, который несколькими десятилетиями раньше пострадал от братии в Печерском монастыре. Никита отдавал предпочтение Ветхому Завету перед Новым. Тогда

же некий бесоватый разговаривал по-еврейски, по-латыни и по-гречески. В Киево-Печерском патерике это «спрещение от врата» оценивается как уклон в «жидовство»⁶⁴. На самом деле — это обычная практика ирландских миссионеров.

О начале Печерского монастыря сохранилось три версии: Несторово Житие Феодосия, Патерик и «Повесть временных лет». В Несторовом Житии, в частности, сказано, что монастырь был создан, когда собралось 15 человек. По летописи же их было 12. Это различие может иметь принципиальное значение: только устав ирландской церкви требовал для открытия монастыря 12 иноков. Возможно, что прав был Нестор. Летописец же внес исправление, ориентируясь на ирландский устав.

Ирландские миссионеры разносили по Европе культ архангела Михаила. Он, в частности, получил распространение в землях западных славян. На Руси христианское имя Михаил носил Святополк Изяславич (род. 1050 г.). Позднее архангел Михаил будет признаваться покровителем киевских князей.

Должно заметить, что связи Киевской Руси с Центральной Европой были двусторонними. В XI в. в Чехии оплотом славянского богослужения являлся Сазавский монастырь. Сразу после возникновения на Руси в нем был усвоен культ русских святых Бориса и Глеба. В Киеве бывали ирландские миссионеры из Регенсбурга. Предполагается, что ирландское духовенство обслуживало католический монастырь св. Девы Марии в Киеве и подчинялся он ирландским иерархам в Регенсбурге⁶⁵. На деньги киевских князей в Регенсбурге был создан ирландский монастырь св. Якова. В монастыре в 1109 г. была построена церковь Якова и Гертруды, а последнее имя носила супруга Изяслава Ярославича, скитавшаяся в 1073—1076 гг. в изгнании вместе с супругом и сыном Ярополком по германским землям. В принадлежавшей Гертруде «Трирской псалтири» специалисты отмечают в миниатюрах черты регенсбургской школы⁶⁶. Под 1158 г. в Ипатьевской летописи записана похвала в адрес Ярополка и его дочери за многочисленные пожертвования Печерскому монастырю⁶⁷. Возможно, именно внучка Гертруды позаботилась об увековечении памяти бабушки в одном из городов, где она, видимо, нашла благожелательный прием. В том же XII веке галицкие князья делали загадочные вклады в монастырь на реке Саве (Хорватия или Словения)⁶⁸. А в середине XIII в. сын Даниила Галицкого окажется одним из претендентов в войне за австрийское наследство, причем среди местных феодалов у него найдутся приверженцы.

Борьба разных общин и традиций в христианстве на Руси XI—XII вв. велась с переменным успехом, и во всяком случае до полного торжества византийского православия было далеко. Само отнесение на задний план Десятинной церкви Софийским собором с отношением к Западу непосредственно не связывалось. Культ Климента был отодвинут новым святым — Николой, в создании которого Рим участвовал непосредственно. Культ Николы «зимнего» был известен всему христианскому миру. В конце же XI в.

на Руси устанавливается праздник Николы «летнего», прославляющий кражу разбойниками-купцами мошей святого из малоазийского города Мир и перенесение их в южноиталийский город Бари. Византия такого праздника, естественно, не признала. Зато Рим не поспешил, поделившись приобретенным ради установления нового праздника на Руси. Культ Николы в конечном счете ослабил влияние кирилло-мефодиевской традиции именно потому, что и он выражал идею независимости русской церкви и от Константинополя, и от Рима.

Советские ученые единодушно в оценке христианизации Руси как явления прогрессивного. В установлении же меры прогрессивности существуют определенные расхождения, обычно связанные с неодинаковым определением исторической роли Византии. А едва ли не самое существенное заключалось как раз в своеобразии русского христианства как в отношении форм организации, так и в особенности по своему содержанию. В свое время Никольский заметил, что ранее русское христианство «было проникнуто светлым и возвышенным оптимизмом мировой религии»⁶⁹. Прогрессивность перехода к христианству состояла прежде всего в том, что Русь усваивала наиболее демократические его формы, сами по себе предпоставившие широкую веротерпимость, а следовательно, способность сохранять культурное наследие языческого прошлого и обогащать его за счет связей как с Западом, так и с Востоком. Идущая из Византии более мрачная струя утверждается главным образом в XV в., когда сама Византия как государство прекращает существование, а Русь становится как бы законной ее наследницей. Но и в это время будет сохраняться собственно «русская» традиция, выражающаяся в относительно широком допуске различных толкований канонических положений, терпимости к бытовым пережиткам язычества и отрицательном отношении к церковной иерархии, окончательно оторвавшейся от своей христианской паствы.



¹ Перевод осуществляется по константинопольской зре, определяющей время от сотворения мира до рождения Христова в 5508 л. Существует до 200 других христианских зр.

² Летопись по Лаврентьевскому списку. СПб., 1897. С. 109.

³ Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. I. Период первый. Первая половина тома. М., 1901. С. 105.

⁴ См.: Писецкое М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913.

⁵ Müller L. Zum Problem hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. Köln; Braunsfeld, 1959. S. 48—52; Poppe A. Uwagi o najstarszych dziejach Kościoła na Rusi // Przegląd historyczny, T. LV. Z. 3. Warszawa, 1964. S. 371.

- ⁶ Winter E. Russland und Papstum. T. 1. Berlin, 1960. S. 30—32.
- ⁷ См.: Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 50—54, 334—355 и др.
- ⁸ Никольский Н. К. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. Вып. 1. Л., 1930. С. 403.
- ⁹ См.: Львов А. С. Исследование Речи философа // Памятники древнерусской письменности: Язык и текстология. М., 1968. С. 333—396.
- ¹⁰ См.: Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 82. СПб., 1907. С. 1—24.
- ¹¹ См.: Давин Н. Н. Летоисная статья 6523 года и ее источник. М., 1957.
- ¹² См.: Пархоменко В. А. Начало христианства на Руси. Очерк из истории Руси IX—X вв. Полтава, 1913.
- ¹³ См.: Васильевский В. Г. Труды. Т. 1. СПб., 1908. С. 185—195.
- ¹⁴ См.: Летопись по Лаврентьевскому списку. С. 3—4. Ср.: Кузьмин А. Г. Об этнической природе варягов: К постановке проблемы // Вопросы истории. 1974. № 11. С. 56—58.
- ¹⁵ Об остатках кельтской культуры см.: Негтманн J. Zu den kulturgeschichtlichen Wurzeln und zur historischen Rolle nordwestslawischer Tempel des frühen Mittelalters // Slovenská archeológia. Bratislava, 1978. 1.
- ¹⁶ Об этом неоднократно писал В. Седов. Ср.: Седов В. В. Жилища словенско-кривичского региона VIII—X вв. // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 183. М., 1986. С. 10—15. О южнобалтийских истоках материальной культуры северо-запада Руси писали также Г. П. Смирнова, С. В. Беленский, В. М. Горюнова и некоторые другие авторы.
- ¹⁷ С этой Русью связывали крещение при Фотии Е. Е. Голубинский и В. А. Пархоменко. О самой Причерноморской Руси см.: Тааис Д. Л. Росы в Крыму // Советская археология. 1974. № 3; Трубачев О. И. Лингвистическая периферия древнейшего славянства: Индоирийцы в Северном Причерноморье // Вопросы языкознания. 1977. № 6. С. 26—29.
- ¹⁸ См.: Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982. С. 179—180, 342—358.
- ¹⁹ О дате крещения Ольги см.: Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. С. 269—270.
- ²⁰ См.: Жданов Р. В. Крещение Руси и Начальная летопись // Исторические записки. Т. 5. М., 1939. С. 27—28.
- ²¹ Никольский Н. К. К вопросу о русских письменах, упоминаемых в Житии Константина Философа // Известия по русскому языку и словесности. 1928. Т. I. Кн. 1. Л., 1928. С. 29.
- ²² См.: Лавров П. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности. М., 1911. С. III—IV.
- ²³ См.: Пирлинг О. Россия и папский престол. М., 1912. С. 15—16.
- ²⁴ См.: Лавров П. Указ. соч. С. 174—175.
- ²⁵ См. там же. С. 44—46.
- ²⁶ См.: Вегунов Ю. К. Русское Слово о чуде Климента Римского и киллидо-мифодиевская традиция // Slavia. R. XLIII. Praha, 1974. S. 1.
- ²⁷ Летопись по Лаврентьевскому списку. С. 15.
- ²⁸ См.: Лавров П. Указ. соч. С. 457.
- ²⁹ Dumitil D. N. Biblical Archaology and the Early Irish // Proceedings of the Royal Irish Academy. Vol. 73. N 8. Dublin, 1973. P. 300.
- ³⁰ Летопись по Лаврентьевскому списку. С. 109—110.
- ³¹ Заболотский П. К вопросу об иноземных письменных источниках „Начальной летописи“ // Русский филологический вестник. Т. XLV. № 1—2. Варшава, 1901. С. 28—29.
- ³² См.: Потопов П. И. К вопросу о литературном составе летописи // Русский филологический вестник. 1910. Т. LXIII. № 1. С. 7, 10—12.
- ³³ См.: Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 82. С. 6—8.
- ³⁴ Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971. С. 192.
- ³⁵ См.: Исаченко А. В. К вопросу об иранской миссии у паннонских и моравских славян // Вопросы славянского языкознания. Вып. 7. М., 1963. С. 62.
- ³⁶ См.: Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. С. 176.
- ³⁷ См.: Ягич В. История сербско-хорватской литературы. Казань, 1871. С. 84.
- ³⁸ См.: Бьяльбасов В. А. Кирилл и Мефодий. Ч. 1. СПб., 1868. С. 82.
- ³⁹ См.: Халм Л. Сумерки глаголической письменности // Тържественна сесия на 1100 годишнина на славянската писменост. София, 1965. С. 90—91.
- ⁴⁰ См.: Бьяльбасов В. А. Указ. соч. С. 156—157.
- ⁴¹ См.: Ягич В. История сербско-хорватской литературы. С. 56—58.
- ⁴² См.: Исаченко А. В. К вопросу об иранской миссии у паннонских и моравских славян // Вопросы славянского языкознания. Вып. 7. С. 48—55; Lettenbauer W. Zur Entstehung des glagolitischen Alphabets // Slovo. Zagreb, 1953. S. 43—45.
- ⁴³ См.: Никольский Н. К. К вопросу о русских письменах, упоминаемых в Житии Константина Философа // Известия по русскому языку и словесности. 1928. Т. I. Кн. 1. С. 30—36; Он же. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. Вып. 1. С. 61—67; Он же. К вопросу о следах мораво-чешского влияния на литературных памятниках домонгольской эпохи // Вестник АН СССР. 1933. № 8—9. С. 13.
- ⁴⁴ См.: Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 77—78.
- ⁴⁵ Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). Т. 22. Ч. 2. Пг., 1914. С. 255.
- ⁴⁶ Кольма Пражский. Чешская хроника. М., 1962. С. 66.
- ⁴⁷ Scriptires rerum Prussicarum. T. 1. Leipzig, 1861. P. 806.
- ⁴⁸ Magniae Moraviae fontes historici. I. Praga; Brno, 1966. P. 274.
- ⁴⁹ См.: Шаваляев Н. И. Послание епископа краковского Матвея Берларду Клервоскому об «обрашении русских» // Древнейшие государства на территории СССР. 1975 г. М., 1976. С. 114—115.
- ⁵⁰ См.: Назаренко А. В. О «русской марке» в средневековой Венгрии // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 302—306; Кузьмин А. Г. Об истоках древнерусского права // Советское государство и право. 1985. № 2. С. 110—119; Откуда пошла земля Русская. М., 1986 (в серии «История Отечества в романах, повестях, документах»).
- ⁵¹ См.: Веселовский А. Л. Русские и вылиты в саге о Тирреке Бернском (Вероском) // Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. XI. кн. 3. СПб., 1906. С. 130—131 и далее.
- ⁵² Taube M. Rome et la Russie avant L'invasion des tatars (IX—XIII). P., 1947. P. 98.
- ⁵³ См.: Исаченко А. В. К вопросу об иранской миссии у паннонских и моравских славян // Вопросы славянского языкознания. Вып. 7. С. 59—62.
- ⁵⁴ Тихомиров М. Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969. С. 220.
- ⁵⁵ Летопись по Лаврентьевскому списку. С. 122.
- ⁵⁶ См.: Никольский Н. К. К истории славяно-русской письменности // Библиографическая летопись. III. Пг., 1917. С. 113—122.
- ⁵⁷ См.: Вашица И. Кирилло-мефодиевские юридические памятники // Вопросы славянского языкознания. Вып. 7. С. 27—33.
- ⁵⁸ См.: Момил В. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XIX. М.; Л., 1963. С. 46.
- ⁵⁹ Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950. С. 297.
- ⁶⁰ См.: Веселовский А. Н. Рассказание в области русского духовного стиха. XI—XVII // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. XLVI. № 6. СПб., 1890. С. 173—200.
- ⁶¹ Ср.: Бочкарева М. Н. Новгородские каменные кресты из собрания Ростовского музея // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С. 108—109; Henry F. Irish High Crosses. Dublin, 1964.

III. ВОСТОК В БОРЬБЕ ЗА РЕЛИГИОЗНОЕ ВЛИЯНИЕ НА РУСИ

⁶² См.: *Мурьянов М. Ф.* «Звонят колоколы вечныя в Великом Новгороде»: (славянские параллели) // Славянские страны и русская литература. Л., 1973. С. 240—242.

⁶³ *Он же.* Русско-византийские церковные противоречия в конце XI в. // Феодалная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972. С. 220.

⁶⁴ См.: *Патерик Киевского Печерского монастыря.* Киев, 1911. С. 91.

⁶⁵ См.: *Шайтан М. Э.* Германия и Киев в XI в. // Летопись занятий Постоянной Историко-Археографической Комиссии за 1926 год. Вып. 1 (34). Л., 1927. С. 24—25.

⁶⁶ См.: *Грабар А. Н.* Крещение Руси в истории искусства // Владимирский сборник. Белград, 1938. С. 83—87; *Лазарев В. Н.* Искусство средневековой Руси и Запад. М., 1970. С. 29—31.

⁶⁷ См.: *ПСРЛ. Т. 2. М., 1962. С. 492—493.*
⁶⁸ См.: *Паушто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 136.

⁶⁹ *Никольский Н. К.* О древнерусском христианстве // Русская мысль, Кн. VI, М.; СПб., 1913. С. 12.



бъединение основной части восточных славян под главенством Киева в конце IX в., ознаменовавшее собой создание древнерусского государства, — века в их истории и в развитии стародавних русско-восточных связей. Империя Рюриковичей, как называл Киевскую Русь К. Маркс, унаследовала от более ранних восточнославянских политических объединений и те контакты с восточными соседями, что были прежде, и те проблемы, которые возникали вследствие этих контактов.

Внешняя политика Киевской Руси на различных этапах ее истории изучена в отдельных аспектах (например, западном) лучше, чем в других, что объясняется разными причинами: одна из них — состояние источников. В настоящей главе рассматриваются преимущественно политические связи древнерусского государства со странами Востока. Эти вопросы имеют свою историографию (труды В. В. Бартольда, В. Ф. Минорского, Б. Н. Заходера и др.). Мы же попытаемся на основе оригинальных источников на арабском, персидском, древнееврейском, сирийском и других языках дать по возможности более полную картину русско-восточных связей в X—первой половине XI в. и определить их значение для внешней политики древней Руси и ее идеологии.

Восточные источники имеют исключительно важное значение для древней русской истории, хотя зафиксированные в них данные, касающиеся IX в., не всегда ясны, главным образом в силу почти полного отсутствия параллельного материала.

Гораздо лучше обстоит дело с материалом по X—XI вв. Здесь восточные авторы приводят уникальные сведения о походах русов на Восток, об их торговле с Передней Азией, о крещении Руси и др.

Хотя главная задача данной главы — показать идеологические (религиозные) контакты древней Руси со странами Востока, эта задача может быть реализована лишь при условии воссоздания (насколько позволяют источники) всей системы контактов Руси с ее восточными — ближними и дальними — соседями.

Великий князь киевский в X и даже в XI в. носил восточный титул хахан (каган), что равнозначно западноевропейскому «император»¹. И хотя на протяжении X в. рост связей с Византией наблюдается в большей мере, отношения со странами Востока продолжали играть в жизни Руси немалую роль. Восточнославянский мир, занимавший значительную часть Европейского континента,

уже в силу своего географического положения всегда был как бы мостом, связывавшим прочие европейские страны с народами и государствами Востока ².

Нелегко сравнивать значимость связей древней Руси с ее западными, северными, южными и восточными соседями. Очевидно, все они имели большое значение и для самой Руси, и для ее партнеров, хотя, конечно, в разное время роль их не была одинаковой. Весьма устойчивыми были отношения с Византией. Разумеется, очень тесными были контакты восточных славян с западными и южными, а также с венграми, обосновавшимися с конца IX — начала X в. в Паннонии, а до того более полувека обитавшими в Ателькёве (очевидно, междуречье Днепра и Днестра). Нельзя отрицать и большое значение русско-хазарских связей, хотя состояние источников не дает возможности полно и подробно их изучить. Именно через пределы Хазарского каганата, который в VII—VIII вв. и даже в первой половине IX в. являлся крупнейшим государством Восточной Европы, восточные славяне поддерживали контакты с народами Кавказа, Средней Азии, Ирана, арабскими странами. Уже в IX в. русский князь, приняв титул хакана, как бы символизировал этим свое могущество в пределах Восточной Европы и независимость от Хазарии. Что же касается Арабского халифата Аббасидов, то он уже со второй половины IX в. начал распадаться на отдельные независимые и полунезависимые государства, правители которых признавали лишь верховное главенство Багдада, да и то не всегда. В X в., особенно с его середины, когда халифы стали фактически пленниками реальных правителей государства — Буидов, политическое могущество «наместников пророка» значительно уменьшилось.

Зато в плане экономическом мусульманские страны превосходили государства Европы, и уже поэтому торговые связи Руси с мусульманским миром продолжали играть немалую роль и позже, когда нашествие сельджуков еще более урезало власть халифа, а с другой стороны, началось раздробление древнерусского государства на уделы. Временный подъем политического могущества Византии в X — первой половине XI в. также оказал свое влияние на характер русско-восточных связей, например в период принятия Киевской Русью христианства по византийскому образцу.

Одним словом, при периодизации развития древнерусско-восточных связей необходимо учитывать самые разнообразные исторические явления той эпохи, начиная от внутреннего положения самой Руси, степени развития там феодальных отношений и кончая экономическим и политическим положением всех сколько-нибудь значительных государств Европы и Передней Азии вплоть до Омейядской Испании, имея в виду интерес, проявленный там в середине X в. к Хазарии и ее соседям, включая Киевскую Русь ³.

В древнерусских письменных источниках сохранилось относительно немного известий, касающихся восточной политики. Достаточно сказать, что знаменитые походы первой половины X в. на Восток в русской летописи даже не упомянуты. Мало данных о

походах Святослава на хазар, завершившихся, как известно, уничтожением Хазарского каганата. Только из мусульманских хроник мы черпаем известия о рудях в Дербенте в конце X в., об их походах в Закавказье в 30-е гг. XI в. и т. д. Такая несооснованность русского летописца XII в. отчасти, надо полагать, объясняется тем, что деятельность русов на Востоке, например в 20—30-е гг. XI в., определялась не Киевом, а временно обособившимся Черниговско-Тмутораканским княжеством. Кроме того, нельзя не учитывать и то немаловажное обстоятельство, что древнерусские летописцы принадлежали к духовному сословию, так или иначе связанному с Византией, и восточные походы древнерусских князей-язычников для них не представляли такого интереса, как отношения с Византией. Поэтому подавляющее большинство известных об этом направлении в политике древнерусских князей мы черпаем из восточных источников.

Объединение Киева и Новгорода с последующим присоединением к Киевскому государству других основных восточнославянских земель сделало Киевскую Русь ведущей политической силой в Восточной Европе. В самом деле, Хазарский каганат уже давно шел к неизбежному упадку. Для Руси роль этого государственного объединения, в котором сами хазары составляли небольшую часть населения, к тому же разбросанную на значительной территории, заключалась в том, что определенное время оно не допускало на правую сторону Волги кочевников из Азии. Прорыв мадыарских племен в 30-е гг. IX в. поколебал такое значение Хазарии, а захват южнорусских степей печенегами в самом конце IX в. показал, что хазары уже бессильны перед натиском кочевников с востока.

В X в. печенеги стали серьезной политической силой на юге Восточной Европы. Отношения с ними Киева были сложными. Византия рассматривала печенегов как свою главную возможную опору в странах к северу от Черного моря, в том числе в борьбе против усиливающегося влияния Руси ⁴. Внутриполитическое положение Хазарии в первой половине X в. также осложнилось. В столице Хазарии Атле возросло влияние придворной мусульманской гвардии, состоявшей из выходцев из Хорезма ⁵. Хазарский царь, исповедовавший иудаизм, был вынужден считаться с нею.

Другое значительное политическое объединение Восточной Европы, Волжская Булгария, находилась под властью хазар ⁶. Попытки правителя этой страны в 20-е гг. X в. освоиться от их власти, приняв ислам и обратившись за поддержкой к багдадскому халифу, успеха, очевидно, не имели. Можно предположить, что Волжская Булгария стала самостоятельной только после крушения Хазарского каганата под ударами войск Святослава.

Северный Кавказ X в. представлял собой конгломерат племен, племенных союзов и небольших государственных объединений. Власть хазар над ними в то время, по-видимому, была сведена на нет; указания же в ином смысле, содержащиеся в «Письме» царя Иосифа Хасдаю ибн Шафруту ⁷, рисуют скорее прошлую, чем со-

временную корреспонденцию, картину. Из этих племенных объединений наиболее сильными и многочисленными были касоги (кашаки) — предки адыгов и аланы (асы). Первые занимали основную территорию Западного Кавказа, а вторые — Центрального. В Дагестане существовало несколько небольших государственных объединений, которые освобождались от власти хазар и халифата⁸. Из них наиболее влиятельным в силу своего географического положения был Дербентский эмират. Самым же сильным являлось государство ас-Сарир, расположенное, видимо, в районах расселения аварцев⁹.

Для Закавказья X век — период постепенного освобождения от власти халифата. В борьбу местных политических объединений (армянских, грузинских, Ширвана, Арана и др.) за независимость активно вмешивалась усилившаяся Византия с целью будто бы помочь закавказским, прежде всего христианским, правителям отделиться от халифата. На деле же, как показали события конца X — начала XI в., Византия заботилась о том, чтобы самой теми или иными путями закрепиться в Закавказье.

Сложные процессы происходили на востоке Ирана и в Средней Азии. Здесь в X в. наиболее крупной политической силой стало государство Саманидов с центром в Средней Азии (Бухара)¹⁰. Формально Саманиды считались вассалами Багдада — платили небольшую дань, чеканили монету от имени халифа и по пятницам возносили от имени повелителя правверных молитву в мечети. На деле же Саманиды были независимы. На протяжении почти всего X в. им подчинялся Хорезм — страна, центр которой находился в устье Амударьи. Позже Хорезм освободился от опеки бухарских правителей. На южном берегу Каспия существовало несколько небольших феодальных владений, находившихся в сложных отношениях с Багдадом, Саманидами, а также с наместниками халифа в Азербайджане¹¹. Наконец, в западных областях арабского мпра, преимущественно в Сирии, властвовали местные правители: Хамданиды, которые вели почти непрерывную борьбу с Византией.

Сама Византийская империя после тяжелых для нее VII—VIII вв. при Македонской династии (866—1057 гг.) вновь вернула силу и стремилась проводить активную политику на границах с арабами, в Закавказье и на Балканах.

Русь первой половины X в. — еще феодализирующееся государство, верховный правитель которого, великий князь киевский, властвовал над постоянно расширявшимся объединением славянских княжеств. В системе взаимоотношений великого князя и его ближайшего окружения с основной массой подвластного населения большую роль играл сбор дани. Он назывался полюдье. Описание полюдья есть в русских («Повесть временных лет»), византийских (Константин Багрянородный) и восточных (Ибн Руста, Гардизи и др.) памятниках.

Одним из средств существования, источников доходов социальной верхушки Руси были походы в соседние и отдаленные страны и связанные с этими походами торговые мероприятия, в которых

активное участие принимала центральная и местная знать. Однако было бы неверно сводить такие походы только к захвату добычи и торговле в тех странах, куда ходили русские дружины. Киевская Русь тех времен — государство (хотя и раннеклассовое), и ему присущи все внешнеполитические функции, которые свойственны государству такого типа. Эти походы вызывались государственными интересами, приводившими к союзу с одними странами и к войне с другими. Одним словом, уже существовали древнерусские внешняя политика и дипломатия. Оба этих явления государственной жизни лучше всего нам известны на примере русско-византийских отношений X в. Однако внимательное изучение связей с Востоком убеждает в том, что и они складывались отнюдь не стихийно; точка зрения историков прошлого столетия, рассматривавших походы на Восток X в. как подобие позднейших казачьих экспедиций по Черному и Каспийскому морям¹², разумеется, должна быть отвергнута.

Киевская Русь и вообще восточнославянские земли были издавна связаны со странами Востока обширными торговыми интересами. Арабские географы IX—X вв. описывают торговые пути, ведущие из мусульманских стран через владения хазар или Черное море в Восточную Европу, на Русь¹³. Существование этих связей подтверждается находками кладов серебряных дирхемов на Руси, в Прибалтике и других странах, что свидетельствует о развитии транзитной торговли через русские земли. Восточные источники говорят о том, что арабские и другие восточные купцы, как правило, ездили в X в. в Хазарию (до ее крушения) и Волжскую Булгарию. Поездки их в русские земли в то время были, по-видимому, более редкими. С другой стороны, мы знаем о появлении русских купцов в Багдаде уже в IX в.¹⁴ Из «Рисале» Ибн Фадлана следует, что русские воины-торговцы были в 20-е гг. X в. обычными гостями у булгар¹⁵. В хазарской столице Атиле, в устье Волги, образовалась русская колония, обладавшая известной внутренней автономией, в том числе и правом судиться по своим законам, которые ал-Мас'уди (ум. 956 г.) называл обычаями «о велении разума»¹⁶. Торговые интересы отразились как в договорах русских князей первой половины X в. с Византией, так и в политике на Востоке. Но неверно было бы сводить отношения Руси с Востоком лишь к торговле.

Арабские, персидские, армянские, сирийские писатели сообщают о нескольких военных походах древних русов в прикаспийские области. Что касается самого раннего из этих рассказов, приведенного лишь у историка XIII в. Ибн Исфендияра в связи с событиями 60—80-х гг. IX в., то в его реальности нет уверенности. Дело в том, что современник следующего похода русов в прикаспийские земли ал-Мас'уди, не только пользовавшийся местными историческими сочинениями, но и сам посетивший прикаспийские области, опираясь на сообщения местных жителей, заметил, что прежде никаких походов сюда с моря не было¹⁷.

Впрочем, и относительно следующего похода русов на Каспий-

ское море в историографии идут споры. Ибн Исфендияр называет совершенно точную дату этого похода — 297 от хиджры (909—910 гг.)¹⁸. Между тем ал-Мас'уди отмечает, что поход русов имел место после 300 г. х. (912 г.), и в то же время указывает, что точная дата ускользнула из его памяти¹⁹. Да и в самих описаниях похода у обоих авторов имеются различия. Ал-Мас'уди подробно повествует о том, как русы, договорившись с царем хазар о проезде через устье Волги, затем действовали преимущественно в юго-западных районах Прикаспия (хотя и у него упоминаются Табаристан и Абесгун)²⁰. Ибн Исфендияр как местный табаристанский историк в основном и рассказывает о действиях русов в этом регионе, упоминая также о событиях, происходивших в соседнем Гиляне. Несмотря на указанные расхождения, есть основания считать, что речь идет об одном и том же событии. Ведь и Ибн Исфендияр отмечает сражения русов с гилянцами и ширваншахом, а у ал-Мас'уди, пусть вскользь, упоминаются события в юго-восточном Прикаспии. Оба писателя дополняют друг друга.

Сложнее вопрос о дате похода. Нам думается, что верна дата, указанная у Ибн Исфендияра. Мусульманские летописцы в вопросах датировки событий были весьма пунктуальны. В отличие, например, от грузинских летописей той эпохи мусульманские исторические сочинения — это, как правило, действительно летописи, где события излагаются погодно. Между тем ал-Мас'уди оговаривается, что точную дату он забыл. Если полагаться на его заявление, что до описываемого им события походов с моря в этот район не было, то становится ясным, что за три года до 912 г. русы совершили поход в Прикаспий.

Более важно установить мотивы похода и его итоги. Согласно древнерусской летописи, князь Олег в 907 г. ходил на Византию, после чего заключил с империей выгодный для Киева договор. Правда, ряд историков полагает, что похода 907 г. не было²¹. Но это не общепринятая точка зрения. Если же все-таки признавать реальность похода и договора 907 г., то вполне можно предположить и последовавший через несколько лет поход русских дружин на Восток. Отношения Византии с халифатом были тогда враждебными. Основными районами борьбы являлись Сирия и Закавказье. В Армении царь Смбаг I Багратуни (891—914) опирался на Византию, император которой пожаловал ему титул тагавора (царя), что символизировало независимость Армении от халифата. Однако наместник халифа в Азербайджане Юсуф ибн Абу-с-Садж (позже обвиненный в заговоре против своего господина) в то время активно отстаивал интересы халифа в Закавказье. Стремясь нейтрализовать Смбага и настронить против него часть армянских феодалов, Юсуф в свою очередь дал корону крупнейшему владельцу восточной Армении Гагнику Арстуни, правителю Васпуракана²². Война между Смбагом и Юсуфом затяннулась, и вполне можно допустить, что Олег послал русские дружины на Восток именно для того, чтобы поддержать сторонников империи в Закавказье. Текст русско-византийского договора 907 г. не сохранился,

да если бы он и уцелел, то вовсе не обязательно, чтобы такой договор отражал все аспекты соглашения двух сторон. Могли быть и секретные статьи, устные обязательства.

Русские дружины в данном случае воевали не только с вассалами Юсуфа, но и с прикаспийскими владетелями, зависимыми от другого, на этот раз номинального вассала Багдада — саманидского эмира. Именно его влияние распространилось в ту пору на Табаристан. Действовали русы несколькими отрядами. Пока одни воевали в Табаристане, другие, разгромив в районе Апшерона войска ширваншаха, направились в сторону Ардебилы — тогдашней столицы Азербайджана²³. Дальнейших деталей ал-Мас'уди не приводит: можно предположить, что либо эта часть похода завершилась неудачей, либо русы по какой-то причине прервали его в самом начале. Впрочем, и весь поход в прикаспийские области завершился неудачей. Русские дружины понесли большие потери, а затем, возвращаясь на родину, попали в устье Волги в засаду, которую с согласия хазарского царя устроили мусульмане Атиля. Неудачной была и попытка Смбага I выйти из зависимости от Багдада и Ардебилы. Несмотря тем не менее на то, что он был побежден Юсуфом и погиб²⁴.

Однако поход, несмотря на такие итоги, имел немалое значение. Во-первых, он продемонстрировал слабость хазарского царя. Тот сначала согласился пропустить русские дружины на Каспийское море, но затем под давлением придворной гвардии сам же позволил устроить засаду. Первоначальное содействие русам можно объяснить тем, что Хазария уже чувствовала силу русского князя и не могла отказать ему в просьбе пропустить войска. Кроме того, первоначальная позиция Хазарии объясняется и ее взаимоотношениями с Византией. Если в VIII в. они были нередко враждебными (во второй половине VIII в. хазары помогли абхазскому эривану Леону стать независимым от Византии)²⁵, то в IX и X вв. между империей и каганатом происходило сближение. Еще в 837 г. византийцы по просьбе хазар построили крепость Саркел (Белую Вежу) на Дону. Естественно, что и в начале X в. хазары были склонны поддержать любую враждебную халифу акцию. Однако влиятельные в Атиле мусульмане в конце концов одержали верх, и хазарский царь под их воздействием пошел на нарушение обещания, данного русскому князю.

Несомненно, поход русов оказал влияние на подъем борьбы подчиненных Хазарии народов и стран за свое освобождение. Именно в это время стремительно падает роль Хазарии на Северном Кавказе, а через 10 лет царь Волжской Булгарии также делает попытку сбросить хазарское иго²⁶. В то же время потери русских дружин в Прикаспии были велики, даже если признать цифры, приводимые на сей счет ал-Мас'уди, завышенными²⁷.

Существует очень немного данных по истории Киевской Руси 20—30-х гг. X в. Летописи содержат крайне скудные сведения, другие источники по сути дела тоже почти ничего не дают. Ясно, однако, что в то время усиливается роль печенегов, ставших по-

стоянными союзниками (разумеется, за плату) Византии и против Руси, и против Дунайской Болгарии, которая в свою очередь становится главным объектом византийской экспансии на Балканах.

Последние годы правления князя Игоря отмечены войнами с Византией и заключением договоров с нею²⁸. И как раз в 945 г. состоялся новый поход на Восток, в те же прикаспийские области. Подробности этой военной экспедиции известны опять-таки лишь из восточных источников. Наиболее детально она описана арабским историком Ибн Мискавейхом (ум. ок. 1030 г.). У него-то, очевидно, и заимствовал сведения арабский историк Ибн ал-Аспр (XIII в.). Рассказ о походе есть у Мовсеса Каланкатвади, историка Кавказской Албании, писавшего на древнеармянском языке. Соответствующая часть последнего источника составлена в X в. Кроме того, любопытные детали мы находим у анонимного автора «Худуд ал-алам» (X в.) и у некоторых других восточных авторов.

Мотивы этого похода, как и предшествующего, можно попытаться установить лишь косвенно, сопоставляя известия о нем с другими фактами истории Киевской Руси и международными отношениями той эпохи, учитывая политику Византии, а также ряда стран Передней Азии. Автор этих строк прежде предполагал, что данный поход в отличие от предыдущего был направлен против Византии²⁹, поскольку главным противником русов в этом походе был Марзбан ибн Мухаммед, правитель Азербайджана, который конфликтовал с сирийскими Хамданидами, а потому объективно мог быть союзником Византии³⁰. Однако есть основания представить причины похода и иначе.

Но прежде следует уточнить его дату. В основном источнике по данному вопросу, у Ибн Мискавейха, а также у зависящего от него Ибн ал-Аспра — это 332 г. х. (943—944 гг.)³¹. У Мовсеса Каланкатвади дата вообще не указана. Но у сирийского историка Бар Гебрея мы находим 333 г. х. (944—945 гг.)³². К тому же иранский историк Ахмед Касрави убедительно доказал, что поход имел место именно в 333 г. х. Исходил он при этом из упомянутой и у Ибн Мискавейха даты смерти эмира Тузуна, скончавшегося как раз в августе — сентябре 945 г., в период похода русов³³. Поэтому правильное признать, что Ибн Мискавейх (или першечники его труда) допустил ошибку и экспедиция русов имела место в год смерти князя Игоря (945 г.).

На сей раз мы не знаем, как русские дружины миновали хазарские заставы. Исходя из некоторых фактов, о которых речь пойдет ниже, можно полагать, что теперь уже русы двигались другим путем, минуя Атиль (Волгу), через Северный Кавказ и Дербент. Незадолго до похода русов правитель Азербайджана Марзбан решил распространить свою власть на север от Аракса и Куры, в пределы Ширвана и Арана (941—942 гг.). В крупнейшем тогдашнем городе Закавказья, Барда'а (Партаве), он посадил своего наместника. Марзбан был дельтемом — выходцем из горной области в южном Прикаспии — дельтема, откуда в X в. происходило немало своего рода кондотьеров, нанимавшихся на службу к различ-

ным правителям и нередко становившихся властителями той или иной области. Поэтому для Закавказья Марзбан был чужим. Овладев Араном с его центром Барда'а, дельтемы Марзбана ступили в Ширван, а затем в Дербент. Между тем есть основания полагать, что уже в ту пору Дербент стал пунктом, где, возможно, была русская колония, и служил для русов опорой на Восточном Кавказе. Не исключено, что именно из Дербента до Киева пришел о помощи.

И вот русские дружины вновь появились на Каспийском море. Они разгромили отряды Марзбана, а затем овладели Барда'а. Любопытно, однако, что первоначально русы в город даже не вошли, а стали лагерем в местечке Мубарак возле Барда'а. Это не было случайностью: имея в перспективе продолжение войны с Марзбаном, русы не хотели сорваться с местным населением, для которого дельтемы Марзбана были пришельцами и завоевателями. Но затем события в Барда'а приняли трагический характер. Между русами и горожанами все же начались столкновения. Несколько воинов были отравлены. В результате последовала расправа и город подвергся разрушению³⁴. Подоспевшие отряды Марзбана были разбиты, после чего русские дружины двинулись к городу Мараге, который, видимо, также взяли³⁵. Это был уже глубокий рейд на юг, в пределы Азербайджана, центр владений Марзбана. Но затем среди русов началась какал-то эпидемия, сказались, очевидно, и потери в боях, в результате чего их отряды вынуждены были возвратиться на родину. Возможно, к этому их принудили и известия о событиях на Руси, в частности о гибели князя Игоря во время повторного полюдья у древлян.

Интересно, что если во время предыдущего похода русы действовали на Каспии только собственными силами, то среди участников экспедиции 945 г. сирийский историк Бар Гебрей упоминает славян (аскалиба), алан и лезгин³⁶. В этом состоит коренное различие двух походов. Теперь, надо полагать, существовал союз русов с главным народом Центрального Кавказа — аланами и обитателями южного Дагестана — лезгинами. Во времена Олега аланы, очевидно, зависели от хазар, а лезгины — от арабских наместников Закавказья. Поэтому русы и должны были тогда спрашивать согласия хазарского царя на проход к Каспийскому морю. В 40-е гг. X в. ситуация изменилась. Теперь русы воевали в союзе с северокавказскими народами, в дальнейшем этот союз окреп. В Закавказье русские дружины прошли скорее всего через земли алан и Дербент. Хазары же оказались бессильны как-либо воспрепятствовать им, хотя, видимо, они были настроены к русам недружественно. Именно поэтому в русской политике на Востоке вскоре обострился вопрос о судьбе Хазарского каганата.

Нельзя, однако, забывать и о другом. Если изучать походы русов на Восток независимо от других фактов, может возникнуть неправильное представление о связях древней Руси с Востоком. Ведь наряду с этими эпизодическими военными столкновениями существовали устойчивые мирные торговые отношения. значи-

тельная часть торговли Восточной Европы шла через Хазарию, реку Атиль. Но уже события похода 909 г. показали, что полагаться на лояльность хазар нельзя, из характера отношений Хазарии с Волжской Булгарией также можно понять, что господство хазар на волжском пути стало для местных народов обузой.

Эти далекие восточные походы познакомили русских дружинников с обычаями восточных народов, их религией, прежде всего исламом. Впрочем, с мусульманскими купцами русы встречались



Крещение княгини Ольги (РЛ, л. 31 об.)

и ближе — в Волжской Булгарии, правитель которой в 20-е гг. X в. принял ислам.

Между тем в Киеве после гибели Игоря власть перешла в руки его вдовы Ольги, которая проводила политику сближения с Византией. Приняв христианство, Ольга совершила поездку в Константинополь, чего не делал ни один русский князь. Более того, в период ее правления по просьбе византийского правительства в различных районах Средиземноморья на стороне византийцев действовали русские вспомогательные войска³⁷. Вряд ли это было необходимо с точки зрения военных интересов самой Киевской Руси, но Ольга, по-видимому, опиралась на ту часть киевской знати, которая приняла христианство или склонялась к этому. В этом отношении она была предшественницей Владимира, хотя, как показывают последующие события, обстановка для объявления христианства государственной религией Руси еще не созрела. Положение вновь изменилось, когда власть перешла к сыну Ольги Святославу. Основным направлением внешней политики Киевской Руси

стали Балканы, причем киевский князь сначала выглядел как союзник Византии, а затем как ее противник.

Уделяя главное внимание балканской политике, русский князь не забывал и Восток. «Повесть временных лет» сообщает, что еще в 964 г. Святослав освободил от уплаты дани хазарам самое восточное славянское племя — ятвичей. В следующем году дружины Святослава разгромили хазарские войска и овладели городом Белая Вежа. Затем летопись упоминает о победе над касогами и ясами. Первые обитали на Западном Кавказе, вторые жили и на Дону. Но весьма любопытно, что в 966 г. Святослав ходил на ятвичей — теперь уже чтобы принудить их платить дань Киеву³⁸ (вряд ли в этом могла появиться необходимость, если бы Хазарский каганат прекратил свое существование в результате похода 965 г.). А в 968 г. на Киев напали печенеги, и Ольга с внуками Ярополком, Олегом и Владимиром заперлась в городе, осажденном кочевниками. Святославу пришлось вернуться с Дуная и отогнать печенегов, которых наняли византийцы. После смерти Ольги, судя по летописи, он опять занялся балканскими делами.

Как видим, летопись сообщает интересные факты, но данные ее о восточных делах слишком кратки и требуют дополнения по восточным источникам. Из них самый главный — современное сочинение арабского географа Ибн Хаукаля. В своем географическом труде он, в частности, сообщает, что видел на побережье Каспийского моря беглецов из Хазарии, свидетелей крушения каганата под ударами русских войск. Хотя Ибн Хаукаль сам Восточную Европу не посещал, интерес к ней в его труде очевиден. Тут можно усмотреть не только любознательность ученого, но и осведомленность человека, стремившегося постигнуть исторические обстоятельства, важные для политики того времени³⁹.

Ибн Хаукаль приводит в своеобразной редакции известный рассказ о трех «видах» русов, а кроме того, вводит данные, которые могли появиться лишь после падения Хазарского государства. Он, например, несколько раз именует Волгу (Атиль) Русской рекой (нах ар-Рус)⁴⁰. Немало у него интереснейших сведений и о Северном Кавказе. А под 358 г. х. (т. е. 969 г.) он пишет, что русы «пошли на Хазаран, Самандар и Атиль»⁴¹. В свое время русский востоковед В. В. Бартольд предположил, что в тот год Ибн Хаукаль был в Джурджане и там узнал о ранее состоявшемся походе русов на хазар⁴². Но исследователи, как кажется, допустили здесь все-таки неточность. В его время была известна лишь краткая редакция труда Ибн Хаукаля, заданная в прошлом столетии М. Я. де Гусе. Но в конце 30-х гг. XX в. И. Х. Крамерс опубликовал труд Ибн Хаукаля по старейшей и более полной рукописи, датированной 1086 г. В ней речь идет именно о походе русов на Хазарию в 358 г. и разрушении ее основных городов, в том числе и столицы — Атиля.

В труде Ибн Хаукаля есть и другие трудно комментируемые места, связанные с этим походом русов. Если сопоставить некоторые известия «Повести временных лет» и Ибн Хаукаля, то возникает ряд вопросов. Прежде всего, почему русский летописец упомянул

о покорении Святославом Белой Вежи, но умолчал о главном городе Хазарии Атиле? Конечно, Саркел (Белая Вежа) имел для Руси важное значение. Но думается, что, если бы Святослав в 965 г. овладел Атилем и Самандаром, летописец хоть как-то должен был бы это отразить. Есть в летописи и указание на конфликт Святослава с касогами и ясами, но нет ничего о Нижней Волге и Северном Дагестане, где были расположены соответственно Атиль и Самандар. К тому же, по летописи, князю пришлось два раза ходить на вятичей, а затем в 968 г. отогнать от Киева печенегов. Если учесть наставления Константина Багрянородного своему наследнику, то ясно, что печенеги воевали по подстрекательству Византии, заинтересованной в том, чтобы отвлечь Святослава от Балкан. Не были ли с ними в союзе тогда и хазары? Источники об этом прямо ничего не говорят, но вопрос так ставить вполне правомерно.

В настоящее время среди историков бытуют две точки зрения. Некоторые, как и В. В. Бартольд, полагают, что в 965 г. Святослав предпринял один поход, когда Хазария и была разгромлена⁴³. Другие же считают, что можно говорить о двух походах, причем во втором, упомянутом Ибн Хаукалем, сам князь участия не принимал⁴⁴. Возможно, в 965 г. хазары потерпели столь сильное поражение, что позже для сокрушения основных центров Хазарии понадобилась лишь часть войск Святослава, которыми и командовал какой-либо из воевод. Решение этого вопроса зависит от трактовки сообщения Ибн Хаукала. А он пишет, что в 358 г. (968 г.) русы напали на Хазарию и разрушили ее города. Ибн Хаукаль — современник события, и не доверять ему нет причин. Но есть вопросы, которые мы пока еще не можем решить окончательно. Например, по его словам, русы разорили и болгар. Но известно, что арабские писатели путали Волжскую Булгарию и Дунайскую Булгарию, и в данном случае, очевидно, речь идет о Болгарии Дунайской, поскольку Святослав воевал на Балканах. В пользу этого говорит и утверждение Ибн Хаукала о том, что после разгрома Хазарии русы двинулись в Рум (Византию).

Итак, по-видимому, есть основания говорить о двух походах на Хазарию. Во время первого была разгромлена основная армия хазар и подчинены Руси западные районы каганата. Второй поход привел к уничтожению главных городов восточной части Хазарии, включая Атиль, после чего на месте бывшей хазарской столицы или рядом с ней возник новый город Саксин⁴⁵. Хазарское население еще довольно долго сохранялось в Крыму и, возможно, на северо-востоке Кавказа. Можно полагать, что после первого похода Святослава русские окончательно закрепились на Таманском полуострове, где их опорным пунктом надолго стал город Таматарха-Матрега (русская Тмутаракань). Власть Киева утвердилась и на Дону, где Белая Вежа стала русской крепостью. На самой Волге русские, однако, не закрепились, и название «Русская река», прилагаемое к ней арабскими авторами, очевидно, отражало лишь наличие русского господства на торговых путях по Волге на Восто-

Конец 19-го столетия

Гибель Святослава при возвращении его из второго византийского похода в засаде, устроенной у днепровских порогов печенегами по подстрекательству византийцев, вероятно, отразилась на дальнейших отношениях Руси с восточными соседями. Начавшаяся после гибели Святослава борьба в Киеве закончилась, как известно, победой одного из его сыновей — Владимира. Это был дальновидный и осторожный политик. Активных действий на Востоке он почти не вел, исключая поход на южных болгар⁴⁶, реальность которого, впрочем, вызывает некоторые сомнения. Но политические и торговые связи со странами Востока в долгий период правления этого князя не прекратились. Более того, есть основания полагать, что они приобрели и новый смысл.

В начале своего правления Владимир провел ряд мер, направленных на укрепление власти великого князя киевского над прочими славянскими и неславянскими землями. Для нас представляет интерес его первая религиозная реформа. Русь в целом была тогда еще языческой, и восточные славяне чтили великое множество разных божеств, как собственно славянское, так и неславянского происхождения. Владимир сначала склонялся, как и его отец, к язычеству, но в целях укрепления центральной власти попытался упорядочить культ, составив официально признаваемый пантеон. Избранные им божества, очевидно, были наиболее почитаемы у славян, и прежде всего в области Киева, Чернигова и других южных земель, скажем Перуч, чьим именем клялась княжеская дружина. Но в тот же пантеон вошли и божества, заимствованные у иранцев южных степей; очевидно, это произошло в период движения славян на Восток, когда иранцы сливались с ними.

Среди таких божеств для нас наиболее интересны Семаргл и Хорс. Доказано, что Семаргл — это иранское божество, скакочная птица, известная, например, из «Шахнаме» Фирдоуси как Симург⁴⁷. Несколько сложнее вопрос с Хорсом. Предполагается, что и Хорс и Семаргл заимствованы славянами из скифского языка, а «Хорс» происходит от осетинского «хорэс», «хварэ» (хороший, добрый). Справедливо мнение, что древнерусское «Хорс» нельзя производить из новоперсидского «Хоршид» (солнце)⁴⁸. Но можно привести и ряд древнеиранских личных имен, связанных с этим словом.

Согласно другому мнению, Хорс — Солнце, и древнерусский бог с этим именем был именно богом Солнца. В пользу такой точки зрения выдвинуто немало аргументов. Дело в том, что в 1-м тысячелетии н. э. и раньше на территории Восточной Европы, в Закавказье и Средней Азии были распространены различные иранские наречия (в том числе скифские и сарматские), которые позднее исчезли, но оставили свой след в лексике разных языков, в исторических памятниках. В некоторых местах древнееврейского оригинала Библии мы находим слово «хрс» именно в значении «солнце»⁴⁹. Это не еврейское слово, поскольку в древнееврейском языке аналогичное слово означает «глина», «черепок» (в современном произношении — «харс»). В древнегрузинском языке было слово

«хварсаки»⁵⁰ — зной, где первая часть слова явно восходит к пранскому «хваре» (солнце, огонь). В раннесредневековом Закавказье бытовало имя Хурс⁵¹, скорее всего с тем же значением.

Короче говоря, древнерусский Хорс, заимствованный у иранцев Восточной Европы, по-видимому, все-таки бог Солнца. Почиталось это божество, очевидно, той частью восточных славян, которая, двигаясь на Восток, ассимилировала и часть старого скифо-сарматского населения (скорее всего полянами или северянами). Владимир же, отбирая в свой пантеон наиболее значительных языческих богов, включил туда и Семаргла и Хорса.

Эта религиозная реформа Владимира не была долговечна. Вскоре он пришел к выводу, что для укрепления великокняжеской власти необходимо принять монотеистическую религию, осяцающуюся княжеское единодержавие. Таких вероисповеданий в Киеве известно было три: христианство, ислам и иудаизм. Христианство давно проникло на Русь, и даже бабка Владимира была христианкой. Можно не сомневаться, что в Киеве знали и мусульманскую веру, а у хазар часть населения исповедовала иудаизм, и еврейские купцы бывали в странах Восточной Европы.

Для Владимира принятие той или иной веры было прежде всего вопросом политическим. Он, несомненно, выбрал ту религию, которую исповедовали в его время в наиболее могущественном государстве. Выше уже говорилось об «испытании вер» Владимиром. Эта легенда определенно имеет реальную основу, которую можно отделить от вымысла. Если о принятии иудаизма речь серьезно идти едва ли могла, то в отношении ислама так не скажешь. Конечно, Коран запрещает вино (что якобы и послужило причиной отказа Владимира от ислама), но история Востока дает нам слишком много примеров нарушения этой заповеди мусульманскими властями. Турецкий султан Селим II (1566—1574) питал такое пристрастие к хмельному, что даже у правверных исламских летописцев заслужил прозвище Маст (пьяница).

История религиозной реформы Владимира в общем хорошо известна. Изучены и восточные материалы по данному вопросу⁵². Помимо легенды об «испытании вер» в нашем распоряжении имеются два любопытных, в основных деталях сходных рассказа восточных историков о посольстве Владимира в Хорезм и о якобы имевшем место обращении русов в мусульманство. Один из этих рассказов сохранился у арабского ученого, врача по профессии Шараф аз-Замана Тахира ал-Марвази (XI в.), второй его вариант — у персидского писателя из Индии Мухаммеда ал-Ауфи (XIII в.)⁵³. Соответствующие разделы Марвази заимствованы им у географов предшествующего времени. Что касается Ауфи, то его рассказ находится в своеобразном сборнике рассказов и анекдотов. Оба автора⁵⁴ повествуют о том, что русский князь направил послов к хорезмшаху с целью выяснить преимущества мусульманской веры. Эта вера якобы ему понравилась, и русы приняли ислам. При этом Марвази любопытно объясняет мотивы этого поступка. По его словам, еще в 300 г.х. (912—913 гг.)

русы стали христианами, после чего их прославленная воинственность исчезла, а ислам они приняли для того, чтобы иметь возможность вести священную войну⁵⁵.

Несомненно, эта полудеянда может иметь какую-то реальную основу. Сопоставив ее с летописным рассказом, можно предположить, что Владимир направил послов в Волжскую Булгарию, а из нее они ездили в Хорезм. Хорезм (Хвалиси) был известен в автору «Повести временных лет». Владимир вполне мог именно



Послы из Восточной Булгарии убеждают Владимира принять магометанство (РЛ, л. 48)

в Хорезме наводить справки об исламе, а заодно выяснять и политическое состояние главных государств мусульманского мира.

Что же являл собой мир ислама в 80-е гг. X в.? Какие сведения должен был получить об этом киевский князь? Багдадский халиф в ту пору реальной силой не обладал⁵⁶. Правители Сирии в 70-е гг. X в. потерпели ряд серьезных поражений от Византии, так что даже часть их северо-западных владений была захвачена Византией⁵⁷. Могущественнейшей на востоке мусульманского мира была держава Саманидов. Им подчинялись Афганистан и Восточный Иран. Однако в последней четверти века и это государство шло к упадку⁵⁸. В правление Нуха II (976—997) государство Саманидов постоянно сотрясали распри и мятежи феодалов⁵⁹. В 80—

90-е гг. X в. от Бухары фактически стал независимым Хорезм, и это обстоятельство могло побудить киевского князя направить туда послов. Подобное состояние мусульманских государств в 80-е гг. X в. должно было дать основание Владимиру усомниться в способности ислама укрепить центральную власть.

Иное дело — Византия. В те времена она переживала, пожалуй, последний период своего политического подъема. Отец Владимира Святослав был побежден в войне с нею. Арабские государства тоже терпели поражения от византийцев, претендовавших на Сирию и Закавказье. Успехи сопутствовали Византии и на Балканах. Уже по этой причине принять христианство из Византии было политически выгодно. К тому же и византийские императоры нуждались в военной помощи Руси. Эту помощь Владимир, как известно, оказал и получил в жены сестру императоров Василия и Константина Анну. Тем не менее представляется, что вопрос о возможности принятия Русью ислама все же стоял. Другое дело, что принятие христианства, притом из Византии, для киевского князя оказалось гораздо более выгодным и не влекло за собой политической зависимости от Византии. Русско-византийский конфликт 1043 г. — реальное тому доказательство.

В 1988 г. будет отмечаться 1000-летие крещения Руси. Между тем эта дата условна. Древнерусская летопись, правда, указывает на 988 г.⁶⁰, однако другой древнерусский памятник — «Память и похвала Владимиру Иакову Мниха» отмечает, что Владимир крестился в десятое лето по убийству своего брата Ярополка⁶¹, т. е. в 990 г. Правда, летописная дата подтверждается византийскими источниками⁶², но в них, как и в «Повести временных лет», идет собственно рассказ о походе Владимира на Корсунь (Херсонес) и браке Владимира с Анной.

Привлечение восточных источников, в том числе и арабских христианских, предпринятое, например, В. Розеном, дает еще более сложную картину крещения Руси. Получается, что цепь событий, связанных с крещением, растянулась от 986 до 990 г.⁶³ Поэтому вопрос этот вызывает споры и по сей день⁶⁴. Думается, единственно верный ответ сводится к тому, что принятие христианства Владимиром действительно представляло цепь событий, растянувшихся на несколько лет⁶⁵, начиная от совета Владимира с боярами и старцами градскими, упомянутого в «Повести временных лет», и кончая собственно крещением Руси.

В то же время восточная политика уже христианской Руси в конце X — первой трети XI в. характеризуется возрастающей активностью, о чем мы имеем сведения (хотя и довольно скудные), почерпнутые из восточных источников. Скудность эта объясняется тем, что на Востоке древняя Русь поддерживала политические связи в основном с областями Северного Кавказа и Восточного Закавказья. Никаких местных письменных источников у народов Северного Кавказа еще не было, местные же хроники Дербента, Ширвана и Арана уцелели совершенно случайно, к тому же в сокращенном виде⁶⁶. На них и основывается почти все, что мы

знаем об этих связях. Разумеется, с фактами, упоминаемыми в этих хрониках, надо увязывать и соответствующие (правда, тоже довольно скудные) известия «Повести временных лет».

После крушения Хазарского государства пределы Киевской Руси на Востоке расширились. К сожалению, полной картины мы и здесь не имеем. Но Таманский полуостров, а также, очевидно, часть Подонья и Крыма были Киеву подчинены. Летопись сообщает о нескольких войнах Владимира с печенегами, которые, по-видимому, были основными противниками Руси на юго-востоке. Тмутаракань Владимир пожаловал одному из своих сыновей, Мстиславу Храброму⁶⁷. Само прозвище этого князя говорит о том, что Владимир не случайно выбрал для управления столь отдаленным уделом именно его. Судя по летописным данным, Мстислав исповедовал христианство, а по праву походил на своего деда Святослава. Наряду со славянским именем Мстислав он, как и прочие тогдашние Рюриковичи, носил христианское имя Константин (Владимир после крещения воспринял имя Василия), очевидно, в честь брата своей византийской супруги Василия II). Насколько можно судить по русским летописям, Тмутаракань уже при Владимире играла важную роль в русской политике на Северном Кавказе.

Еще в 987 г. эмир Дербента Маймун обратился за помощью к русам в своей расправе с городской знатью (раисами — буквально главами города)⁶⁸. По своему значению и числу жителей Дербент превосходил все города Закавказья⁶⁹, не исключая Тбилиси. Хотя правил там эмир, по огромным влиянием пользовалась и городская знать, главы городских кварталов и дехов. В отличие от остального Дагестана в Дербенте и его округе давно утвердился ислам. Политическая борьба, происходившая там, развивалась в религиозной форме (течения в исламе). Дербент находился в сложных отношениях с языческим населением горного Дагестана, где эмиры пытались найти себе поддержку, чтобы противостоять городской знати. В то же время раисы были в союзных отношениях с Ширваном, южным соседом Дербента. Не имея, очевидно, прочной опоры в среде городского населения, эмиры содержали личную гвардию, которая в конце X в. состояла из русов⁷⁰.

В 987 г., после того как Маймун обратился к русам за более основательной помощью, Дербенту было предоставлено 18 русских кораблей. К тому моменту эмир уже потерпел поражение и был посажен раисами под стражу в каком-то правительственном здании в нижней, приморской части Дербента. Хроника сообщает, что русы освободили эмира из заключения. Для освобождения эмира понадобилась высадка воинов лишь с одного русского судна. Прочие же корабли направились на юг по Каспию до области Маскат⁷¹. Возможно, что там они действовали против врага дербентского эмира ширваншаха, ибо затем русский флот продвинулся и дальше на юг⁷².

Освобожденный русами эмир Дербента закрепился в городе. Однако в 989 г. опять начались беспорядки, вызванные неким Му-

сой ат-Тузи, проповедником из Гиляна ⁷³, связанным с рансами. Явившись в Дербент, Муса ат-Тузи обвинил эмира Маймуна в нарушении норм Корана (в частности, в пристрастии к спиртным напиткам) и потребовал выдачи неверных — гвардейцев-русов, чтобы заставить их принять ислам или предать казни. Дербентская летопись не содержит подробностей того, что было дальше, но из нее видно, что Маймун отказался выполнить требование своих врагов и в 990 г. вместе с русами ушел в соседний с Дербентом Табасаран.

Этот инцидент позволяет понять развитие взаимоотношений русов с народами Северного Кавказа. Уже в 945 г. русы находились в союзе с аланами и лезгинами; в 80-е годы X в. кавказские князья обменивались с Русью посольствами ⁷⁴. События 987—990 гг. в Дербенте показывают, что русы находились в союзных отношениях с его эмиром и горцами Дагестана. Можно говорить о большом влиянии Киевской Руси на Северном Кавказе уже в X в.

После смерти Владимира между его сыновьями началось междоусобная борьба, закончившаяся в 1019 г. победой Ярослава Мудрого, прежде правившего в Новгороде. Ему удалось воссоединить под властью Киева большую часть древней Руси. Мстислав Владимирович, ставший после смерти отца князем Чернигова и Тмутаракани, т. е. правителем юго-восточной части Руси, первоначально не вмешивался в борьбу своих братьев: его усилия были направлены на то, чтобы закрепить свое влияние на Северном Кавказе. В 1022 г. Мстислав ходил на касогов, разбил их князя Редеду и наложил на его владения дань ⁷⁵. Где находились владения Редеди, мы не знаем: касоги в X—XI вв. населяли обширную территорию Западного Кавказа и граничили с Тмутараканью ⁷⁶. У них не было единого правителя, и упомянутый Редеди был, очевидно, одним из многочисленных касожских владетелей.

У Мстислава могли быть и более широкие планы, но в 1023 г. у него возник конфликт с Ярославом Мудрым. Характерно, что в составе войск последнего были варяги, а у Мстислава — хазары и касоги. Конфликт закончился победой Мстислава, но, по летописи, киевляне его не приняли, так что он остался владеть Черниговом и другими своими землями.

До самой его смерти (1036) юго-восточные территории фактически были независимы от Киева ⁷⁷, и киевская летопись упоминает Мстислава, как правило, лишь в связи с киевскими делами. Закавказские хроники совсем его не упоминают, но описанные в них события 30-х гг. XI в., связанные с русами, могут относиться к деятельности только этого русского князя.

В X — первой половине XI в. в Закавказье и на Северном Кавказе сложились довольно устойчивые политические группировки. Судя по местным хроникам Закавказья и Дербента (XI в.), русы чаще всего находились в союзе с аланами, а также с правителями Дагестана. В русской летописи тоже нет указаний на какие-либо конфликты Мстислава с аланами. Очевидно, здесь

играла роль и система алано-касожских отношений, предполагавшая союз русской Тмутаракани с аланами. Такая расстановка политических сил дала себя знать в событиях, разыгравшихся в Закавказье в 30-е гг. XI в.

В 1030 г. в Аране началась феодальная усобица, в ходе которой один из сыновей аранского эмира, Фадла Муса, призвал на помощь русов, и они прибыли на 38 кораблях к ширванскому побережью (здесь опять-таки надо предполагать союз русов с Дербентом и другими дагестанскими областями). В битве с русами ширваншах потерпел поражение, после чего русы по просьбе Мусы поднялись вверх по Куре, перешли на Аракс и вместе с его воинами овладели крупнейшим городом Арана Байлаканоном. Затем русы ушли в византийские владения. Но в 1031 г., согласно хронике Арана, они опять появились в Ширване. Обстановка была уже иной: Муса на сей раз стал союзником ширваншаха, и в сражении близ Баку эти два феодала совместно воевали против русских дружин. Понеся потери, русы ушли. В параллельной хронике Ширвана под 1032 г. говорится о походе на Ширван сарирцев и алан, которые потерпели страшное поражение ⁷⁸.

Сопоставляя известия хроник, можно предположить, что в 1030—1032 гг. русы воевали в Закавказье как союзники ас-Сарира и алан. Источники, таким образом, показывают, что политика русских князей (точнее, Мстислава Храброго) носила активный характер. Действовал он в союзе с аланами и дагестанцами. Это вполне согласуется с тем, что нам известно о Мстиславе из русской летописи. Он, по-видимому, и не стремился стать во главе всей Руси, а был больше заинтересован в укреплении своего влияния на Северном Кавказе, в чем и достиг немалых успехов. Очевидно, походы русов 30-х гг. XI в. в Закавказье самостоятельных целей не преследовали и скорее всего обуславливались договорными обязательствами чернигово-тмутараканского князя в отношении его северокавказских союзников — алан, сарирцев, Дербента. Но Мстислав явно стремился укрепить свое влияние на Западном Кавказе, вблизи русских владений (Тмутаракань и др.). Отсюда и его союз с аланами и дагестанцами.

Мстислав скончался в 1036 г. бездетным, и его владения перешли к Ярославу Мудрому. Любопытно, что это сразу вызвало конфликт с печенегами ⁷⁹. Чем это объяснить? Можно высказать самые различные предположения. Смерть такого воеводы, как Мстислав, вероятно, воодушевила кочевников напасть на русские земли. А может быть, печенеги были каким-то образом связаны с покойным князем и в переходе его земель под власть Ярослава усмотрели для себя угрозу? Наконец, нельзя забывать о Византии. Выше упоминалось, что во время одного из походов в Восточное Закавказье русы затем ушли в византийские пределы. Зачем? Тут также можно выдвинуть серию гипотез. С одной стороны, известно, что в Закавказье первой половины XI в. русские дружины нередко сражались на стороне византийцев ⁸⁰. Даже в битве Романа Диогена с сельджуками при Манцикерте (1071) в составе ви-

зантийской армии были русские отряды⁸¹. С другой стороны, был, как известно, и поход 1043 г. на Византию, возглавленный старшим сыном Ярослава Владимировича⁸². Очевидно, надо принимать в расчет византийские интересы в Крыму, что и могло побудить империю толкнуть кочевников на Русь.

Впрочем, наступали новые времена и для Руси, и для печенегов. Последние вскоре должны были очистить южнорусские степи под натиском новой волны кочевников. Половецкие (кыпчацкие или куманские) племена заняли во второй половине XI в. огромную территорию, включая степи нынешнего Казахстана, Северного Кавказа и равнинные пространства от Дона до Дуная. Половцы надолго стали главными противниками Руси на юге и востоке.

В самой Киевской Руси после смерти Ярослава Мудрого начала проявляться тенденция к распаду на уделы. И хотя окончательное раздробление древнерусского государства приходится на 30-е гг. XII в., предшествующие 70—80 лет его истории уже отличаются в этом смысле от X — первой половины XI в. Восточные связи Руси и ее отдельных земель отныне определяются в значительной мере характером отношений с половцами, а также связями тех или иных русских княжеств со странами Кавказа, Закавказья.

Подводя некоторые итоги развития связей Киевской Руси с Востоком в X — первой половине XI в., можно сказать, что характер, цели и направленность этих связей определялись торговыми и политическими интересами стран Востока в Европе, а Руси — на Востоке. Изучение этих интересов нельзя отрывать от проблемы русско-византийских отношений. Видеть до конца 60-х гг. X в. большое значение имели взаимоотношения Руси с Хазарским каганатом. Эволюция отношений Руси на Востоке закономерно привела к установлению с 40-х гг. X в. союзнических отношений Киева с рядом племенных и государственных объединений Северного Кавказа. Эти контакты получили дальнейшее развитие после крушения Хазарии под ударами войск Святослава.

Вторая половина X — первая половина XI в. — период крепнущего влияния Руси на Северном Кавказе, ее активного участия в событиях, происходивших в Закавказье, к которым так или иначе были причастны и Византийская империя, и ряд государств Передней Азии. Формы политических отношений Киевской Руси со странами Востока определялись, с одной стороны, внутренними социально-экономическими процессами у восточных славян (возникновение федерации восточнославянских княжеств, затем образование единого раннефеодального Киевского государства, позже — постепенный его распад); с другой же стороны, эти формы зависели и от развития международных отношений в Европе, странах Передней и даже Средней Азии.

Что же касается идеологической, в том числе религиозной, сферы, то восточнославянский мир имел здесь с Востоком тесные контакты. Об этом свидетельствует, в частности, состав древнерусского государственного языческого пантеона. Древняя Русь

в IX—X вв. взаимодействовала и с мусульманским миром, северные пределы которого в X в. достигли Поволжья. Однако эти идеологические связи не получили развития. В конкретных условиях той эпохи более сильным оказалось религиозное влияние Византии. Оттуда и пришло на Русь христианство, формы которого здесь имели свои особенности.



¹ См.: *Новосельцев А. П.* К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // *История СССР*. 1982. № 4. С. 150—159.

² Восточными в данном конкретном случае именуется не только азиатские страны. Само понятие «Восток» для древней Руси закономерно включает всех ее восточных соседей, в том числе и обитавших в крайних восточных пределах Европейского континента (кочевники южных степей, Волжскую Булгарию, Хазарию, Северный Кавказ и т. д.).

³ См.: *Ковалев П. К.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.

⁴ Constantin Porphyrogenitus. De administrando imperio. Budapest, 1949. P. 51—52.

⁵ См.: *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда X—XI веков. М., 1963. С. 193—194.

⁶ См.: *Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу*. М.; Л., 1939. С. 78.

⁷ См.: *Ковалев П. К.* Указ. соч. С. 72—112.

⁸ См. о них: *Минорский В. Ф.* Указ. соч. С. 27—41 и др.

⁹ См.: *Бейлис В. М.* Из истории Дагестана VI—XI вв. (Сарир) // *Исторические записки*. Т. 73. М., 1963. С. 249—266.

¹⁰ См.: *Гафуров Б. Г.* Таджики. М., 1972. С. 332—347.

¹¹ См.: *История Ирана* с древнейших времен до конца XVIII века. Л., 1958. С. 129—130.

¹² См.: *Дори Б.* Каспий. СПб., 1876.

¹³ См.: *Ал-Истахри*. Книга путей и стран. Лейден, 1870. С. 227 (на араб. яз.); *Ибн Хаукаль*. Книга путей и стран. Т. 1. Лейден, 1938. С. 13—15, 110—113; Т. 2. Лейден, 1939. С. 389—399 (на араб. яз.) и др.

¹⁴ См.: *Древнерусское государство и его международное значение*. М., 1965. С. 384—385.

¹⁵ См.: *Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу*. С. 78—84.

¹⁶ *Минорский В. Ф.* Указ. соч. С. 194.

¹⁷ См.: *Ибн Исфендийар*. История Табаристана. Тегеран, 1941 (на перс. яз.); *Минорский В. Ф.* Указ. соч. С. 199.

¹⁸ См.: *Ибн Исфендийар*. Указ. соч. С. 266.

¹⁹ См.: *Минорский В. Ф.* Указ. соч. С. 201.

²⁰ Табаристан — современный Мазандаран в Иране. Абесгун — область восточнее Табаристана.

²¹ См.: *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 60. А. Н. Сахаров считает договор 907 г. реальностью и подробно его исследует (см.: *Сахаров А. Н.* Дипломатия древней Руси: IX — первая половина X в. М., 1980. С. 96, 146).

²² Васпуракан — область от озера Ван на северо-восток до современной советско-иранской границы. О Гагике Арцруни см.: *Тер-Гевондян А. Н.* Армения и арабский халифат. Ереван, 1977. С. 243, 245.

²³ Азербайджаном называлась в основном территория современного южного (иранского) Азербайджана. Границы ее менялись.

- ²⁴ См.: История армянского народа. Т. 3. С. 39.
- ²⁵ См.: Карлис цховреба. Т. I. Тбилиси, 1955. С. 251 (на др.-груз. яз.); *Алибабаев Э. В.* Из истории средневековой Абхазии (VI—XVII вв.). Сухуми, 1959. С. 104—105; Очерки истории Грузии. Т. 2. С. 417—419.
- ²⁶ См.: *Ковалевский А. П.* Посольство халифа к царю волжских булгар в 921—922 гг. // Исторические записки. Т. 37. М., 1951. С. 189—214.
- ²⁷ См.: *Минорский В. Ф.* Указ. соч. С. 200—201.
- ²⁸ См.: *Сахаров А. Н.* Дипломатия Древней Руси: IX — первая половина X в. С. 203—258.
- ²⁹ *Пацуто В. Т.* Указ. соч. (параграф написан А. П. Новосельцевым).
- ³⁰ Ср.: *Сахаров А. Н.* Дипломатия Древней Руси: IX — первая половина X в. С. 250 и др.
- ³¹ *Иби Мискавейл.* Книга опыта народов. Т. 2. Оксфорд, 1921. С. 62—66 (на араб. яз.); *Иби ал-Асир.* Всеобщая история (цит. по: Иностранные источники об Армении и армянах. Вып. 2. Ереван, 1981. С. 184 (на арм. яз.)).
- ³² *Бар Гебрей.* Хроника. Париж, 1890. С. 180 (на сир. яз.).
- ³³ *Касрави А.* Забытые повелители. Тегеран, 1956. С. 73—75 (на перс. яз.).
- ³⁴ *Кааланкатави М.* История страны алан. Ереван, 1983. С. 338 (на др.-арм. яз.); *Иби Хаукаль.* Указ. соч. Т. 2. С. 339.
- ³⁵ *Иби ал-Асир.* Указ. соч. С. 185.
- ³⁶ *Бар Гебрей.* Указ. соч. С. 180.
- ³⁷ Русские дружины воевали тогда в Малой Азии, Сирии, на островах Средиземного моря.
- ³⁸ См.: Повесть временных лет (далее: ПВЛ). Ч. I. М.: Л., 1950. С. 46—47.
- ³⁹ См.: *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. Т. IV. М.; Л., 1957. С. 198.
- ⁴⁰ *Иби Хаукаль.* Указ. соч. Т. 1. С. 13; Т. 2. С. 388.
- ⁴¹ Там же. Т. 1. С. 15. Самандар (ал-Байда) — старая столица Хазарии, предположительно в районе современной Махачкалы.
- ⁴² См.: *Бартольд В. В.* Соч. Т. II. Ч. I. М., 1963. С. 851—852; см. также: *Минорский В. Ф.* Указ. соч. С. 152.
- ⁴³ См.: *Артамонов М. И.* История хазар. Л., 1962. С. 431.
- ⁴⁴ См.: *Пацуто В. Т.* Указ. соч. С. 94—95; см. также: *Крачковский И. Ю.* Указ. соч. С. 201—202.
- ⁴⁵ См.: Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131—1153 гг.). М., 1971. С. 27.
- ⁴⁶ См.: ПВЛ. Ч. I. С. 59.
- ⁴⁷ *Тревер К. В.* Сэмурв-Паскудж. Собака-птица. Л., 1937; *Фирдоуси.* Шахнаме. Т. I. М., 1960. С. 140, 141 и др. (на перс. яз.).
- ⁴⁸ См.: *Абаев В. И.* Сино-европейские изоглоссы на стыке Востока и Запада. М., 1965. С. 115—116. В скифском языке есть слово «хвар» в значении «солнце», которое В. И. Абаев связывает в своей работе с остетским словом «хор» (см.: Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979. С. 291).
- ⁴⁹ Книга Торы, пророков и писаний. Берлин, 1924. С. 297, 491 (на др.-евр. яз.) (дается написание без гласных, устанавливаемых по т. н. масоретскому произношению).
- ⁵⁰ См.: *Уббингивили Д.* Грузинско-русский словарь. СПб., 1887. С. 1752.
- ⁵¹ См., например: *Кааланкатави М.* Указ. соч. С. 94, 118 (Хурс-Ишхан — князь Гардмана в Кавказской Албании).
- ⁵² См.: *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца // Записки Императорской Академии наук. Т. 44. СПб., 1883.
- ⁵³ Об этих авторах см.: *Крачковский И. Ю.* Указ. соч. С. 326—329.
- ⁵⁴ См.: *Бартольд В. В.* Соч. Т. II. Ч. I. С. 805—809 (текст и перевод рассказа Ауфи (806—807?); *Minorsky V.* Sharaf Al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India. L., 1942.
- ⁵⁵ *Minorsky V.* Op. cit. P. 23 (араб. текст).
- ⁵⁶ Фактическими правителями Ирака и Западного Ирана были Буиды, но с 983 г., после смерти одного из крупнейших представителей этой династии, Адул ад-дула, государство Буидов фактически распалось и между

- тремя сыновьями покойного шаха шла ожесточенная борьба (см.: История Ирака с древнейших времен до конца XVIII века. С. 140—142).
- ⁵⁷ См.: *Мей А.* Мусульманский ренессанс. М., 1966. С. 140—142.
- ⁵⁸ В 982 г. войска Саманидов были разбиты Буидами — Адул ад-дула, который чуть было не подчинил Хорасан (см.: *Бартольд В. В.* Соч. Т. I. М., 1963. С. 313).
- ⁵⁹ См.: *Гафуров Б. В.* Указ. соч. С. 345.
- ⁶⁰ Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). Т. I. С. 109—116; Т. II. С. 94—103.
- ⁶¹ См.: *Кувшин А. Г.* Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 231.
- ⁶² См.: Иностранные источники об Армении и армянах. Вып. 10. Ереван, 1979. С. 72 (на арм. яз.).
- ⁶³ См.: *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца // Записки Императорской Академии наук. Т. 44. С. 201—217.
- ⁶⁴ См. главу V настоящего издания.
- ⁶⁵ В. Р. Розен приурочил это событие к 987—989 гг. (см.: *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца // Записки Императорской Академии наук. Т. 44. С. 219).
- ⁶⁶ Тексты этих хроник см.: *Минорский В. Ф.* Указ. соч.; *Minorsky V.* Studies in Caucasian History. L., 1953.
- ⁶⁷ См.: *Рапов О. М.* Княжеские владения на Руси в X — первой половине XII в. М., 1977. С. 37.
- ⁶⁸ См.: *Минорский В. Ф.* Указ. соч. С. 68.
- ⁶⁹ *Иби Хаукаль.* Указ. соч. Т. 2. С. 342.
- ⁷⁰ См.: *Минорский В. Ф.* Указ. соч. С. 68—69.
- ⁷¹ Приморский район южнее Дербента. Название оно получило от иранского племени массагетов (маскутов), поселившихся здесь в древности.
- ⁷² Дальнейшая судьба этой экспедиции неизвестна. Войны же, помогающие Маймуну, согласно дербентской хронике, были перебиты затем сторонниками расов.
- ⁷³ Эта южноприкаспийская область приобщилась к исламу относительно поздно, но затем на протяжении всего средневековья была рассадником различного рода «ревнителей веры», чаще всего шиитского толка.
- ⁷⁴ *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 240.
- ⁷⁵ См.: ПВЛ. Ч. I. С. 99.
- ⁷⁶ Наиболее подробные данные о кашаках (касогах) приводит арабский автор ал-Масуди (см.: *Минорский В. Ф.* Указ. соч. С. 206—207).
- ⁷⁷ См.: ПВЛ. Ч. I. С. 99—100. Вместе с тем в дальнейшем отношении между братьями, по-видимому, изменились. В 1031 г. они вместе ходили на поляков (см. там же. С. 101).
- ⁷⁸ См.: *Minorsky V.* Studies in Caucasian History. P. 41—42; *Минорский В. Ф.* Указ. соч. С. 54.
- ⁷⁹ См.: ПВЛ. Ч. I. С. 101—102.
- ⁸⁰ См.: Карлис цховреба. Т. I. С. 384 (на др.-груз. яз.).
- ⁸¹ См.: *Иби ал-Асир.* Всеобщая история. Т. 8. Каир, 1931. С. 109—110 (на араб. яз.).
- ⁸² См.: *Пацуто В. Т.* Указ. соч. С. 79—80.

IV. РОЛЬ ВИЗАНТИИ И БОЛГАРИИ В КРЕЩЕНИИ РУСИ



История Византии как средневекового грекоязычного государства началась в IV в. н. э., после разделения Римской империи. Восточная Римская империя была названа Византией лишь в трудах западноевропейских гуманистов в XVI в., т. е. уже после падения Константинополя и взятия его турками в 1453 г., после гибели самой империи. Жители Константинополя — города, ставшего золотым мостом между Востоком и Западом, превратившегося, по словам К. Маркса, в главный центр «роскоши и нищеты на всем Востоке и Западе»¹, именовали свой город Новым Римом, а себя ромеями, преемниками дреннеримской государственности. Они обосновывали это тем, что Римская империя не просто исчезла и уступила свое место Византийской империи, а преобразовалась, переросла в последнюю. Византийцы, как правило, с чувством большой гордости называли свою государственность «ромейской», т. е. римской, так как это была единая и непрерывная традиция государственности, в которой временные рубежи между римской античностью и византийским средневековьем являлись незначительной условностью.

Период византийской истории конца IX — середины XII в. был временем наивысшего расцвета империи и наиболее полного воплощения того сложнейшего духовно-исторического образования, которое получило условное обозначение византизма. Среди историков-византологов термин «византизм» употребляется, как правило, для обозначения всей совокупности политических, этнографических, культурных и церковных особенностей восточной греко-римской империи. Основные элементы византизма начали складываться и формироваться еще при императоре Константине Великом (IV в.); систематическое развитие, характерное типологическое оформление они получили в эпоху правления императора Юстиниана Великого (527—565). В эпоху же правления Македонской династии (IX—XI вв.) византизм достиг апогея своего развития и конкретно-исторического воплощения.

Специфическими особенностями выделяются уже истоки зарождения и формирования византизма, который в целом представлял собой сочетание христианизированного восточного эллинизма и христианизированной ромейской культуры с культурами иудейской, иранской и отчасти с отдельными элементами культуры славяно-германской.

Население Византийской империи было очень разнообразно. На территории одного государства проживали греки, римляне, славяне, армяне, грузины, иллирийцы, фракийцы, копты и многие другие. В этой связи важным признаком византизма была борьба за реальное политическое влияние между национальными группами и социальными слоями империи. Такая особенность византийского законодательства, как отсутствие закононо установленного порядка престолонаследия, открывала доступ к императорской короне многим честолюбивым и энергичным людям. Византийская история свидетельствует о том, что императорский престол занимали не только греки, но и римляне, славяне, армяне, и евреи, что высшего предела власти достигали не только аристократические греческие фамилии Комнинов, Дуков, Ангелов, Палеологов, Кантакузинов, но и лица низкого происхождения.

Важнейшей основой византизма была высокоразвитая государственность, построенная на идее абсолютной авторитарности, на полном подчинении отдельной человеческой личности тоталитарному государству. Конкретной формой выражения византийской авторитарности стала сложная система административной бюрократии, которая была построена на иерархическом подразделении на должности и чины.

В сфере религиозной жизни и церковной обрядности византизм характеризовался теснейшим союзом государства и церкви, что давало основание отдельным исследователям говорить о цезарепатизме в Византийской империи в отличие от папозезаризма, свойственного религиозно-государственному устройству Западной Римской империи. Византийские императоры имели обыкновенное вмешиваться в церковную жизнь. Коронавание на царство зачастую сопровождалось присвоением титула «святой». Более того, отдельные императоры именовались еще епископонархами, т. е. руководителями церковного знания или учения. Многие из императоров, особенно из династий Македонской, Комнинов и Палеологов, обладали солидными богословскими познаниями и до тонкости разбирались в сложных религиозно-философских проблемах. Византизм вообще характеризовался повышенным интересом широких слоев населения к вопросам религии и богословия. Одним из основополагающих выводов такого известного византолога, как академик Ф. И. Успенский, была мысль о том, что политическая жизнь византийского общества зачастую принимала форму церковно-религиозных споров и богословско-религиозных движений².

Византийские императоры часто выступали в качестве арбитров в многочисленных церковных спорах, они созывали церковные соборы, принимали участие в их заседаниях, утверждали или отвергали соборные постановления по тем или иным обрядовым и догматическим проблемам. Таким образом, деятельность многих императоров давала полное основание отдельным исследователям для утверждения о наличии в Византийской империи такого типа государственного управления, как цезарепатизм, т. е. признание

церковью императоров одновременно и первосвященниками. И тем не менее цезарепапизм в Византии не был какой-либо нормой или общественной системой, имевшей в своей основе юридические основания. Формально византийская церковь по своим законам и канонам была вполне свободной и независимой, так как права церкви на самостоятельность теоретически никогда не отрицались ни императорами, ни законами империи.

Сопетский византолог З. В. Удальцова, характеризуя и описывая особенности византийской культуры в общем контексте культурно-исторического развития цивилизованного мира того времени, пишет: «Главными типологическими особенностями, которые отличали культуру Византии от средневековой культуры Западной Европы, на наш взгляд, были: 1) длительное и устойчивое сохранение античных, вернее, позднеантичных традиций; 2) интенсивное воздействие цивилизаций народов Востока (Сирии, Палестины, Египта, Ирана, арабов и др.); 3) влияние христианства в его особой православной (восточной) форме; 4) господство имперской государственной доктрины»³.

Среди перечисленных типологических особенностей византийской культуры в наибольшей мере выделяется специфика православная форма византийского христианства. Это тем более важно, что свидетельствует о том историческом факте, что задолго до разделения христианской церкви в 1054 г. на западную (латинско-католическую) и восточную (греко-православную) в недрах религиозно-общественной жизни Византийской империи зародились, получили развитие и были сформулированы основные принципы и положения православного вероучения. Религиозно-идеологическая доктрина православия формировалась в условиях ожесточенной борьбы с целым рядом христианских ересей, а также в условиях опасного соседства воинственно настроенного арабо-мусульманского мира.

Догматическое оформление православия было длительным историческим процессом, догматическая литература византийского богословия с неослабевающей активностью развивалась с IV в. вплоть до середины XI в. Эпоха борьбы ортодоксов с арианством завершилась первыми двумя вселенскими соборами в Никее (325 г.) и Константинополе (381 г.), осудившими арианство как ересь и сформулировавшими никейский, а затем и никео-константинопольский «символ веры», что было важным этапом в формировании официальной догматики византийской церкви. Наиболее известными деятелями этой эпохи были Афанасий Александрийский, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Евстафий Антиохийский, Иаков Ниазбийский и др.

Если в рационалистическом вероучении арианства центральное место занимали тринитарные проблемы, то в новой ереси — несторианстве, возникшем в начале V в., константинопольского архиепископа Нестория в большей мере занимали христологические проблемы, т. е. христианское учение о богочеловеке. Третий вселенский собор в Эфесе (431 г.), осудив несторианство как ересь,

не сумел привести убедительных догматических контрдоводов, и несторианство переросло в другую христологическую ересь — монофизитство. Вождами монофизитства были константинопольский монах Евтихий и архиепископ александрийский Диоскор, которые были осуждены на четвертом вселенском соборе в Халкидоне (451 г.). В богословских спорах с монофизитами особую известность получили Феодорит Кирский, Леонтий Византийский, Анастасий Синаит. Такие же деятели византийской церкви, как Софроний Иерусалимский и Максим Исповедник, стали известны своей литературной и проповеднической деятельностью в борьбе уже с другой христианской ересью — монофелитством, которое приобрело широкое распространение при императоре Ираклии (VII в.), стремившемся достичь религиозного единства в своей империи посредством примирения монофизитов и православных на основе монофелитского учения. Длительная борьба с монофелитством, важнейшими этапами которой были пятый (553 г.) и шестой (680 г.) вселенские соборы в Константинополе, завершилась при императоре Константине Погоном осуждением монофелитства как ереси и окончательной формулировкой такого важного для православия догмата, как догмат о двух волях во Христе.

Активная деятельность ереснархов, широкое распространение и временное торжество еретических учений, с одной стороны, церковные соборы, объединяющие защитников православия, — с другой, были нормой и обыденностью религиозно-политической жизни империи.

Начало VIII в. византийской истории было ознаменовано появлением новой ереси — иконоборчества, которое не было генетически связано с предшествующими ему ересям, объединенными тринитарной и христологической проблематикой христианского вероучения. Богословская борьба и споры между иконоборцами и иконопочтателями длились немногим более столетия (726—842) и по своему содержанию были борьбой против необычайно возросшего влияния монашества, которое основывалось на политической поддержке целого ряда императоров-иконоборцев (Лев Исавриянин, Константин Копроним, Лев Армянин, Михаил II, Феофил). Внутренним же содержанием иконоборчества, его религиозно-философской стороной было следующее: с одной стороны, согласно халкидонскому догмату, богочеловек в православии признавался за одну ипостась в двух нераздельных и неслиянных естествах, с другой стороны, православие допускало возможность описания богочеловека, возможность заключения его образа в искусственное очертание, в икону. Для иконоборцев это было невозможно и недопустимо. На философском уровне спор иконоборцев и иконопочтателей принял форму вопроса: есть ли возможность изобразить существо, непостижимое для разума? Для иконоборцев богочеловек, т. е. Христос как явление, был эмпирически непознаваемым объектом и все его поучительные свойства могли быть отнесены исключительно лишь к сыну божьему. Таким образом, спор иконоборцев и иконопочтателей перерастал из церковно-политиче-

ского в богословско-метафизический, а из последнего в философско-гносеологический⁴.

Лишь в 843 г. восьмой вселенский собор в Константинополе подтвердил определения семи предыдущих соборов, провозгласив иконопочитание и осудив иконоборчество как ересь. Победа иконопочитателей привела к последовательному уничтожению иконоборческой литературы, о богатстве которой можно судить лишь по сочинениям таких противников иконоборчества, как Герман Константинопольский, Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, Никифор Константинопольский. Иконоборческое движение было подавлено, и ортодоксия восстановлена, но в этой борьбе она претерпела целый ряд качественных изменений. Это была уже совершенно новая ортодоксия, отличная от римской, не желающая с ней смешиваться и сливаться, стремящаяся отмежевать себе свои собственные сферы влияния. Это знаменовало рождение византийского варианта греко-славянского православия.

В наиболее полной, завершённой форме ортодоксальное вероучение нашло свое выражение в догматической системе Иоанна Дамаскина и в «Окружном послании» патриарха Фотия. Основной труд Иоанна Дамаскина «Источник знания» являлся своеобразной догматико-полемической энциклопедией своего времени и пользовался очень высоким авторитетом на протяжении многих веков не только в странах православного вероисповедания, но и на латинском Западе. Систематизатор всей греческой патристики начал свою работу со скромного, но многообещающего заявления: «Подражая образу пчелы, воспользуюсь тем, что близко к истине и от самих врагов получу плод — спасение; напротив, отвергну все, что негодно и заключает в себе джеименное знание. Затем, я изложу суетные учения этих богоненавистных ересей, чтобы, познав ложь, мы крепче держались истины. После этого с помощью Бога и его благодати раскрою истинное учение, искореняющее заблуждение и отгоняющее ложь, изукрашив и убрав его, как бы некоей золотой отделкой, словами богодухновенных пророков, богонауенных рыбарей и богоносных пастырей и учителей»⁵.

Со второй половины IX в. в Византии наступил период общей политической и религиозной стабилизации, императорам Македонской династии удалось установить твердый административный режим централизованной власти. Родоначальником Македонской династии был император Василий I, учредивший византийское влияние в Далмации и Хорватии, выступавший за более тесные связи со странами славянского региона и активно противоборствовавший политическим планам Рима в его притязаниях на славянский Восток. Именно ко времени правления этого императора относится миссионерская деятельность солунских братьев Кирилла и Мефодия в Великоморавском княжестве. Еще более ранний союз Византии с Сербией, Болгарией и Великоморавским государством (860), ставивший общей целью пресечение экспансии папы римского и немецких феодалов в бассейне Дуная, оказался непрочным, по характерным в плане выявления общей направленности внешней

политики Византийской империи на установление политических, экономических, религиозных и культурных связей со славянскими странами.

Особенно тесными были внешнеполитические контакты Византии с Болгарией. К концу VIII — началу IX в. сила и мощь Первого Болгарского царства настолько возросла, что представляла реальную военную угрозу для Византийской империи. Походы Константина VI (в 791 и 792 гг.) и Никифора I (в 807 и 808 гг.) на Болгарию не принесли успеха, а поход 811 г. закончился разгромом византийской армии и гибелью самого императора. В 812 г. болгарский хан Крум разбивает войска императора Михаила I под Адрианополем и подступает к стенам Константинополя.

Начало распространения христианства в Болгарии относится именно ко времени правления Крума. Множество выводимых им из империи пленных, в числе которых находился даже адрианопольский епископ Мануил, способствовали в определенной мере христианизации его языческих подданных. Официальный статус христианство получило в Болгарии после крещения князя Бориса и его ближайшего окружения (ок. 864—865 гг.).

Вплоть до разделения церквей на западную и восточную формальным пастырем и главой всей христианской церкви считался папа римский. Относительное единство христианской церкви поставило князя Бориса перед выбором не между двумя видами христианства, а между двумя моделями политического управления. Западный образец являл зависимость императорской власти от церкви, восточновизантийский образец свидетельствовал о подчиненности церковного института императорской власти. Византийский вариант христианства оставлял для князя Бориса больше возможностей в сохранении политической независимости Болгарии, хотя в церковном отношении Болгария оказалась подчиненной константинопольскому патриархату. Выходом из этого положения могло быть только лишь получение автокефальности болгарской церкви, что и было достигнуто в 870 г. путем сложных дипломатических ухищрений, столкновения политических интересов Рима и Константинополя. Таким образом, болгарская церковь получила статус архиепископства и была разделена на несколько епархий, количество которых увеличивалось по мере расширения границ Болгарского царства.

Среди сложного комплекса побудительных причин выбора византийского варианта христианства Русью времен киевского князя Владимира Святославича на одном из первых мест, несомненно, стоит культурно-историческая значимость государственного соседства с Византией и Болгарией. Исторические источники (византийские, болгарские, русские) свидетельствуют о значительной активизации внешнеполитической деятельности Киевской Руси в начале X в., что не могло не привести древнерусское государство к более тесным политическим, экономическим и религиозным контактам с христианской Византией и христианской Болгарией.

Во времени первых походов «из варяг в греки», во времени первых русско-византийских контактов Византийская империя и византийская культура занимали ведущее положение на международной арене средневекового мира. Уже по одному своему территориально-географическому положению Византийская империя выполняла роль своеобразного буфера и посредника между Европой и Азией, в течение более чем тысячи лет защищая Европу от арабско-мусульманской и тюркской военно-политической экспансии.

Для народов, населявших и окружавших империю, Византия со своей столицей Константинополем представлялась как центр несокрушимой политической власти, богатства, образования и культуры. Византия, часто называвшаяся Новым Римом, была очагом науки и искусства, благотворное воздействие которых на различные слои византийского общества сделало его одним из самых передовых во всем мире.

Свои достижения в сферах литературы, искусства, науки и государственности Византия по мере возможности культивировала среди народов, с которыми она соприкасалась теми или иными сторонами своей жизни и быта. Культурно-просветительское воздействие Византии самым существенным образом сказалось на развитии и культурном росте многих народностей (сербов, болгар, румын, грузин, армян, русских) и даже всего западноевропейского мира.

Киевская Русь была вовлечена в контакты с Византией по причинам двоякого рода. Во-первых, молодое, крещенное государство с раннефеодальной структурой социальной организации совершало военные экспедиции-набеги на богатого соседа. Константинополь был олицетворением богатства всего Средиземноморья и Ближнего Востока. Путешественники так описывали столицу Византийской империи: «Купцы стекаются сюда со всех сторон: из Вавилонии, земли синеварской (Месопотамии), Мидии, Персии, всего царства египетского, земли ханаанской, царства русского, Венгрии, Падинкии (земли печенегов), Будии (Болгарии), Ломбардии и Испании. ... Сюда свозятся подати, собираемые ежегодно со всей земли греческой... Подобных зданий и богатств нет ни в одной стране мира»⁶.

Во-вторых, Киевская Русь была вовлечена самой Византией в ее внешнеполитическую деятельность в качестве ближайшего соседа и военного партнера. Политика временных союзов была обычным приемом византийской дипломатии. Когда империя угрожала сразу несколько внешних врагов и война могла вспыхнуть в двух или трех местах, византийское правительство ценой целого ряда жертв и уступок спешило заключить с одной из сторон мир, с тем чтобы все свои силы направить против другой враждебной стороны, или же старалось путем дипломатических ухищрений рассорить своих противников и натравить их друг на друга. С наибольшей активностью такая политика применялась византийской дипломатией по отношению к славянским народам —

сербам, болгарам, русичам. История Византии свидетельствует, что зачастую императоры, видя невозможность успешной борьбы, решались заключать со славянами договоры, видя в них более удобный и безопасный политический выход. Славяне стали принимать в византийские войска, а когда перед империей вставали проблемы заселения новых колоний, то наиболее благоприятно принимались славянские колонисты.

Проблема русско-византийских отношений привлекала внимание многих историков. Это, например, арабский историк Яхья Антиохийский⁷, византийский историк Никифор Григора, который в своей «Истории» уверял, что русский князь получил титул начальника императорского стола или главного императорского етольника еще от Константина Великого.

Исследователи конца XIX — начала XX в. в своих работах, посвященных теме русско-византийских политических, экономических и культурных связей, собрали огромный эмпирический материал, например о судьбах и историческом значении варяго-русской дружины в Константинополе. Этот материал и по настоящее время имеет большую научную ценность и огромное значение в освещении темы роли Византии в христианизации русского государства.

Среди исследований конца XIX в., посвященных теме «Византия и Русь», в наибольшей мере выделяются труды В. С. Иконникова и Ф. И. Успенского⁸, отдельные работы находятся в рукописях. Этой же теме посвящен целый ряд исследований советских авторов.

Полемизируя с дореволюционными и современными западными славянистами и византологами, советские ученые пришли к выводу о том, что было бы «неправильно, как это обычно делается, основное внимание уделять церковным отношениям Византии и Руси, более важен вопрос об их экономических и политических взаимоотношениях»⁹. Повышенное внимание к экономической и политической стороне русско-византийских отношений получило свое воплощение в исследовательской традиции, представленной трудами таких советских ученых, как Б. Д. Греков, Б. А. Рыбаков, А. Н. Насонов, В. В. Мордвинов, Л. В. Черепнин, С. В. Бахрушин, С. В. Юшков и др.

При общей оценке русско-византийских отношений необходимо учитывать и негативные стороны конкретной политической ситуации, порожденной укреплением религиозно-политических связей Руси с Византийской империей. Имперские амбиции Византии создавали для Руси определенную опасность, которая, как правило, выражалась в сочетании притязаний на церковную супрематию с притязаниями на установление в христианизированных странах политического господства, продиктованного текущими интересами империи. Если болгарская церковь, например, сумела стать автокефальной, получить своего архиепископа, а затем и патриарха, то русская церковь вплоть до XVI в. была в формальной зависимости от константинопольского патриарха.

При описании крещения киевского князя Владимира, как правило, подчеркивается тот факт, что помимо христианского вероучения и христианской порфирородной супруги (сестры императоров-соправителей Василия II и Константина VIII Порфирогенитов) русский князь привез с собой из Корсуни в Киев и греческий клир для занятия высших должностных мест в русской церковной иерархии.

К концу X в. на Руси был учрежден целый ряд епископских кафедр в Новгороде, Владимире-Вольянском, Ростове Великом, Белгороде, Чернигове, Переяславле, для занятия которых также понадобилось значительное количество греческих священнослужителей.

Принятие князем Владимиром византийского варианта христианства, женитьба на сестре византийских императоров, привлечение на Киевскую митрополию греческих иерархов — все это вместе обусловило наличие в Киеве сильной греческой партии, которая не могла с полным сочувствием и искренностью относиться к интересам русского княжества в его непрерывных союзах и конфронтациях с Византийской империей.

Рассматривая русско-византийские отношения, академик Ф. И. Успенский писал: «Не первый раз византийская летопись говорит то о дружественных, то о враждебных отношениях Руси к Византийской империи... в течение XI в. русские принимали некоторое участие в судьбах империи в качестве постоянного военного корпуса, жившего в империи и состоявшего на службе царя. Существование этого корпуса, постоянно обновляемого притоком новых дружинников из Киева, свидетельствует о прочной связи, установившейся между Русью и Византией после просвещения Владимира христианством»¹⁰.

Таким образом, в наиболее развитой форме русско-византийские контакты стали проявляться после официального принятия христианства в качестве государственной религии Киевской Руси. Например, уже в 989 г. киевский князь Владимир посылает в Константинополь военный вспомогательный отряд. В 1016 г. император Василий II после разгрома болгар предоставил третью часть пленников союзной Руси. В 1019 г. русский отряд оказал существенную помощь византийским войскам в битве при Каннах и т. д.

Неудачная война с Византией, о которой летописец упоминает под 6551 (1043) г., и двусмысленная позиция, занятая митрополитом Феофаном, привели к тому, что уже при сыне князя Владимира — Ярославе киевским митрополитом впервые был поставлен русский иерарх. Причины, заставившие князя Ярослава Мудрого назначить киевским митрополитом священника берестовской церкви св. Апостолов Илариона, изложены в Никоновской летописи: «Русици епископи поставиша Илариона, Русина, митрополита Киеву и всей Русской земле, не отлучающаеся от православных патриарх и благочестия Греческого закона, ни гордящаеся от них поставлятися, но соблюдающаеся от вражды и лукавства, якоже беша тогда»¹¹.

Деятельность Илариона как митрополита на киевской кафедре длилась недолго (1051—1054), но его знаменитое сочинение «Слово о законе и благодати», часто именуемое жемчужиной древнерусской письменности, было первой исторически зафиксированной русской реакцией на христианско-идеологическую экспансию Византийской империи. В плане реальной политики Киевской Руси, в плане русско-византийских отношений сам факт стремления поставить русского митрополита являлся свидетельством неудовольствия правителей русского государства провизантийской деятельностью греческих митрополитов, неудовольствия по поводу общей подчиненности русской церкви константинопольскому патриархату. После Илариона на митрополичьей кафедре Киева была вновь восстановлена греческая иерархия (второй русский митрополит — Климент Смолятич появился лишь в XII в.).

Существенное влияние на распространение христианства в Киевской Руси оказала и Болгария. Гибель Первого Болгарского царства в 1019 г. обусловила широкий поток беженцев в русские земли. Завоевав территорию Болгарского царства, Василий Болгаробойца сохранил автокефальность только охридской церкви, в связи с чем среди беженцев было немало священнослужителей. При этом важен тот факт, что сербское и болгарское духовенство привезло с собой большое количество церковно-богослужебных книг и других памятников древнеславянской письменности (многие из них сохранились до настоящего времени только лишь благодаря русским книгохранилищам), которые составили основную часть всей богословской литературы, функционировавшей в пределах Киевской Руси.

Крещение Болгарии предшествовало крещению Руси, и поэтому соседнее славянское государство могло служить наглядным примером, иллюстрирующим последствия такого важного и ответственного шага, как принятие новой государственной религии. Болгария имела более тесные и длительные контакты с Византией (временами непосредственно входя в состав империи), чем Киевская Русь, и поэтому можно считать, что византийское влияние сказывалось не только в прямом общении русских с византийцами и византийцев с русскими, но и в опосредованном распространении идей византизма через болгарскую культуру. При этом можно сделать вполне правомерное допущение, что отмеченное косвенное влияние было отчасти более эффективным, так как этому способствовал такой мощный фактор, как языковая общность славянских народов.

Миссионерская деятельность солунских братьев Кирилла и Мефодия в Моравии и Паннонии в целом закончилась неудачно. Гораздо больший успех имели в Болгарии их ученики — Климент Охридский, Константин Преславский и др. Изгнанные из Моравии, они активно включились в культурно-религиозную жизнь Болгарии.

Развитие древнеболгарской письменности, основанной на древнеславянской азбуке — кириллице, можно считать важнейшей

основой культурной общности русского и болгарского народов. Если, например, вспомнить такие памятники болгарской письменности, как «Написание о правой вере» Константина-Кирилла Философа, «Златоструй» царя Симеона, «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского, «Учительное Евангелие» Константина Преславского, «Сказание о письменах» черноризца Храбра и др., то можно считать несомненным факт огромной значимости для русской культуры именно памятников болгарской письменности. На протяжении



Константин-Кирилл Философ и Мефодий (РЛ, л. 13 об.)

очень долгого времени они имели широкое хождение в Киевской, а затем и в Московской Руси.

Византийская литература проникала на Русь не только в греческих оригиналах, но и в болгарских и сербских переводах. В период княжения Ярослава Мудрого на Афоне уже функционировал русский монастырь, который был крупным религиозным центром, средоточием напряженной книжной работы. Кроме того, были основаны на Афоне также монастыри болгарский и сербский. На древнеславянский язык были переведены «Шестоднев» Василия Великого, «Источник знания» Иоанна Дамаскина, проповеди и толкования Священного писания Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Анастасия Синаита.

Особенно большое значение как характерный пример общности и культурной преемственности Византии, Болгарии и древней Руси имел «Симеонов сборник» («Изборник Святослава» 1073 г.), который был не чем иным, как переводом византийского памят-

ника IX в., известного под названием «Спасительная книга...». В X в. он был переведен в Болгарию. Болгарский перевод и послужил основой для русского рукописного сочинения.

В Византии «Спасительная книга...» имела большую популярность, не утратив ее и в своих славянских переводах в Болгарию и Киевскую Русь. Причем здесь она выполняла также роль своеобразного энциклопедического пособия, употреблявшегося не только для нужд религиозно-догматического характера, но и для общеобразовательных целей.

Вопрос о византийском влиянии на Киевскую Русь сопряжен с вопросом о болгарском влиянии на русскую культуру, что нашло определенное освещение уже в исследованиях начала XX в. Особенно характерной и показательной была концепция М. Д. Приселкова¹². Выводы, к которым пришел Приселков, состояли в том, что ко времени крещения Руси не было еще прочных и устойчивых связей с Византией, что христианское учение, принятое на Руси, сильно отличалось от распространенного в Византии, а поэтому Киевская Русь приняла христианское вероисповедание не из Византии, а из Болгарии. Русская церковь вообще, по мнению Приселкова, была одной из епархий Охридского архиепископства. Концепция эта строилась на смещении начала христианизации русского государства на более поздний период, когда византийский император Василий II поставил во главе охридской церкви архиепископа Иоанна, подтвердив своими хрисовулами независимость охридской церкви.

В самом деле, в определенный исторический период Охридская архиепископия была средоточием духовной жизни покоренного болгарского народа, обладала высоким авторитетом в делах христианского вероучения и оказывала значительное влияние на религиозную жизнь соседних славянских народов. Совокупность всех этих исторических фактов действительно свидетельствует о значительной степени болгарского влияния на политическую и религиозную жизнь Киевской Руси, но ни в коей мере не умаляет и не зачеркивает прямых и косвенных контактов с Византией. Тем более что в рассматриваемый исторический период русское государство имело политические и культурные контакты не только с Византией и Болгарией, но и с другими славянскими странами, например с Сербией.

Концепции, строящиеся на подчеркивании доминирующего значения болгарской культуры во всех странах славянского региона, существуют и по настоящее время. Например, современная болгарская исследовательница В. Николова критикует историко-филологическую концепцию английского историка Тойнби, автора известного труда «Исследование истории», который считал, что Болгария была единственным «греческим каналом», по которому византийская цивилизация проникала на Русь¹³. Тойнби неоднократно подчеркивал свою мысль о том, что греческая культура в византийской транскрипции проникала на Русь единственно в «болгарской форме». В своих последних исследованиях Тойнби

сделал определенное уточнение концепции, которое можно считать, как пишет болгарская исследовательница, значительной уступкой: роли Византии и Болгарии в процессе создания и развития на Руси цивилизации и культуры в известном смысле равноправны. Более того, разграничивая процесс христианизации и процесс византизации, Тойнби настойчиво проводил мысль о том, что Болгария, а следовательно, и Русь получили христианство из Византии как подарок «высшей цивилизации»¹⁴.

Концепции, подобные концепции А. Тойнби, носят скорее идеологический, чем исторический, характер и несут на себе печать определенной исторической тенденциозности. Явление это не новое: еще в конце XIX в. русский исследователь Ф. Терновский написал работу «Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси», в которой сделал следующий вывод о месте и значении Византии в историко-культурной судьбе древнерусского государства. «Из всей массы всемирно-исторического материала, доступного для наших предков, история Византии представлялась наиболее пригодной для практического приложения, для заимствования и справок и примеров в нужных случаях. Дух нетерпимости, которым предки хотели оградить свою святую православную веру от чужой примеси, не позволяя им искать образцов ни в истории языческого мира, ни в истории латинского Запада»¹⁵.

Однако нам думается, что дело здесь отнюдь не в «духе религиозной нетерпимости». Основной причиной обращения древней Руси к культуре Византии, а не латинского Запада было то, что Византийская империя была в IX—X вв. передовой страной средневекового мира, способной дать высокие и наиболее продуктивные образцы быта, культуры, государственности.

Таким образом, и Византия и Болгария сыграли значительную и важную роль в христианизации и культурном развитии Киевской Руси: первая как непосредственный источник высокоразвитой христианизированной греческой культуры в форме прямых и косвенных контактов, вторая как активное промежуточное звено, особо эффективное благодаря славянской языковой общности.



¹ Архив Маркса и Энгельса. Т. V. М., 1938. С. 193.

² См.: Успенский Ф. И. Богословское и философское движение в Византии XI—XII веков // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1891. № 9—10; 1892. № 1—2.

³ Удальцова З. В. Историко-философские воззрения светских авторов ранней Византии // Византийские очерки. М., 1982. С. 3—4.

⁴ См.: Меллеранский Б. М. Философская сторона иконоборчества // Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 87 (II). С. 149—170.

⁵ Полное собрание творений Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб., 1913. С. 46.

⁶ Три еврейских путешественника XI и XII столетий: (Эльядат Данит, Вениамин Тудальский и Петахей Регенсбургский). СПб., 1881. С. 27, 28, 30.

⁷ См.: Розен В. Р. Император Василий Болгаробойца // Записки Императорской Академии наук. Т. 44. СПб., 1883.

⁸ См.: Иконников В. С. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869; Успенский Ф. И. Русь и Византия в X веке. Одесса, 1888.

⁹ См.: Удальцова З. В. Советское византиноведение за 50 лет. М., 1969. С. 244—245.

¹⁰ Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. III. М.; Л., 1948. С. 173.

¹¹ Цит. по: Сочинения И. Н. Жданова. Т. 1. СПб., 1904. С. 23.

¹² См.: Прислаков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913. С. XIII.

¹³ См.: Николова В. «Культурная радиация» на болгарската средновековна култура във философско-историческата концепция на Арнолд Тойнби // Проблеми на културата. 1981. № 6.

¹⁴ Тойнбе А. Constantin Porphyrogenitus. L., 1973. P. 686.

¹⁵ Терновский Ф. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Вып. I. Киев, 1875. С. 2.

У. ОФИЦИАЛЬНОЕ КРЕЩЕНИЕ РУСИ В КОНЦЕ X в.



Важнейшим политическим мероприятием, проведенным русским правительством в конце X столетия, было официальное принятие Русью христианской религии. Несмотря на то что проблеме обращения в христианство жителей древнерусского государства посвящена огромная как научная, так и богословская литература, многие аспекты этого акта и до сих пор остаются невыясненными.

Почему интенсивное насаждение христианства на Русь началось только в конце X в., хотя христианское вероучение стало проникать в русские земли значительно раньше? Чем был вызван поворот в религиозной политике великого киевского князя Владимира Святославича: ведь сразу же после захвата верховной власти на Руси он начал утверждать языческий культ в стране, а затем, спустя десять лет, «вдруг» стал насаждать христианское вероучение среди населения Восточной Европы? Какова была степень сопротивления жителей древнерусского государства христианизации Руси? Какие слои населения оказывали князю Владимиру поддержку в насаждении новой религии, а какие выступали против этой политики и почему? Какие мероприятия, проводимые князем Владимиром, прежде всего способствовали распространению христианства на Руси, внедрению нового вероучения в народные массы? Представляло ли крещение жителей древнерусского государства единовременный акт, или обращение в новую веру в различных областях происходило в разное время? Какая часть населения страны была охвачена христианизацией в правление Владимира? Становится ли христианство после свершения официального крещения реальной религией у населения древнерусского государства? Какова истинная хронология хотя бы начальных этапов официального крещения Руси?

На одни из этих вопросов ученые делали попытки дать ответы, на другие — нет. Здесь мы попробуем рассмотреть поставленные вопросы и представить свои ответы на суд читателей.

В современной научной и богословской литературе, затрагивающей проблему крещения Руси, наблюдаются две противоположные тенденции.

Авторы богословского направления стремятся представить начало русского христианства явлением более древним, чем это было на самом деле. Они относят его к I в. н. э. и связывают с миссионерской деятельностью в Восточной Европе апостола Андрея

Первозванного¹. Многие из них считают, что после 988 г. христианство с исключительной быстротой, не встречая на своем пути серьезного сопротивления, распространилось среди народов, населявших территорию древнерусского государства².

В современной научной литературе решение этой проблемы также неоднозначно. Так, ленинградский философ Н. С. Гордиенко, справедливо критикуя известие «Повести временных лет» о путешествии апостола Андрея Первозванного по землям восточных славян как недостоверное, в то же время ставит под сомнение свидетельства иностранных и отечественных источников о крещении части русов в IX в., предлагает считать «начальной фазой» обращения жителей Руси в христианство крещение киевлян князем Владимиром Святославичем³. При этом Н. С. Гордиенко признает наличие на Руси уже в IX в. каких-то христианских очагов, существование христиан в окружении киевского князя Игоря и принятие христианства княгиней Ольгой. «Однако, — пишет Н. С. Гордиенко, — и при ней (Ольге. — *Авт.*) христианство не получило в Киевской Руси сколько-нибудь широкого распространения среди княжеско-боярской знати⁴. Причем, по мнению автора, «процесс номинального насаждения новой веры занял не десятилетия, как говорят и пишут идеологи Русской православной церкви, а многие столетия и в ряде регионов страны затянулся до начала XX века»⁵.

Указывая на летописное свидетельство о появлении языческого волхва в Новгороде в 70-е гг. XI столетия, Н. С. Гордиенко делает из этого факта вывод, что христианство долго не могло утвердиться в этом городе. Насильственное крещение с помощью меча и огня не пошло впрок вольнолюбивым и строптивым жителям Новгорода: новая религия не прижилась в новгородской земле не только в X, но и в XI веках⁶. К сожалению, автор не поясняет в своем труде, как же в таком случае рассматривать существование в это время в Новгороде епископов, штата священников, обслуживавшего целый ряд храмов, возведение уже в конце X в. каменной церкви Иоакима и Анны и деревянного тринадцатиглавого кафедрального Софийского собора, а в первой половине XI в. — колоссального по своим размерам каменного Софийского собора, могущего вместить в себя тысячи верующих, появление тогда же первых христианских монастырей.

Сославшись на «Историю русской церкви» архиепископа Макария, в которой речь идет о борьбе с языческими пережитками на одной из окраин новгородской земли — в среде чуди и ижоры, давно подвергшихся христианизации, Н. С. Гордиенко пишет, что с помощью этого источника можно установить, «когда и как обращали в христианскую веру жителей Чудского, Ижорского, Ореховского и других уездов Новгородской земли»⁷, т. е. фактически относит крещение этих регионов к первой половине XVI в.

Автор почему-то не замечает, что речь в грамоте архиепископа Макария идет не о крещении населения, а о «вразумлении» христиан, сохраняющих языческие пережитки, и об «окроплении»

этих людей «святой водой». Фактически ижора и чудь предстают в этом документе как двоеверцы, поклоняющиеся и Христу, и языческим божествам. Поэтому говорить о «номинальном насаждении новой веры» в их среде в XVI в. нельзя. Наличие языческих пережитков у христиан было характерным явлением как для эпохи средневековья, так и для более поздних эпох. Но эти пережитки совсем не свидетельствуют о том, что воспринявшие их христиане являлись язычниками.

Выступая против утверждения современных богословов, считающих, что крещение Руси при Владимире Святославиче следует рассматривать как определенное завершение длительного и сложного процесса христианизации Киевской Руси, Н. С. Гордиенко замечает: «Как свидетельствуют древнерусские источники, во времена Владимира Святославича (а умер он через двадцать семь лет после крещения киевлян) была христианизирована — да и то внешне, в значительной мере формально — лишь малая часть Древней Руси. Приобщили к новой религии киевлян, принудили принять христианство новгородцев, соорудили христианские храмы в Чернигове, Владимире Волынском, Белгороде, Переяславле, Турове, Полоцке и ряде других древнерусских городов. Остальную территорию Киевской Руси реформаторская деятельность князя Владимира Святославича не затронула даже поверхностно — там по-прежнему оставалось в силе язычество»⁸.

Нельзя не согласиться с Н. С. Гордиенко в том случае, когда он критикует богословов, заявляющих о «христианском просвещении» восточных славян Андреем Первозванным. В «Повести временных лет», на которую опираются богословы, ничего не говорится не только об обращении в христианство жителей Среднего Поднепровья и Приильменья, но даже о каких-либо тесных контактах Андрея Первозванного с восточными славянами. Летописец лишь упоминает о помещении Андреем креста на горе, где впоследствии, спустя несколько веков, возник Киев⁹.

Кроме того, христианство в I в. н. э., при жизни апостола Андрея (если таковой действительно был), выступало, по словам Ф. Энгельса, «как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов»¹⁰. Однако восточные славяне, а вернее, протославяне в I в. н. э. жили первобытнообщинным демократическим строем, для которого не были характерны нищета и бесправие, а также социальные различия. Не были они и покоренным или рассеянным Римом народом. Римские завоевания не простирались до Среднего Поднепровья. Поэтому, даже если бы каким-либо миссионерам и вздумалось проповедовать христианство населению Среднего Поднепровья, эта проповедь не имела бы успеха. Более того, в I в. н. э. христианство еще не стало мировой религией, освобожденной от националистических пережитков, а потому и пропаганда его среди неиндоев вряд ли вообще тогда получила широкое распространение.

Христианство не проникло в Среднее Поднепровье и в более

позднее время. В V—VII вв. здесь располагались восточнославянские поселения, о чем свидетельствуют, в частности, могильники пражско-корчакского типа, хорошо изученные археологами. Могильники содержат только трупосожжения¹¹, что исключает наличие христиан в данном регионе, так как для последних характерным является обряд ингумации.

Однако считать началом христианизации Руси крещение князем Владимиром — значит идти против фактов. Уже в первой



Договор Игоря с греками 40-х гг. и получение даров (РЛ, л. 15 об.)

половине IX в. христианство появляется в восточнославянских землях. Арабский географ Ибн-Хордадбех, написавший около 846 г. обширный труд «Книга путей и стран», отметил в нем существование русов-христиан, торговавших с Византией и странами Арабского Востока¹².

О крещении какой-то части русов в 60-е гг. IX столетия свидетельствует «Окружное послание» константинопольского патриарха Фотия¹³. Византийский император Константин VII Багрянородный сообщил в биографии своего деда, им написанной, об обращении в христианство жителей Руси в правление императора Василия I Македонянина (867—886) и в период второго патриаршества в Константинополе Игнатия (867—877)¹⁴. Данное известие подтверждается как некоторыми греческими хронистами, так и отдельными русскими летописцами. Оба свидетельства выглядят чрезвычайно добротными и выдерживают самую строгую научную

критику¹⁵. Имеются и другие сведения о существовании христиан на Руси в IX столетии¹⁶.

Некоторые историки считают, что христианство, появившееся на Руси в IX в., было полностью подавлено языческой реакцией, возникшей после захвата Киева князем Олегом¹⁷. Основанием для такого вывода служат договоры князя Олега с Византией, заключенные в 907 и 911 гг., в которых русы-христиане вовсе не упоминаются.

Однако уже в договоре князя Игоря с греками, заключенном в 40-х гг. X в., явственно проступают две сильные группировки на Руси: языческая, возглавляемая великим князем, и христианская, в состав которой входят представители высшей феодальной знати и кучества¹⁸. Христиане в договоре князя Игоря выглядят равноправными членами общества. Они принимают активное участие в решении важнейших вопросов, касающихся внешней политики Киевской Руси. Этот факт наглядно свидетельствует в пользу того, что в 40-е гг. X в. христиане не только жили на Руси, но и играли значительную роль в жизни страны. Правда, христиане не составляли окружения великого князя, как писал Н. С. Гордиенко. В окружении Игоря находились как раз язычники.

Согласно летописи, в это время в Киеве существовала соборная церковь св. Ильи¹⁹, т. е. главная церковь. Следовательно, в 40-е гг. X в. в Киеве были и другие христианские храмы, подчинявшиеся соборной Ильинской церкви. Данное обстоятельство заставляет предполагать наличие в столице Руси в это время епископа.

К 40—70-м гг. X столетия относятся и другие свидетельства источников о существовании христиан в древнерусском государстве. Автор «Повести временных лет», например, прямо заявляет под 945 г., что в Киеве «мнози бо беша варязи хрестяне и козары»²⁰. Но нельзя думать, что христианами на Руси в это время были исключительно иностранцы. Константин Багрянородный, описывая в своем произведении «О церемониях византийского двора» прием тарсийских послов в 946 г., упоминал русов-христиан, входивших в состав императорской охраны, т. е. наемников, находившихся на службе в Константинополе.

В источниках содержатся сведения не только о крещении княгини Ольги — верховной правительницы Руси, но и об уничтожении ею языческих святилищ, попытке пропагандировать христианство в пределах древнерусского государства, о существовании в Русской земле в период ее владычества других христианских храмов²¹.

Есть упоминание и о существовании русской христианской церковной организации в булле римского папы Иоанна XIII, относящейся к 967 г. (выдержку из этой буллы приводит Козьма Пражский)²².

Появление в Киеве и Полянской земле в IX—X столетиях большого количества захоронений по способу ингумации²³ также свидетельствует о широком распространении там христианства. Правда, не все ингумированные захоронения можно считать христиан-

скими. К ним не относятся захоронения в срубных могилах. Но таких погребений найдено немного. Основную же массу захоронений составляют ямные погребения с ориентировкой «запад — восток», чрезвычайно характерные для христиан.

Есть, наконец, и весьма яркие свидетельства, не вызывающие сомнений, о борьбе на Руси в 70-е гг. X в. между язычниками и христианами²⁴.

Таким образом, можно сделать заключение, что христианское вероучение задолго до принятия его Русью в качестве официальной идеологии глубоко пустило корни в древнерусском государстве. А потому и нет основания считать христианскую акцию князя Владимира Святославича «начальной фазой» крещения Руси, как это делает Н. С. Гордиенко.

Знаменательно, что начало проникновения христианства в земли восточных славян совпало по времени с началом складывания феодального государства Руси. Языческая религия возникла в славянской среде в эпоху первобытности. Наибольшего развития она достигла в эпоху «военной демократии». С возникновением классового общества отдельные догматы этого древнего вероучения перестают удовлетворять постепенно формирующийся класс феодалов. С углублением процесса феодализации языческая религия уже не могла в полной мере отвечать запросам подчиненного феодального населения.

Согласно языческой идеологии, со смертью человеческая жизнь не прекращалась. Человек переходил от земного существования к существованию в потустороннем мире, который представлялся славянам-язычникам вечным. Языческие жрецы учили, что каждый вступает в потусторонний мир в том качестве, в каком он пребывал на земле. Богатый и знатный человек займет в «потустороннем обществе» достойное место при условии, что его тело после смерти будет сожжено на погребальном костре, на который будут также положены: его жена или наложница, слуги, боевые кони, домашние животные и птицы, убитые на похороны и сожженные вместе с мертвецом, оружие и многие другие вещи, использовавшиеся покойником при земной жизни. Славяне-язычники полагали, что рядовые производители материальных ценностей после смерти также попадут в вечный загробный мир вместе с их женами (считалось, что женщины неприлично продолжать жить на «этом свете», если ее муж его покидал), с орудиями труда и иными вещами, помещенными при совершении обряда погребения под курганные насыпи. С помощью орудий производства рядовые члены общества должны были добывать себе и своим женам пропитание на «том свете». Предполагалось, что рабам и зависимым от «господ» людям (а эти категории населения уже появляются в эпоху «военной демократии») в потустороннем мире уготована их земная доля: они и там должны будут вечно трудиться на своих бывших земных хозяев и повелителей.

Таким образом, по языческой идеологии, получалось, что каждый член славянского общества в своей земной жизни обеспечивал

себе определенный уровень существования в загробном мире. Естественным при этом было то, что каждый член общества стремился накопить при жизни как можно больше богатств, окружить себя рабами, заставить других людей работать на себя. Этому способствовали захватнические войны. Однако далеко не все члены славянского общества по своим физическим данным могли принять участие в часто возникавших военных предприятиях. Многие из славян гибли во время войны. Успеха в походах достигали лишь наиболее сильные, ловкие, умелые люди. Это из них постепенно выкристаллизовывался особый дружинный слой, в который входили воины-профессионалы, специализировавшиеся вначале на захвате чужих территорий с последующим обложением их жителей данью, которая потом трансформировалась в феодальную земельную ренту и налоги. Так внутри общества «военной демократии» возникал феодальный класс. Для его жизнеобеспечения были необходимы безропотные, задавленные государственной машиной производители, привязанные к своим земельным наделам, не сомняющиеся ни о каких выступлениях против своих господ.

Однако народные массы, которых дружинники и их предводители-князья силой заставляли выплачивать в свою пользу ренту и налоги, выполнять различные повинности (вроде строительства крепостей), вовсе не желали мириться с новыми порядками. Это шло вразрез с их жизненными интересами, с основными положениями языческого вероучения, которое они исповедовали. Изъятие у них прибавочного, а иногда и части необходимого продукта приводило к тому, что их возможности накопления богатств для обеспечения хорошего удела в загробном мире заметно сокращались. По языческим представлениям, эти люди должны были вступить в потусторонний мир нищими и там вечно владеть жалкое существование, отдавая плоды своего труда князьям и воинам-дружинникам, принудившим их к этому еще при жизни на земле²⁵.

Языческая идеология толкала народные массы на борьбу за политические и экономические свободы, а это отнюдь не соответствовало интересам нарождающегося класса феодалов. В «Повести временных лет» содержатся сведения о неодиократных восстаниях в X в. ранее покоренных великими русскими князьями древлян, вятичей, радимичей, штыавшихся освободиться из-под ига киевских властелинов²⁶. Уже эти выступления должны были привести феодальные круги Руси к мысли о необходимости замены язычества другой религией, которая смогла бы обеспечить интересы феодального класса, заставить производителей признать правомерность нового общественного строя. Такой религией для Руси могло стать христианство. Согласно христианским догматам, любая власть происходит от бога и выступление против нее преступно, так как оно противно божьей воле. Христианство настаивало также на безусловной выплате властителям земель всех полагающихся податей. Кроме того, оно могло привлечь народные массы идеей загробного воздаяния при «праведной» (разумеется, в указанном выше смысле) земной жизни.

В эпоху «военной демократии» языческие жрецы у славян обладали большей властью и авторитетом, чем князья — предводители дружин. С возникновением классового общества их власть и авторитет продолжали оставаться очень большими. Арабский энциклопедист начала X в. Ибн Русте писал о русах: «Есть у них знахари, из которых иные поведают царем как будто бы они их (русов) начальники»²⁷. Феодалов, стремившихся к полному господству в завоеванных и подчиненных ими землях, подобного рода ситуация не могла устраивать. Им нужна была такая церковная организация, которая бы полностью находилась в их руках, являлась бы проводником их воли, помогала настраивать народные массы на созидательный труд, а не толкала бы их на освободительную борьбу. Конкуренция между князьями и языческими жрецами из-за власти должна была пагубно отражаться и на многих сторонах жизни древней Руси, включая внутреннюю политику, проводившуюся представителями феодального класса.

Не могло устраивать класс феодалов и уничтожение на погребальных кострах материальных ценностей и людских ресурсов, которое практиковалось в языческом обществе. Князья и их дружинники были заинтересованы в сохранении и передаче по наследству не только тех богатств, которые они сами накопили, но и имущества непосредственных производителей, так же как и самих производителей. Они отлично понимали, что их благосостояние зависит от подданных, которые создают материальные ценности и часть этих ценностей, так же как часть своего труда и времени, отдают собственникам земель. Поэтому феодалы стремились к всемерному увеличению населения принадлежащих им территорий. Самоубийства жен непосредственных производителей, совершавшиеся после смерти их мужей, приводили к уменьшению людских ресурсов в феодальных вотчинах и соответственно — к уменьшению доходов феодалов.

Отрицательно сказывалось господство язычества в стране и на международных связях. При проведении своей внешней политики феодальные государи обычно вступали в союзы с императорами, королями, князьями, возглавлявшими соседние державы. При заключении этих союзов немалую роль играли междинастические браки, обеспечивавшие верность сторон договору. Русские великие князья-язычники и их сыновья были лишены возможности жениться на принцессах, происходивших из царских, королевских и княжеских европейских домов, принимавших христианство. Точно так же и их дочери не могли выходить замуж за зарубежных государей-христиан. Надо учесть, что в IX—X вв. происходит процесс постепенной христианизации стран Центральной Европы, а государства Южной и Западной Европы были христианизированы еще раньше. Таким образом, в X в. Русь оказывается до некоторой степени в состоянии политической изоляции от ряда христианских государств Европы.

Сильно затрудняло язычество и торговые взаимоотношения Руси с христианскими странами. Христианское духовенство все-

да относилось к язычникам и ко всему тому, что принадлежало язычникам, непримиримо. По сигналу своего правительства христианское духовенство могло натравить население собственной страны на язычников, объявить привозимые ими на международные рынки товары «погаными». Русские феодалы между тем были кровно заинтересованы в торговых связях с христианскими державами, в особенности с Византией, куда они сбывали излишки получаемого от населения продукта (хлеб, воск, меха и т. д.) и откуда получали товары, не производившиеся на Руси. И совсем не случайно, что первыми русскими христианами выступают в источниках именно купцы. Купцам-христианам было неизмеримо проще осуществлять торговые сделки со своими партнерами из христианских стран, чем купцам-язычникам.

Нуждалась русская знать и в иностранных специалистах — строителях каменных зданий, оружейниках, ювелирах, гончарах, умеющих создавать тонкостенную гончарную посуду, в ремесленниках иных профилей. Однако появление таких специалистов на Руси не могло не встретить сопротивление со стороны языческих волхвов, которые враждебно относились к христианам. Не существовало никаких гарантий тому, что прибывшие на Русь специалисты-христиане не будут принесены в жертву языческим богам по указанию языческих жрецов или в силу выпавшего на них жребия, как это иногда и случалось.

Таким образом, язычество оказалось сильнейшим тормозом развития нового, более прогрессивного, хотя и жестокого, феодального строя. Поэтому вопрос о замене язычества христианством был поднят частью русской знати еще в IX в. Однако решение этой проблемы наталкивалось на серьезные трудности.

Для обращения в христианство такой обширной страны, какой была Русь в X в. с ее разноэтничным населением, требовалось большое количество опытных миссионеров, могущих вести пропаганду новой религии хотя бы на русском языке. Сама Русь в X в. обладала ограниченным количеством христианских священнослужителей, а в правление Святослава Игоревича христиане и христианские священнослужители, проживавшие в Киеве, подверглись серьезным репрессиям со стороны великого князя²⁸.

Опытными миссионерскими кадрами располагала Византия, священнослужители которой в IX—X вв. вели активную деятельность по распространению христианства среди народов Балканского полуострова. Обладала опытными миссионерами и Германия, ориентировавшаяся на католический Рим. Немецкое духовенство насаждало христианство (правда, с помощью латинского языка) у балтийских славян-язычников, в Моравии, Чехии, Польше. Однако и Византия, и Германия, выделяя христианских «просветителей» для языческих народов, всегда преследовали собственные корыстные цели. Через посредство насаждаемой у язычников христианской церковной иерархии они стремились политически подчинить себе новообращенные народы. Поэтому принятие Русью христианства из Константинополя, Рима или Магдебурга

должно было повлечь за собой весьма серьезные последствия. Русских феодалов подобного рода крещение, при котором они превратились бы в вассалов иностранных государей, удовлетворить, конечно, не могло. Им нужна была такая христианская церковь, которая обслуживала бы только их нужды, а не находилась бы в зависимости ни от ромейских василевсов (а ведь именно за ними церковные соборы еще в V в. признали главенствующую роль в византийской церковной иерархии²⁹), ни от римских пап, ни от императоров Священной Римской империи, в качестве которых выступали верховные правители Германии.

Располагала христианскими миссионерскими кадрами и Болгария. Но они, по всей видимости, во второй половине X столетия не были значительными, так как сами болгары приняли христианство только в 60-е гг. IX в., а утвердилось у них оно значительно позже. К тому же с 70-х гг. X столетия Восточная Болгария находилась под властью Византии и не имела самостоятельной церковной организации.

Огромное большинство жителей древнерусского государства еще в середине да и во второй половине X в. исповедовало языческую религию, и с этим невозможным было не считаться. Народные массы Руси язычество устраивало, поскольку оно призывало людей на борьбу за свободу, настаивало на накоплении богатств каждым членом общества и тем самым фактически толкало людей на отказ от выплаты дани князьям и дружинникам и выполнения тягостных феодальных повинностей. К тому же это была привычная религия, которую исповедовали отцы, деды, прадеды. Рядовые жители Руси не участвовали в международной торговле, в управлении государством, поэтому и затруднения феодалов в области внешней политики их совсем не трогали и не волновали, да большинство жителей страны, несомненно, ничего об этих трудностях и не знало.

Конечно, на Руси X в. существовали люди (и, по-видимому, их было немало), для которых пути к обогащению были закрыты, точно так же как и возможности выйти из рабского или зависимого состояния. Эта категория людей язычество ничего хорошего не сулило в будущем. Для них принятие христианства было отдушиной, являлось утешением, получением каких-то иллюзорных гарантий на иной образ жизни в потустороннем загробном мире.

Естественно, что главными врагами христианства были языческие волхвы, весьма почитаемые рядовыми жителями страны, а также и определенной частью знати.

Некоторые представители феодального класса, чьи политические, торговые и иные интересы были связаны не с Византией или христианскими странами Западной Европы, а с языческими народами: балтийскими славянами, пруссами, латгалами, скандинавами и даже печенегами, — выступали против крещения Руси.

Верховные правители древнерусского государства, как правило, в X в. являлись язычниками (за исключением княгини Ольги). В своей внешней политике они опирались на союзы с

языческих народами. Так, князь Игорь для похода на Византию привлек варягов, печенегов и др., его сын Святослав, воюя с империей, также использовал язычников-венгров, отдельные орды печенегов в качестве союзников³⁰. Их взаимоотношения с киевскими христианами не всегда были одинаковыми. Игорь, например, дал возможность христианам даже участвовать в решении вопроса о русско-византийских отношениях, что видно из его договора с греками³¹. Святослав в начале своего правления, хотя и относился с неодобрением к русам-христианам, не применял к ним репрессивных мер³². Однако в начале 70-х гг. X в., как уже упоминалось, русские христиане подвергались с его стороны гонениям³³. Этому свидетельству нет оснований не доверять. Ни русским книжникам, ни иностранным авторам (неизвестно, откуда это известие попало в летописи) незачем было его выдумывать. К тому же оно косвенно подтверждается текстом договора 971 г. Святослава с Иоанном Цимисхием, в котором русы-христиане вообще не фигурируют. Следовательно, они действительно в это время подвергались дискриминации.

В этой же Иоакимовской летописи сообщается, что пришедший к власти в государстве после гибели Святослава от печенегов его старший сын Ярополк «недолго есть у людей, зане христианом даде волю велику...»³⁴. В Никоновской летописи отмечено, что к Ярополку приходили послы от римского папы³⁵. Римские легаты могли появиться на Руси лишь в том случае, если великий князь действительно проявил интерес к христианству и христианам. Таким образом, и это известие Иоакимовской летописи не вызывает сомнений.

Вот эти-то симпатии Ярополка к христианам и недовольство данным обстоятельством киевлян и привели к его падению и захвату великокняжеского стола другим сыном Святослава — Владимиром 11 июня 978 года³⁶, выступившим приверженцем старой веры. Владимир до того, как он стал великим русским князем, владел Новгородской землей, население которой, и в частности знать, было связано деловыми отношениями с язычниками Северной Европы. Сам Владимир Святославич был женат на варяжке-язычнице Аллогии (Олове), как это видно из «Саги об Олаве Тригвасоне» и опять-таки из Иоакимовской летописи³⁷, и при захвате Киева опирался на варяжские войска, нанятые им на Балтике³⁸.

Сразу же после прихода к власти Владимир Святославич показал себя опытным и ловким дипломатом. Несмотря на то что в войне с Ярополком он опирался на наемные варяжские войска, достигнув великокняжеского престола, Владимир не стал потакать иностранцам и показал всем, что будет делать основную ставку на местное языческое население. Он не разрешил варягам собрать контрибуцию с жителей Киева. Часть наемников он, правда, оставил у себя на службе, а остальным «показал путь» в Константинополь³⁹.

Из «Повести временных лет» видно, что Владимир учел недо-

вольство киевлян прохристианской политикой Ярополка. Уже произведенная им расправа над старшим братом вполне согласовалась с языческой моралью, нормами поведения в языческом обществе, древним обычным правом. В глазах язычников убийство Ярополка людьми Владимира выглядело как осуществленная ближайшим родственником родовая месть старшему брату за смерть другого брата, Олега, в которой Ярополк был повинен. На самом же деле новый великий князь очень ловко отделился от своего главного конкурента на великокняжеский стол, к тому же имевшего гораздо больше прав на верховную власть на Руси, чем «робичик» (сын рабни) Владимир.

Уже в начале своего правления на Руси князь Владимир Святославич должен был пользоваться широкой популярностью. И не только потому, что он выступал как приверженец язычества. Его личность не могла не возбудить интерес и даже восхищение как у знати, так и у простых людей древнерусского государства. В самом деле, сын рабни, находившейся в немилости у великого киевского княгини Ольги, сумел каким-то образом завоевать доверие новгородцев, которые решили сделать его своим князем и в связи с этим оказали давление на отца Владимира Святослава. В результате всех этих хорошо продуманных действий Владимир получил обширное Новгородское княжение. Затем он захватил у князя Рогволода Полоцкую землю и тем самым значительно расширил свои владения. И наконец, спустя несколько лет превратился в верховного властелина Руси, отняв великокняжеский престол у законного владельца⁴⁰.

Это была глговокругительная карьера! Владимир выглядел в глазах жителей древнерусского государства удачливым, счастливым князем, ловким и умелым политиком.

Создавая новое языческое капище в Киеве, князь Владимир как бы подчеркивал, что своими жизненными успехами он в первую очередь обязан благосклонному отношению к нему со стороны древних славянских языческих богов.

В дальнейшем Владимир Святославич приобрел еще больший авторитет у населения Руси. В первое десятилетие своего княжения он показал себя как крупный полководец. Ему удалось нанести ошутимое поражение польскому князю Мешко I и отобрать у поляков важнейшие стратегические и экономические центры — Перемишль и Червень «и иные грады...»⁴¹. Он совершил два победоносных похода на не желавших подчиняться Руси вятичей и принудил их к уплате дани⁴². По свидетельству В. Н. Татищева, почерпнутому из не дошедшего до наших дней источника, в 982 г. Владимир «иде в поле и, покорив землю польскую, град Суздаль утвердил»⁴³. Здесь речь идет о завоевании богатого земельного участка района, расположенного к северу от среднего течения реки Клязьмы и населенного славянскими выходцами из Новгородской и других северных земель.

В следующем 983 г. Владимир совершает поход на прусскую племя ятвягов «и победи ятвягы, и взя землю их»⁴⁴.

В 984 г. Владимир и его воевода Волчий Хвост нанесли поражение радимичам, которые, будучи еще в IX в. включенными в состав древнерусского государства, вышли из подчинения. В результате этого похода радимичи были вновь покорены и вынуждены платить дань и «возить позовы»⁴⁵.

В 985 г. Владимир и его дядя Добрыня ходили в поход на дунайских болгар и сербов⁴⁶. И это военное предприятие также оказалось удачным. Русские войска захватили много пленных, а с дунайскими болгарями был заключен договор о мире и взаимопомощи. О последнем свидетельствует византийский поэт Иоанн Геометр, современник события, сообщивший о русско-болгарском союзе, направленном против Ромейской державы (Византии)⁴⁷.

В следующем 986 г. болгарские войска с помощью русов нанесли византийцам сокрушительное поражение в Болгарии. Об этом писал греческий хронист Лев Диакон, заметивший, что он сам чудом уцелел от скифского меча⁴⁸ (скифами или тавроскифами византийские писатели IX—XII вв. называли русов).

По свидетельству Иакова Мниха, за походом на болгар последовал поход на хазар: «...и на Козары шед, победы а и дань на них положи»⁴⁹.

Выдающиеся достижения Владимира Святославича в области внешней политики способствовали укреплению его власти на Руси, росту его политического престижа в глазах жителей страны. В походах и сражениях закалялась и крепла княжеская дружина. Победоносные войны увеличивали великокняжеские богатства, что позволяло Владимиру Святославичу пригласить к себе на службу новые контингенты опытных воинов-профессионалов, обеспечивая их всем необходимым за счет собственной казны. Росло военное могущество князя.

Подавление восстаний вятичей и радимичей свидетельствовало о том, что великокняжеские войска могут заставить покоренные народы подчиняться киевскому воеводе. Однако не было никаких гарантий тому, что в дальнейшем покоренные народы откажутся выступать с оружием в руках против киевского князя, его бояр и дружинников. Достаточно было Владимиру Святославичу потерпеть крупное поражение, потерять в какой-нибудь битве большое количество воинов, и подчиненные Киеву народы могли бы воспользоваться создавшейся ситуацией: перестали бы выплачивать дань, нести феодальные повинности, поставлять войска верховному сюзерену⁵⁰. Языческая религия, которую они исповедовали, также способствовала их настрою на борьбу с завоевателями. Восстания вятичей и радимичей показали, что язычество не только не является опорой великокняжеской власти, но, напротив, сильно мешает утверждению в стране отношений господства и подчинения. И самому князю Владимиру, и его феодальному окружению постоянно приходилось сталкиваться с недовольством и сопротивлением народных масс, не желавших отдавать собственникам земли полученный ими прибавочный продукт. Жизнь настоятельно требовала замены устаревшей идеологии другой,

соответствующей новым условиям, в которых оказалось теперь общество. Служители этой новой религиозной идеологии должны были внушить населению страны мысль о правомерности существующего на Руси феодального строя, заставить народ под угрозой небесных кар неукоснительно выполнять волю феодалов, уверить народные массы в том, что за покорность и смирение на этом свете они получат должное воздаяние в потустороннем мире.

К концу 80-х гг. X в. власть Владимира Святославича на Руси настолько окрепла, что он уже не нуждался в поддержке со стороны языческого населения. Напротив, и он сам, и его бояре и дружинники остро нуждались в это время в христианской религии, которая бы помогла феодальному строю окончательно стабилизироваться на Руси. Наличие у киевского князя многолюдной и испытанной в боях дружины позволяло ему надеяться, что он сможет при ее помощи насильственно решить проблему христианизации государства, даже если язычники и окажут ему серьезное противодействие при проведении этой акции. Однако необходимо было решить и другую задачу — получить от Византии миссионерские кадры, с их помощью «внедрить» новую религию в сознание масс — и в то же время не попасть в политическую зависимость от империи.

Анализ византийских, арабских и русских источников позволяет восстановить последовательность событий, в результате которых Русь приняла крещение от Византии.

Примерно с 985 г. Ромейская держава стала испытывать очень большие трудности. В завоеванной императором Иоанном Цимисхием в 970—974 гг. Болгарии вспыхнуло восстание против византийского ига. Брошенные на его подавление византийские войска были наголову разгромлены в битве при городе Сердики. В 986 г. отказался повиноваться империи греческий город Веррея. 15 августа 987 г. в Армении против императоров Василия II и Константина VIII поднял мятеж выдающийся византийский полководец Варда Фока, объявивший себя ромейским василесом. Он очень быстро подчинил себе большую часть Малой Азии и захватил город Хрисополь, расположенный на восточном берегу узкого Босфорского пролива. От столицы Византийской империи Варду Фокю отделил лишь несколько километров водного пространства. Войска мятежника вышли к Авидосу, находившемуся в Дарданелльском проливе, и тем самым блокировали оба выхода из Мраморного моря. В этом же году арабы захватили итальянскую провинцию Византии Калабрию⁵¹. Византийские правители в результате всех этих событий оказались в безвыходном положении. Собственными силами они не могли справиться со всеми этими трудностями.

В конце 987 (или первой половине 988) г. Василий II и Константин VIII обратились за помощью к своему бывшему врагу — киевскому князю Владимиру Святославичу. Между русским князем и византийскими василесами был заключен мирный договор. По этому соглашению Владимир Святославич был обязан оказать

военную помощь империи. Византийские императоры в свою очередь приняли на себя обязательство отдать замуж за Владимира свою сестру Анну, но при условии, что тот примет крещение. Женижба на византийской принцессе полностью уравнивала русского князя в правах с византийскими императорами в отношении православной христианской церкви. Он превращался в такого же верховного архiereя, какими были византийские василевсы. И христианские православные миссионеры и иерархи,



Переговоры Владимира с византийскими императорами о женитбе на принцессе Анне (РГ, л. 61 об.)

которых должны были прислать византийские правители для крещения Руси, попали бы от него в непосредственную зависимость и не стали бы требовать от Владимира, чтобы он подчинился константинопольским сюзеренам. А это как раз и нужно было русскому князю. Потому-то он и согласился с условиями договора.

В 988 г., после заключения соглашения, Владимир Святославич тайно крестился. Его войска были отправлены в Византию, и с их помощью Василию II и Константину VIII удалось летом 988 г. нанести серьезное поражение Варде Фоке под Хрисополем, а в апреле 989 г. разгромить войска мятежника под Авдосом и затем полностью подавить это выступление.

После поражения Варды Фоки возникла благоприятная обста-

новка, способствующая прибытию принцессы Анны на Русь. Однако византийские василевсы, избавившись с помощью русских войск от смертельной опасности, не торопились с выполнением данных ими русскому князю обязательств. Прошло лето 989 г., а принцесса Анна так и не приехала на Русь.

Тогда Владимир Святославич, поняв, что он обманут византийскими императорами, решил силой заставить коварных греков выполнить условия договора. В самом конце лета или в начале осени 989 г. он с войсками, состоящими из варягов, словен, кривичей и черных болгар, совершил поход на крымский город Херсонес (Корсунь), являвшийся очень важным торговым и политическим центром Византии в Северном Причерноморье. После 9-месячной осады его войска в апреле (или мае) 990 г. овладели Херсонесом.

Захват русским князем Херсонеса тяжело отразился на внешнеполитическом положении Византийской державы. Более того, посольство князя Владимира, прибывшее в Царьград, угрожало василевсам нашествием русского войска на столицу империи, в случае если принцесса Анна не приедет в Херсонес для свершения обряда бракосочетания с русским властелином. Византийские суверены не выдержали предпринятого против них силового давления и выслали царевну к Владимиру вместе с русским посольством.

В Херсонесе состоялась свадьба Владимира и Анны. Вскоре город был возвращен империи в качестве «вена» (выкупа) за невесту царских кровей. Однако корсунских священнослужителей Владимир Святославич решил использовать для крещения Руси и взял их с собой в Киев. Затем русское войско возвратилось в Киев. Это произошло в июле 990 г. 1 августа того же года состоялось крещение киевлян⁵².

Большой интерес представляет сам процесс обращения в христианство киевских горожан. Как видно из «Повести временных лет», ему предшествовала особая психологическая подготовка населения. Возвратясь домой, Владимир Святославич прежде всего стал уничтожать идолов языческих богов: «...повеле кумиры испровержи, овы исеши, а другия огневи предати»⁵³. Наибольшему надругательству подвергалась статуя Перуна — самого могущественного бога, по представлению славян-язычников. Ее сбросили с пьедестала, привязали к конскому хвосту, проволокли вниз по Боричеву ввозу до Ручья, спустили по Ручью в Днепр и отправили плыть по течению. Причем до погружения ее в воду 12 мужей были по статуе жезлами, а после того как она попала в Днепр, специально приставленные люди должны были отталкивать ее от берегов до тех пор, пока она не выплывет за пределы Руси⁵⁴.

Данные действия были рассчитаны на дискредитацию Перуна и других «поганских» богов в глазах языческого населения Поднепровья. Это была яркая демонстрация жителями Руси бессилия языческих богов, показ того, что они не в состоянии отомстить Владимиру и его людям за нанесенные им оскорбления.

Во втором томе татищевской «Истории Российской» содержатся очень важные дополнения к тексту «Повести временных лет». Там, например, говорится, что еще до свержения идолов Владимир Святославич крестил в Киеве 12 своих сыновей, а также киевских вельмож-язычников⁵⁵, по-видимому тех, кто не крестился сразу после похода в Херсонесе⁵⁶. Сам В. Н. Татищев высказал некоторый скепсис по отношению к этому известию, заметив, что в это время у Владимира было не 12 сыновей, а меньше⁵⁷. Из данной реплики можно заключить, что он заимствовал это свидетельство из какого-то не дошедшего до нас источника. Вместе с тем следует сказать, что нам точно не известно, сколько сыновей имел в 990 г. Владимир Святославич, а потому и замечание В. Н. Татищева не выглядит убедительным. А вот шаг киевского князя представляется вполне логичным. Обращая своих сыновей в христианство, князь Владимир показывал всем, что не только он сам, но и его ближайшие родственники полностью порывают с язычеством, и призывал других последовать его примеру. Что касается крещения киевских вельмож, то и это действие кажется весьма обоснованным. При крещении жителей Киева князь мог положиться и опереться только на вельмож-христиан. Вельможи, оставшиеся язычниками, не могли оказать ему никакой помощи в проведении столь важного мероприятия, наоборот, являясь приверженцами старой веры, они должны были препятствовать ему в этом начинании.

В «Повести временных лет» крещение киевлян представлено как единовременный акт. Сразу же после разгрома языческих капищ «Володимер посла по всему граду, глаголя: „Аще не обрящется кто *завтра на реце*, богат ли, ли убог, или нищ, ли работник, противен мне да будет“. Се слышавше людье, с радостью идяху, радуящися и глаголюще: „Аще бы се не добро было, не бы сего князь и бояре прияли“. Наутрия же изиде Володимер с попы царицины и с курсуньскими на Дънепр, и сидеся бе-щисла людий»⁵⁸.

Далее рассказывается о крещении киевлян в днепровских водах⁵⁹.

Читая этот текст, удивляешься, как же гладко проходила смена мировоззрения у жителей Киева! Язычники, накануне оплакивавшие Перуна, спустя совсем немного времени с радостью воспринимают учение Христа! Такого рода быстрые превращения вызывают недоумение и сомнение в правдивости источника. Кроме того, сообщение летописца о крещении киевского населения в Днепре противоречит «Житию Владимира особого состава», где местом крещения названа Почайна — приток Днепра⁶⁰. А последний памятник, как показали исследования ученых, более достоверно отразил многие исторические факты, связанные с курсунским походом Владимира и другими его мероприятиями, чем «Повесть временных лет»⁶¹.

Несколько в ином свете христианизация киевского населения предстает в «Истории Российской» В. Н. Татищева: «По опровержении идолов и крещении множества знатных людей, митрополит

и попы, ходяще по граду, учашу люди вере Христове. И хотя многие принимали, по множайшим, размышляя, отлагали день за день; ниши же закоसेлись сердцем ни слышати учения хотели. Тогда Владимир послал по всему граду, глаголя: «Завтра всяк извидет на реку Почайну креститися; а ежели кто от некрещеных завтра на реке не явится, богат или нищ, вельможа или раб, тот за противника повелению моему причтется». Слышавше же сие, людие мнози с радостию шли, разсуждая между собою, ежели бы сие не было добро, то б князь и бояра сего не приили. Ниши же нужно последовати, окаменелы же сердцем, яко аспиды, глуха заткающе уши своя, уходиши в пустыни и леса, да погибнут в зловонии их. Наутрие вышел Владимир сам с митрополитом и иерей на реку Почайну, где сошлось бесчисленное множество народа, мужей, жен и детей. И входя в воду, стояли иные до шен, другие до персей, ниши по колена, родители же мнози младенцев держали на руках; а презвитери, стоя на берегу, читали молитвы и каждой куче давали имена особия мужем и женам. Крестившимся же людем отходили каждой в дома своя, которых число так великое было, что не могли всех исчислити»⁶².

Картина, нарисованная здесь, выглядит намного убедительнее летописной. Ни В. Н. Татищеву, ни автору источника, который он использовал и включил в состав «Истории Российской», не было никакого резона преувеличивать трудности, с какими столкнулся великий русский князь, проводя крещение киевлян. Источник объективно отразил, как на самом деле происходило обращение в христианство жителей столицы, а летописец Нестор или, что более вероятно, его редакторы сгладили все углы, не пожелали упоминать о том сопротивлении, какое оказало население Киева акции крещения. И это понятно. Помещение в летопись негативных материалов, связанных с крещением киевлян, было чревато серьезными последствиями. У ознакомившегося с ними читателя не могли не возникнуть «красочные», с точки зрения феодальных верхов, вопросы: а правильно ли сделал Владимир, отказавшись от древней народной религии и силой насаждая христианство, что привело к серьезнейшим столкновениям в русском обществе как в его правление, так и в более поздние времена? Может быть, следовало остаться при прежней вере, тогда бы и никаких конфликтов не было? Чтобы таких вопросов не возникало, все негативные материалы, связанные с обращением в христианство населения Руси, и были удалены со страниц официального летописания.

По версии, зафиксированной татищевской «Историей Российской», крещение киевлян происходило в Почайне, а не в Днепре, что согласуется и с «Житием Владимира особого состава». Этот факт опять-таки свидетельствует в пользу приведенного В. Н. Татищевым источника, который, судя по отдельным деталям, в нем содержащимся, является более ранним, чем «Повесть временных лет».

Зачем понадобилось создателям летописи, изображая крещение киевлян, переносить место действия с Почайны на Днепр? Ясно,

что это не было вызвано никакими политическими соображениями. Летописец Нестор писал под 6453 (945) г.: «Бе бо тогда вода текущи въздоле горы Киевския, и на подоли не седяху людье, но на горе»⁶³. Позднее ситуация изменилась. Днепровское русло сместилось влево от Киевской горы. Изменился до некоторой степени и рельеф киевского правобережья, о чем свидетельствуют найденные при создании линии Киевского метрополитана на глупине 12—14 м хорошо сохранившиеся деревянные постройки — жилые и хозяйственные, датирующиеся X в. и принадлежавшие жителям Подола⁶⁴. Эти находки, сделанные в 1972 г., опровергают утверждение Нестора о обитаемости Подола в X столетии. Перемены в рельефе местности должны были сказаться и на акватории реки Почайны, правого притока Днепра. Во времена княгини Ольги Почайна представляла собой вместительную гавань для русских и иностранных судов⁶⁵. Позднее эта река совсем не упоминается в источниках, и потому создается впечатление, что прежняя насыщенная жизнь почайнинской гавани прекратилась. На плане Киева 1695 г. мы видим Почайну очень небольшим днепровским рукавом, расположенным в заболоченном районе⁶⁶. Вероятно, такой она стала уже к рубежу XI и XII столетий. Поэтому у создателей «Повести временных лет», хорошо знакомых с киевской гидрографией, не могло не возникнуть сомнений относительно того, что в этом неудобном и небольшом по площади месте произошло крещение тысячных масс киевского люда. К тому же редакторам «Повести временных лет», опиравшимся на категоричное заявление Нестора о том, что в X в. Днепр протекал возле самой Киевской горы, где сидели люди, а Подол, по которому протекала Почайна, не был заселен, крещение в этой отдаленной от центра города реке жителей Киева должно было показаться невозможным. И они заменили в летописном рассказе Почайну Днепром.

Таким образом, получается, что автор приведенного В. Н. Татищевым известия лучше знал обстоятельства обращения в христианство киевлян, чем создатели «Повести временных лет». Не исключено, что он был не только современником, но и участником этого события, поскольку ему были известны многие мелкие детали, сопровождавшие обряд крещения. Автор, например, знал, что крестильные имена давались понаи сразу группам новообращенных, как стояли киевляне в воде Почайны, что после крещения была предпринята неудачная попытка подсчитать всех крестившихся.

На то, что этот источник был доброкачественным, указывает и использование отдельных его частей создателями «Повести временных лет», о чем свидетельствуют некоторые почти дословные совпадения в текстах обоих памятников.

Опираясь на этот рассказ и на другие источники, мы можем нарисовать довольно четкую картину многоэтапного обращения в христианство жителей Киева в конце X в.

Еще до официального крещения населения древнерусской сто-

лицы в ней проживали христиане. В 988 г. после заключения русско-византийского договора тайно крестился сам князь Владимир Святославич, рассчитывая после женитьбы на принцессе Анне и получения необходимых кадров духовенства из Византии обратиться в христиан и всех жителей Руси.

Летом 990 г. после захвата русским войском Херсонеса и прибытия в этот город принцессы Анны с группой священнослужителей там приняли крещение многие русские дружинники.

Летом того же года, по прибытии русского войска из корсунского похода в Киев, Владимир Святославич крестил своих сыновей и некоторых вельмож.

Затем, после испровержения языческих идолов в Киеве, произошло обращение в христианство многих знатных людей столицы.

После этого последовали хождения по городу христианских миссионеров с целью уговорить людей принять новую веру. Часть киевского населения поддавалась уговорам и крестилась, большинство жителей испытывало колебания, откладывая крещение со дня на день, некоторые язычники, «загорелые сердцем», не желали и слушать проповедей священнослужителей.

31 июля 990 г., в четверг, князь Владимир обратился ко всему языческому населению Киева с требованием выйти на следующий день на берег Почайны для свершения обряда крещения. В его послании содержалась прямая угроза. Он недвусмысленно заявил киевлянам-язычникам, что все отказавшиеся креститься будут рассматриваться им как личные враги. Приказ князя был обращен не только к рядовым гражданам, но и к части киевской знати, до 31 июля 990 г. не проявившей желания креститься. Следовательно, не только простые люди, но и частично знатные киевляне не хотели расставаться с языческими верованиями.

1 августа 990 г., в пятницу, в торговый день недели, на реке Почайне, там, где расположились главные киевские рынки, состоялось крещение основного населения Киева. Число крестившихся, судя по источнику, приведенному В. Н. Татищевым, было велико.

Тем не менее, несмотря на все проведенные мероприятия, некоторые киевляне крещения избежали. Закоренелые язычники покинули столицу в надежде, что они не будут обнаружены княжеской администрацией и их никто не сможет принудить силой принять чуждую им веру.

Таким образом, уже крещение киевлян показало, с какими колоссальными трудностями предстоит столкнуться великому русскому князю при обращении в христианство населения страны. Как для большинства киевлян, так и для большинства жителей Руси поворот князя от язычества к христианству не был понятен. Народ недоумевал, зачем нужно менять религию отцов и дедов на веру в Христа. Практика показала, что заставить широкие народные массы креститься можно было лишь под угрозой применения репрессий. Христианские проповеди миссионеров имели очень малый успех. Источники показывают, что авторитет Влади-

мира Святославича и его бояр, завоеванный ими во многих победоносных походах, доверие к этим людям, к их действиям со стороны киевлян сыграли в крещении народных масс не последнюю роль. Киевляне считали, что Владимир и его приближенные не могут поступить плохо, не мудро. «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и бояре прияли»⁶⁷, — говорили киевляне, идя на крещение и как бы доказывая самим себе, что в данном случае княжеской воле следует подчиниться. Однако так рассуждали далеко не все. На некоторых киевлян не действовали ни княжеский авторитет, ни угроза применения силы. И это было признаком появления в стране серьезной оппозиции религиозной политике князя Владимира. Оппозиция таила в себе большую опасность для великокняжеской власти. Оппозиционеры могли объединиться с язычниками других регионов страны и совместными усилиями свергнуть Владимира Святославича с великокняжеского престола.

Князь Владимир и его христианское окружение не могли не учитывать возможности такого поворота событий. Чтобы этого не случилось, Владимир Святославич и его приверженцы должны были в кратчайший срок заставить подчиниться себе хотя бы главные городские центры Руси, где проживала местная знать, обладавшая собственными дружинниками и диктовавшая свою волю сельскохозяйственной округе.

Одним из таких важнейших городских центров Руси X в. был Новгород Великий, расположенный на пути «из варяг в греки», имевшем первостепенное значение. Новгородцы осуществляли также свой контроль над торговыми и иного рода связями, имевшими место между населением центральных и восточных районов Руси и народами Балтийского Поморья. Жители Новгорода поддерживали весьма тесные отношения с язычниками Прибалтики и с помощью последних могли не только оказать серьезное сопротивление новой религиозной политике Владимира Святославича, но и сплотить вокруг себя всех недовольных для похода на столицу древнерусского государства с целью реставрации там прежних верований.

Хорошо сознавая значение Новгорода в жизни Руси, Владимир Святославич уже летом 990 г. направил туда христианских миссионеров, которые с помощью словенского войска, возглавляемого дядей великого князя Добрыней, а также вспомогательного отряда воеводы Путяты должны были заставить его жителей принять крещение.

Этот «крестильный» поход на Новгород запечатлен в особой повести, попавшей в состав Иоакимовской летописи⁶⁸. Правдивость данного источника в настоящее время не вызывает сомнения у историков⁶⁹.

Из повести, а также из исследования В. Л. Янина видно, что в Новгороде еще в период господства там язычества существовала христианская община в Неревском конце, возле церкви Преображения⁷⁰. Следовательно, в городе были как сторонники, так и противники христианства. Последних было подавляющее боль-

шинство — этот вывод можно сделать из рассказа Иоакимовской летописи.

Оказывается, новгородцам стало известно заранее, что Добрыня ведет войска и христианских священнослужителей для обращения их в новую веру. Собравшись на вече, они постановили не допустить в город крестителей и не дать им возможности испровергнуть идолов языческих богов. Когда отряды Добрыни и Путяты вошли в Новгород и заняли его Торговую сторону (по нашим расчетам, это произошло 29 августа 990 г., в пятницу), то оказалось, что новгородские язычники разрушили часть моста через Волхов, с тем чтобы воспрепятствовать крестителям переправиться на левый берег реки, где находилась новгородская крепость и располагались важнейшие городские концы: Людин и Неревский. Попытка Добрыни договориться с язычниками, уладить дело миром успехом не увенчалась. Более того, приверженцы старой веры перешли к активным действиям. На остатки моста они вывезли две каменные машины и доставили запас камней, чтобы применить все это против воинов Добрыни и Путяты, если они попытаются восстановить мост через Волхов.

Из Иоакимовской летописи следует, что восстание новгородских язычников против Добрыни, явившегося их посадником, возглавили верховный словенский жрец Богомила-Соловей и новгородский тысяцкий Угоный. Таким образом, и в этом городе так же, как и в Киеве, отдельные представители высшей феодальной знати не желали принимать христианство.

Под воздействием агитации Богомила-Соловья и Угоныя язычники разорили и разграбили дом Добрыни, находившийся на левой стороне Волхова (по-видимому, в Людином конце, где позднее существовала Добрыня-улица), «избиша» жену и некоторых родственников новгородского владетеля.

Пока происходили все эти события, христианские миссионеры попытались организовать пропаганду новой веры среди жителей Торговой стороны. Два дня они ходили по рынкам и улицам Волховского Правобережья. Автор повести, на которую мы опираемся, находился среди этих христианских священнослужителей. Он откровенно признался, что успех миссионеры имели небольшой, им с трудом удалось крестить несколько сот человек (вероятно, не без содействия со стороны воинов Добрыни и Путяты), остальное же население креститься не желало. «Но гиблющим в нечестии слово крестное, яко апостол рек, явися безумием и обманом»⁷¹.

В ночь с 30 на 31 августа вспомогательный отряд Путяты сумел переправиться на левый берег Волхова «выше града». Восстание, не разобравшись в происходящих событиях, пропустили отряд в город, полагая, что это их собственные войска. Путята захватил в плен Угоныя и «других передних мужей» восставших и переправил их через реку к Добрыне. Только тогда язычники поняли, что их обманули. Одни из них, числом до 5 тысяч человек, напали на отряд Путяты, и «бысть между ими

сеча зла», другие бросились в Неревский конец, разрушили там церковь Преображения и ограбили дома христиан.

На рассвете Добрыня вместе с остальными войсками пришел на помощь Путяте. Переправившись через Волхов, он приказал своим воинам зажечь дома на береговом участке Людина конца. Этим маневром Добрыня отвлёк восставших от отряда Путяты. Язычники, опасаясь, что пожар может охватить все левобережье и пострадают их семьи, дома и имущество, оставили поле битвы и бросились тушить огонь. Поняв, что сражение проиграно, «передние мужи» язычников обратились к Добрыне с мирным предложением. Мир был заключен.

Первым действием посадника в захваченном им городе было уничтожение статуй языческих богов. «...Идолы сокруши, древяныи сожгоша, а каменнии, изломав, в реку вергоша; и бысть нечестивым печаль велика,— говорит автор повести.— Мужи и жены, видевше тое, с воплем великим и слезами просяще за ня, яко за сучие их боги. Добрыня же, насмехася, им веча: «Что, безумнии, сожалеете о тех, которые себе оборонить не могут, кую пользу вы от них чаять можете?»⁷².

Компрометация древних богов в глазах язычников, как мы видим, была важнейшей составной частью политики обращения населения Руси в новую веру.

Только после ниспровержения идолов Добрыня потребовал от языческого населения Новгорода принятия христианства. Но его приказ натолкнулся на стойкое сопротивление жителей, которые не предприняли никаких шагов для того, чтобы выполнить указание посадника. Другой новгородский посадник, Воробей, сын Стоянов, по-видимому управлявший городом в отсутствие Добрыни, произнес перед жителями речь на рынке, склоняя их к принятию крещения. Автор повести сообщил, что Воробей «плаче всех увещая»⁷³. Из этих слов видно, что он был не единственным человеком, пытавшимся с помощью красноречия привести новгородцев в лоно христианской церкви.

Но только часть жителей поддавалась уговорам. «Идоша мнози,— заметил автор повести,— а не хотящих креститися воини влачаху и кресчаху, мужи выше моста, а жены ниже моста»⁷⁴.

Это второе крещение происходило два дня, 8 и 9 сентября 990 г. Причем, вероятно, добровольно люди крестились в первый день, а те, к кому воины применяли силу,— во второй.

Но и после проведения данного крещения в Новгороде еще осталось много язычников, которые «поведаху о себе крещеными быти»⁷⁵, а на самом деле крещения избежали. Этих некрещенных постепенно выявляли по отсутствию на шеях христианских крестов. Их массовое крещение состоялось 26 сентября 990 г.

Ни «Память и похвала Владимиру» Иакова Мниха, ни «Повесть временных лет» — древнейшая русская летопись вообще не содержат в себе сведений о крещении новгородцев. Нет в них никаких подробностей и относительно того, как происходило обращение в христианство жителей других городов страны. И это,

конечно, совсем не случайно. По всей видимости, обращение в христианство населения иных регионов страны происходило также совсем не гладко, сопровождалось вооруженными выступлениями язычников и применением к ним вооруженной силы. Потому-то монахи-летописцы и постарались скрыть довольно неприглядную картину крещения русского народа.

Но быть может, во времена Владимира Святославича, как это полагал Н. С. Гордиенко, и в самом деле приняла крещение лишь «малая часть» Руси? Н. С. Гордиенко признал только крещение киевлян и новгородцев, а также отметил построение в княжение Владимира Святославича христианских храмов в Чернигове, Белгороде, Переяславле, Турове, Полоцке и «ряде других древнерусских городов», сославшись в самой общей форме на якобы существующие на этот счет свидетельства древнерусских источников. Однако ни «Повесть временных лет», ни другие древнейшие русские летописи как раз и не содержат в себе никаких материалов о сооружении в этих городах христианских храмов в 990—1015 гг. Поэтому данная ссылка не может быть признана. И другой вывод этого автора: «Остальную территорию Киевской Руси реформаторская деятельность князя Владимира Святославича не затронула даже поверхностно — там по-прежнему оставалось в силе язычество» — остался не обоснованным источниками.

Насколько же в действительности была охвачена христианизацией Русь в правление князя Владимира?

Автор «Памяти и похвалы Владимиру» отметил: «Крести же ся сам князь Володимир и чада своя... Крести же и всю землю Рускую от конца и до конца... всю землю Рускую и грады вся украси святыми церквами...» Ниже он же приписал: «...беицисла душь по всей земли Руской приведены к богу святым крещением» (курс. наш.— Авт.)⁷⁶.

Иаков Мних писал для людей, живших в 70-е гг. XI в., когда с начала обращения в христианство жителей Руси прошло 80 с небольшим лет. Вряд ли он мог сказать читателям неправду. Ведь многие из них со слов отцов и дедов — свидетелей крещения знали, какого размаха достигло дело христианизации страны при Владимире Святославиче.

Создатель другого древнего произведения — «Сказания о Борисе и Глебе», работавший в конце XI в., также утверждал, что Владимир Святославич «святымъ крещениемъ всюю просвети сию землю Русьскую...» (курс. наш.— Авт.)⁷⁷.

А вот что записано в «Повести временных лет» под 6496(988) г. сразу же за сообщением о крещении киевлян: Владимир «нача ставити по граду церквы и попы, и люди на крещенье приводити по всем градом и селом» (курс. наш.— Авт.)⁷⁸. Под тем же годом далее сказано: «Володимир же просвещен сам, и сынове его, и земля его» (курс. наш.— Авт.)⁷⁹.

В самом начале своего труда летописец Нестор, рассказывая о «поганских» обычаях и нравах ряда восточнославянских народностей в период, предшествующий крещению, писал: «И ра-

дмичи, и вятичи, и север один обычай имяху... И аще кто умряше, творяху тризну над ним, и по сем творяху кладу велику, и възложатъ ѿ на кладу, мертвеца сожжаху, и посем собравше кости вложакъ в судину малу, и поставляху на столпе на цутехъ, еже творятъ вятичи и ныне. Си же творяху обычая кривичи и прочии поганин, не ведуще закона божия, но творяще сами себе закон» (курс. нап.— *Авт.*)⁸⁰.

Из слов Нестора-летописца можно заключить, что к моменту написания им «Повести временных лет» (рубеж XI и XII вв.) большинство восточнославянских народов, за исключением вятичей, отпали уже от своих языческих обычаев под влиянием принятого ими христианства. Вятичи же и в его время продолжают оставаться язычниками.

В летописных сводах XVI в.— Воскресенском и Никоновском под 6979(1471) г. рассказывается о споре между сторонниками и противниками московского князя в Новгороде Великом. Первые говорят вторым, между прочим: «...князь великий Владимир крестился и все земли наши крестил, Русьскую, и нашу Словенскую, и Мерскую, и Кривещскую, Весь, рекше Белоозерскую, и Муромскую, и Вятичи, и прочая...» (курс. нап.— *Авт.*)⁸¹.

Хотя это и довольно позднее свидетельство, однако оно почти полностью «стыкуется» и с известием Иакова Мниха, и с известием «Повести временных лет». Только у Нестора вятичи на грани XI и XII вв. оказываются язычниками, а летописцы XVI столетия категорически заявляют, что Владимир Святославич и их заставил креститься. Но думается, что здесь нет никакого противоречия. Мы знаем немало случаев, когда крещение народы затем отказывались от христианства. И с вятичами могло случиться то же самое. Где-то на грани X и XI вв. князь Владимир Святославич силой принудил народ вятичей принять крещение, а впоследствии вятичи, пользуясь своей удаленностью от Киева и слабым контролем со стороны киевских князей, отвергли христианское вероучение и вновь стали язычниками.

Свидетельство Воскресенской и Никоновской летописей находит подтверждение и в труде современника Владимира Святославича арабского автора Яхьи Антиохийского, который записал в начале XI в. в своей хронике, что византийский император Василий II Болгаробойца прислал к русскому властелину митрополитов и епископов, которые «окрестили царя (так он титуловал великого киевского князя.— *Авт.*) и всех, кого обнимали его земли» (курс. нап.— *Авт.*)⁸².

Таким образом, показания самых разнообразных, разновременных, не связанных друг с другом источников дают основания заключить, что князем Владимиром была крещена большая часть населения древнерусского государства. Это не означает, что все поголовно жители Руси были обращены в христианство. Некоторые из язычников обособились, как уже говорилось, в труднодоступных местах. Уцелела и часть языческого жречества. Не только в XI, но даже и в XIII столетии языческие волхвы появ-

лялись в древнерусских городах, пытались своими проповедями повернуть население к старой вере. И, судя по летописным материалам, их деятельность на этом поприще нередко бывала успешной⁸³.

Особенно интересно сообщение Яхьи Антиохийского о присылке византийским императором Владимиром митрополитов (во множественном числе!), которые якобы занимались обращением населения в христианство. Это известие также находит подтверждение в русском летописании XVI в. Так, в Никоновском своде сообщается о трех митрополитах, управлявших делами русской церкви при Владимире Святославиче и сменявших на этом посту друг друга: Михаиле (990—992), Леонтии (992—1007) и Иоанне (1007—1015)⁸⁴. Последний продолжал свою деятельность на Руси и в княжение Ярослава Мудрого. Но если все эти митрополиты принимали участие в крещении русского народа, то, следовательно, крещение заняло довольно длительный отрезок времени.

«Повесть временных лет» по неизвестным причинам вообще не содержит никаких сведений о первых русских митрополитах. Данное обстоятельство породило у некоторых исследователей мысль о том, что в первые десятилетия после принятия христианства Русь вообще не имела митрополита, а во главе церкви стоял архиепископ. Так, например, М. Д. Приселков, ссылаясь на «Сказание о чудесах Бориса и Глеба», также один из древнейших памятников древнерусской литературы, где упомянутый в Никоновском своде Иоанн называется то митрополитом, то архиепископом⁸⁵, высказал предположение, что автор этого произведения искусственно заменил в некоторых местах непонятное ему слово «архиепископ» на более понятное — «митрополит»⁸⁶. Митрополиты же на Руси, по М. Д. Приселкову, появились только в 1037 г.⁸⁷

Эта гипотеза выглядит надуманной. Русским средневековым книжникам-монахам термин «архиепископ», несомненно, был хорошо известен. Знали они и то, что этим титулом величают лицо, стоящее над епископами, и что этот титул равнозначен титулу «митрополит». Автор «Сказания» применял к одному и тому же лицу различные титулы только потому, что в его понимании они были абсолютно эквивалентны.

Несмотря на то что русские летописцы, начиная с Нестора, постоянно называли киевских владык митрополитами, последние часто сами себя так не величали. Об этом свидетельствуют найденные печати киевских владык. На них встречается следующая титулатура: «архипастырь России», «архипастырь всей России», «проедр России»⁸⁸. Наибольший интерес вызывает надпись на печати митрополита Кирилла, возглавлявшего русскую церковь в 1225—1233 гг.: «Кирилл, монах, божьей милостью архиепископ митрополити России»⁸⁹. Из нее видно, что даже в XIII в., когда уже существовали местные (новгородские) архиепископы, русские митрополиты продолжали титуловать себя архиепископами (правда, добавляя «митрополити России») и не видели в этом никакого унижения своему сану.

Каковы же были мероприятия, проводимые правительством в целях закрепления христианского вероучения в среде новообращенного населения?

По-видимому, главным из них было создание христианских храмов в городах и селах на местах бывших языческих капищ. Это строительство отмечено и Иаковом Минхом, и «Повестью временных лет», и более поздними летописями. Добрыня в Новгороде сразу же после свершения обряда крещения жителей отдал приказ немедленно восстановить разрушенную язычниками церковь Преображения⁹⁰. Князь и его окружение отлично понимали, что закрепление в умах бывших язычников новой веры невозможно без христианских храмов, где священнослужители смогли бы вести ежедневную активную пропаганду христианства. И церкви на Руси в княжение Владимира, согласно источникам, строятся в очень многих местах. Причем, вероятно, это строительство велось весьма высокими темпами. По свидетельству немецкого хрониста Титмара Мерзебургского, только в Киеве в 1018 г. насчитывалось более 400 христианских церквей⁹¹. Эта цифра находит косвенное подтверждение в Никоновской летописи, где говорится, что в Киеве во время пожара 1017 г. сгорело до 700 церквей⁹². То есть получается, что к 1018 г. далеко не все сгоревшие храмы были восстановлены киевлянами.

Такие данные о киевских церквях, приведенные независимыми друг от друга источниками, не должны нас удивлять. Уже в начале XI в. Киев являлся одним из крупнейших городских центров Европы, где проживало «необыкновенное множество» людей⁹³. В столице Руси имелось также большое количество княжеских и боярских дворцов, к которым обычно в средневековье примыкали домовые храмы. Кроме того, на каждой из киевских улиц, конечно, также размещалось по несколько церквей. Так что данные цифры не представляются невероятными.

Другим важным мероприятием Владимира Святославича было создание русских национальных кадров священнослужителей. Нестор писал: «Послав, нача поимати у нарочитые чадъ дети, и дати нача на учење книжное. Матере же чадъ сих плакахуся по нимъ, еще бо не бяху ся утвердили верою, но акы по мертвецю плакахся»⁹⁴.

Более пространное известие о том же имеется в «Истории Росийской» В. Н. Татищева: «Митрополит же Михаил советовал Владимиру устроить училища на утверждение веры и собрать дети в научение. И тако Владимир повелел брать детей знатных, средних и убогих, раздавая по церквам священником со причетники в научение книжное. Матери же чадъ своих плакали о том велики, акы по мертвымъ, зане не утвердилися в веру и не ведали пользы учения, что тем ум их просвещается и на всякое дело благоудобны творить, и искали безумныи дарами откупатися»⁹⁵.

Сравнивая эти два отрывка, мы видим, что они восходят к одному источнику. Только в «Повести временных лет» рассказ короче. В летописи отсутствует указание на совет митрополита

Михаила. Из летописного текста получается, что князь Владимир до создания церковных школ дошел собственным разумом. Здесь мы сталкиваемся со стремлением создателя летописи возвысить русского князя за счет митрополита, присланного византийцами. Тенденция здесь ясна: показать, что Владимир Святославич сам до всего додумался и не нуждался в указаниях со стороны византийского духовенства.

В «Повести временных лет» отсутствует материал о привлечении князем для книжного обучения «средних и убогих». А ведь такое привлечение, несомненно, должно было иметь место. Владимир Святославич не мог не понимать, что священники — выходцы из народа скорее сумеют найти общий язык с ремесленниками, сельскими жителями, чем выходцы из знати. Однако создатели летописи решили об этом факте не упоминать. Здесь чувствуется феодальная идеология начала XII в. Высокопоставленный редактор «Повести временных лет», видимо, считал, что каждый на Руси должен заниматься своим делом: дружинник — воевать, защищать пределы страны, священник — обучать паству слову божию (его сыновья будут пополнять ряды священнослужителей), а ремесленники и селяне — производить материальные ценности и кормить своих господ, и незачем последних настраивать с помощью исторических примеров на уход из своего сословия. Если производители будут становиться священниками, то кто же будет работать?

Выброшено из «Повести временных лет» и свидетельство о даче взяток родителям, с тем чтобы их детей не заставляли учиться на священниках. И этот шаг создателей летописи также понятен. Давать взятки могли только имущие люди, «нарочитые» мужи. Но эту категорию населения не следовало компрометировать в глазах читателей. Потому-то и известие о взятках не попало на страницы летописи.

Таким образом, и в данном случае татищевский текст оказывается более соответствующим действительности, чем летописный.

Создание национальных кадров священнослужителей, рекрутированных из различных слоев населения Руси, должно было опустить продвинутое решение проблемы всеобщей христианизации жителей древнерусского государства.

Чтобы устранить или хотя бы ослабить недовольство жителей Руси, вызванное насильственным крещением, Владимир Святославич старался всячески задобрить население. Он устраивает пышные празднества в городах, которые сопровождаются пиршествами и раздачей богатств из великокняжеской казны. Так, после освящения и открытия в Киеве только что отстроенной Десятинной церкви Владимир Святославич «створи праздник велик в ть день болярюм и старцем градским, и убогим раздадя именье много»⁹⁶.

В том же 996 г. князь Владимир строит церковь Преображения в городе Василеве. «...Постави церковь, и створи праздник велик,

варя 300 провар меду. И съзваше боляры своя, и посадники, старейшины по всем градом, и люди многи, и раздая убогим 300 гривен (огромная по тем временам сумма! — *Авт.*). Праздновав князь дний 8, и взвращаеться Къмеву на Успенье святыя богородици, и ту пакы сотворише праздник велик, съзвая бещисленное множество народа... И тако по вся лета творяше... повеле всякому нищему и убогому приходиши на двор княжь и взимати всяку потребу, питье и еденье, и от скотынищ кунами. Устрои же и се, рек яко. „Немоцнии и болыни не могут долести двора моего“, повеле пристроити кола, и въскладше хлебы, мяса, рыбы, овощь различный, мед в бчелках, а в другихх квас, возити по городу, въпрашающим: „Кде болнии и нищ, не могли ходити?“ Тем раздаваху на потребу. Се же пакы творяше людем своим: по вся неделя устави на дворе в гридьнице пир творити и приходи боляром, и гридем, и съдцьским, и десятицьским, и нарочитым мужем, при князи и без князи. Бываше множество от мяс, от скота и от зверыны, баше по изобилью от всего»⁹⁷.

Такая политика задобривания населения ни могла не иметь положительных результаты. Она в какой-то степени примиряла народ с верховным правителем Руси и с его новой религиозной политикой.

Однако Владимир Святославич занимался не только «приручением» жителей Руси.

К этому же времени относится летописное сообщение о значительном усилении разбоев в государстве⁹⁸. Словом «разбой» в древности обозначали не только вооруженное нападение «слихих людей» на мирных жителей с целью отнять у них деньги и имущество. «Разбоем» называли и любое выступление народных масс против сильных мира сего. Увеличение числа «разбоев» в период крещения населения Руси кажется закономерным явлением. Не желавшие креститься люди бежали в леса и пустыни, неудобные для поселения места. Им, конечно, приходилось испытывать всевозможные лишения и трудности. В своих несчастьях они могли винить только князя и христианское духовство, которое, по их мнению, своими проповедями толкнуло Владимира Святославича на измену язычеству. Убийство и ограбление христианских священнослужителей, а также людей, изменивших древним народным верованиям и принявших крещение, в их глазах выглядели как богоугодные действия.

По свидетельству источников, Владимир Святославич вначале отказывался казнить «разбойников»⁹⁹, по-видимому надеясь мягким обращением склонить их к христианству и к прекращению враждебных действий. Но против этого возстало русское духовенство. Епископы потребовали от князя применения к «разбойникам» самых жестоких мер. Заинтересованность духовенства в суровой расправе над «разбойниками» как раз и указывает на то, что оно страдало от разбойничьих нападений. Тогда князь Владимир изменил свою политику по отношению к этим людям: «отверг виры, нача казнити разбойники...»¹⁰⁰

Таким образом, киевский князь применял разнообразные меры для преодоления «оппозиции» и утверждения курса своей новой религиозной политики.



¹ См., например: *Сереженко А.* Слово в день памяти св. Андрея Первозванного // Журнал Московской патриархии (далее: ЖМП). 1962. № 12. С. 33—35; *Шабалин И. Н.* Святой апостол Андрей Первозванный — проповедник Истины Христовой на Руси // Там же. С. 60—66.

² См., например: Московский патриархат 1917—1977. М., 1978. С. 2—42; ЖМП. 1982. № 5. С. 51.

³ См.: *Гордиенко Н. С.* «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. Полемические заметки. Л., 1984. С. 56—65, 67—68, 74.

⁴ Там же. С. 68—69.

⁵ Там же. С. 90.

⁶ Там же. С. 84.

⁷ Там же. С. 85—86.

⁸ Там же. С. 83.

⁹ См.: Повесть временных лет (далее: ПВЛ). Ч. I. М.; Л., 1950. С. 12.

¹⁰ *Марк К., Эпифань Ф.* Соч. Т. 22. С. 467.

¹¹ См.: *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—XII вв. М., 1982. С. 18.

¹² См.: *Новосельцев А. П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI—IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 384—385.

¹³ См.: извлечение из него в кн.: *Российск Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев-Посад, 1915. С. 279—280.

¹⁴ См.: извлечение из «Продолжателя Феофана» (*Российск Ф. М.* Указ. соч. С. 280—281).

¹⁵ По этому вопросу см.: *Сахаров А. Н.* Дипломатия древней Руси. IX — первая половина X в. М., 1980. С. 48—65.

¹⁶ См., например: Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 77—78.

¹⁷ См., например: *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X—XV веках. М., 1959. С. 27.

¹⁸ ПВЛ. Ч. I. С. 34—39.

¹⁹ См. там же. С. 39.

²⁰ Там же.

²¹ См.: ПВЛ. Ч. I. С. 46; *Татищев В. Н.* История Российская: В 7-ми т. Т. I. М.; Л., 1962. С. 114; Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). Т. IX. М., 1965. С. 35; Память и похвала Владимиру Яковле Мняху // *Кузьмин А. Г.* Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 228, и др.

²² См.: *Козьявца Пражский.* Чешская хроника. М., 1962. С. 65—66.

²³ См.: *Соловьева Г. Ф.* Погребальные обряды // Древности железного века в междуречье Десны и Днепра. Свод археологических источников. М., 1962. С. 52; *Брайчевский Ю. В.* Югдла и как возник Киев. Киев, 1964. С. 126—127; *Русилова И. П.* Курганы полян X—XII вв. М., 1966. С. 26; *Седов В. В.* Указ. соч. С. 412.

²⁴ См.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 111—112.

²⁵ Подробное обо всех этих аспектах, связанных с языческими преданиями о земной и загробной жизни, см.: *Рапов О. М.* О некоторых причинах крещения Руси // Вестн. МГУ. Сер. История. 1976. № 4. С. 59—64.

- ²⁶ См.: ПВЛ. Ч. I. С. 31, 39—43, 58, 59.
- ²⁷ Цит. по: *Новосельцев А. П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI—IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. С. 398.
- ²⁸ Об этом говорится в Иоакимовской летописи, извлечения из которой попали в труд В. Н. Татищева (см.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 111). Христианские авторы позднего времени не было никакого смысла придумывать известия о преследованиях христиан Святославом.
- ²⁹ См.: Всемирная история. Т. 3. М., 1955. С. 269—270.
- ³⁰ См.: ПВЛ. Ч. I. С. 33; *Паушто В. Т.* Внешняя политика древней Руси. М., 1969. С. 50, 108.
- ³¹ См.: ПВЛ. Ч. I. С. 34—39.
- ³² См. там же. С. 45—46.
- ³³ См.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 141.
- ³⁴ Там же. С. 112.
- ³⁵ См.: ПСРЛ. Т. IX. М., 1965. С. 39.
- ³⁶ См.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 112; Память и похвала Владимиру Накова Мниха // *Кузьмин А. Г.* Указ. соч. С. 231; ПВЛ. Ч. I. С. 54—55.
- ³⁷ См.: *Радзевская Е. А.* Древняя Русь и Скандинавия IX—XIV вв. М., 1978. С. 30, 38; *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 113.
- ³⁸ См.: ПВЛ. Ч. I. С. 56.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ См. там же. С. 49—50, 54—55.
- ⁴¹ См. там же. С. 58.
- ⁴² См. там же.
- ⁴³ *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. II. М.; Л., 1963. С. 57.
- ⁴⁴ ПВЛ. Ч. I. С. 58.
- ⁴⁵ См. там же. С. 59.
- ⁴⁶ В «Повести временных лет» под 6493(985) г. просто сообщается о походе Владимира на болгар (ПВЛ. Ч. I. С. 59). В одних списках сочинения Иакова Мниха говорится, что Владимир ходил походом на «серебряных болгар», в других — речь идет о «сербных болгарях», т. е. о сербах и болгарях. Второе прочтение более правильно, как это убедительно показал В. В. Мавродин (см.: *Мавродин В. В.* Образование Древнерусского государства. Л., 1945. С. 302).
- ⁴⁷ См.: *Паушто В. Т.* Указ. соч. С. 73.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Память и похвала Владимиру Накова Мниха // *Кузьмин А. Г.* Указ. соч. С. 230.
- ⁵⁰ Именно так произошло после неудачного похода князя Игоря на Византию в 941 г., когда его флот был сожжен «греческим огнем» и он потерял много людей (см.: ПВЛ. Ч. I. С. 33). В следующем его походе на Ромейскую державу ни древляне, ни радимичи, ранее находившиеся в зависимости от киевского князя, участия не приняли.
- ⁵¹ *Васильевский В. Г.* Труды. Т. II. Вып. I. СПб., 1909. С. 59—63.
- ⁵² Данная датировка расходится с общепринятой, однако она может быть аргументирована соответствующими фактами и источниками. Вся система доказательств данного исторического и хронологического построения см.: *Рапов О. М.* О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами // Вопросы истории. 1984. № 6. С. 34—47.
- ⁵³ ПВЛ. Ч. I. С. 80.
- ⁵⁴ См. там же.
- ⁵⁵ См.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 62.
- ⁵⁶ В Корсуни из его дружины «мнози крестися», но, должно быть, не все, иначе бы не была летописцем применена такая формулировка (см.: ПВЛ. Ч. I. С. 77).
- ⁵⁷ См.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 234. Прим. 189.
- ⁵⁸ ПВЛ. Ч. I. С. 80—81.
- ⁵⁹ См. там же. С. 81.
- ⁶⁰ См. текст этого памятника: *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1908. С. 116.

- ⁶¹ См., например: *Шахматов А. А.* Указ. соч. С. 58; *Бертье-Делагард А. Л.* Как Владимир осаждал Корсунь // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. XIV. СПб., 1910. С. 243—248.
- ⁶² *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 63.
- ⁶³ ПВЛ. Ч. I. С. 40.
- ⁶⁴ См.: *Толочко П. П.* Древний Киев. Киев, 1976. С. 39—42.
- ⁶⁵ См.: ПВЛ. Ч. I. С. 45.
- ⁶⁶ См.: *Алфорова Г. В., Харламов В. А.* Киев во второй половине XVII века. Киев, 1982. П. План Киева 1695 г.
- ⁶⁷ ПВЛ. Ч. I. С. 81.
- ⁶⁸ См.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 112—113.
- ⁶⁹ *Шахматов А. А.* Общерусские летописные своды XIV—XV вв. // Журнал Министерства народного просвещения. 1900. № 1. С. 183, 185; *Янин В. Л.* День десятого века // Знание—сила. 1983. № 3. С. 17.
- ⁷⁰ См.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 112; *Янин В.* День десятого века // Знание — сила. 1983. № 3. С. 17.
- ⁷¹ См.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 112.
- ⁷² Там же. С. 113.
- ⁷³ Там же.
- ⁷⁴ Там же.
- ⁷⁵ Там же.
- ⁷⁶ Память и похвала Владимиру Накова Мниха // *Кузьмин А. Г.* Указ. соч. С. 226—227.
- ⁷⁷ Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971. С. 43.
- ⁷⁸ ПВЛ. Ч. I. С. 81.
- ⁷⁹ Там же. С. 83.
- ⁸⁰ Там же. С. 15.
- ⁸¹ ПСРЛ. Т. XIII. СПб., 1856. С. 160; Т. XII. М., 1965. С. 126.
- ⁸² Император Василий Болгаробойца // Записки Императорской Академии наук. Т. 44. СПб., 1883. С. 23—24.
- ⁸³ См.: ПВЛ. Ч. I. С. 99—100, 104, 116—117, 120, 141; Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 270.
- ⁸⁴ См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 57, 63, 65, 69; *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 62—70.
- ⁸⁵ См.: Успенский сборник XII—XIII вв. С. 60; см. также: *Срезневский И.* Сказание о св. Борнсе и Глебе. СПб., 1860. С. 25—29.
- ⁸⁶ См.: *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913. С. 40—42.
- ⁸⁷ См. там же. С. 38.
- ⁸⁸ См. об этом: *Янин В. Л.* Актовые печати древней Руси X—XV вв. Ч. I. М., 1970. С. 48—52.
- ⁸⁹ Там же. С. 49.
- ⁹⁰ См.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 113.
- ⁹¹ *Рапов О. М., Ткаченко Н. Г.* Русские известия Титмара Мерзебургского // Вестн. МГУ. Сер. История. 1980. № 3. С. 66.
- ⁹² ПСРЛ. Т. IX. С. 75.
- ⁹³ *Рапов О. М., Ткаченко Н. Г.* Русские известия Титмара Мерзебургского // Вестник МГУ. Сер. История. 1980. № 3. С. 66.
- ⁹⁴ ПВЛ. Ч. I. С. 81.
- ⁹⁵ *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 63.
- ⁹⁶ ПВЛ. Ч. I. С. 85.
- ⁹⁷ Там же. С. 85—86.
- ⁹⁸ См. там же. С. 86.
- ⁹⁹ См. там же; ПСРЛ. Т. IX. С. 67; *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 67.
- ¹⁰⁰ ПВЛ. Ч. I. С. 87.

VI. ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ В ДРЕВНЕЙ РУСИ (конец X — первая половина XIII в.)



реди вопросов истории древней Руси проблемы места и роли церкви и взаимоотношений государства и церкви всегда привлекали к себе большое внимание. И это понятно. Церковь на Руси играла заметную экономическую, политическую и культурную роль, которая, однако, и это важно отметить, была далеко не одинаковой в течение двух с половиной столетий — с конца X до середины XIII в., но значительно изменялась вместе с самим древнерусским обществом и государством. И в наше время интерес к этой теме растет вместе с повышением внимания к изучению и общественного строя Руси, и ее культуры, ее связей с окружающим миром. Помогает этому и некоторое расширение источниковой базы исследования за счет как древнерусских письменных, сфрагматических, в некоторой степени и археологических памятников, так и иностранных свидетельств, запово исследуемых и вводимых в науку.

Особенно значительному пересмотру подверглись традиционные представления историков о начале древнерусской церковной организации и ее истории в конце X—XI вв., также, как гипотезы М. Д. Приселкова о первоначальном подчинении древнерусской церкви Охридской архиепископии, Е. Е. Голубинского — о существовании первой митрополии в Переяславле и ее перенесении затем в Киев, М. И. Горчакова — об исконном землевладении русской церкви¹. Немало новых наблюдений и выводов о положении церкви и ее взаимоотношениях с государством и в XII—XIII вв.²

Хотелось бы здесь привлечь внимание к таким вопросам, как эволюция экономического положения церкви, развитие церковной структуры и взаимоотношений государства и церкви в сфере юрисдикции и в политической деятельности.

Характер господствующей формы экспроприации прибавочного продукта у непосредственного производителя накладывал определенный отпечаток на формы обеспечения церковной организации.

В истории экономического положения церкви можно выделить два основных этапа, совпадающих с соответствующими периодами социально-экономического развития страны. Эти этапы различаются основными источниками материального обеспечения церкви.

Со времени возникновения этой организации на Руси в конце X в. и до конца XI в., т. е. в течение первого столетия ее истории, характерной формой обеспечения была государственная, княже-

ская централизованная десятина — отчисления в пользу церкви от дани и других поступлений на княжеский двор (в частности, судебных, от вир и продаж). До последней четверти XI в. нет свидетельств о том, что епископским кафедрам, отдельным церквям, первым монастырям принадлежала земельная собственность, которая делала бы их феодалами-иммунистами, экономически самостоятельными по отношению к княжеской власти. Свидетельства XI—XII вв. согласно указывают на получение церковью десятины от княжеских дани и от княжеского суда. Это относилось не только к Десятинной церкви и епископским кафедральным храмам, но и к отдельным городским и монастырским церквям, например церкви Бориса и Глеба в Вышгороде, церкви Богородицы Печерского монастыря³.

Наряду с этой основной формой обеспечения те звенья церковной организации, которые обладали юрисдикцией, — епископские кафедры и их местные чиновники — тнуны — получали определенные доходы в качестве вершителей «церковного суда». Эта юрисдикция распространилась в XI в. на семейные и брачные дела, прежде находившиеся в ведении большой семьи и общины; с расширением самой церковной организации увеличилось число внутрицерковных конфликтов. Все это получило юридическое оформление в виде первоначального устава князя Ярослава и митрополита Иларiona о церковных судах середины XI в. Право суда давало церкви дополнительные источники существования, все возрастающие в течение как этого периода, так и следующего.

Второй период начинается с рубежа XI и XII вв. и включает XII и XIII вв. Он отмечен появившейся и резко возрастающей церковной земельной собственностью, которая превратила организацию христианского культа в привилегированного феодала. Передача земель церковным учреждениям сопровождалась запретом передачи, в том числе перепродажи, их в другие руки⁴, который в благоприятных условиях сохранял юридическую силу в течение жизни многих поколений, что расширяло церковную собственность на землю почти бесконечно.

Первые упоминания о землях, переданных той же церкви Богородицы Печерского монастыря, относящиеся к 80-м гг. XI в., еще фиксируют форму раннефеодального кормления — выделение дани с определенных волостей на различных территориях государства⁵, но новгородские монастыри и смоленская кафедра в первой половине XII в. обеспечиваются уже реальными селами и угодьями⁶. Церковное землевладение расширялось постоянно вместе с увеличением числа кафедр, монастырей и церквей. Церковь Богородицы во Владимире князь обеспечил в 1158 г., дав ей «много имения, и свободы кушлене, и с данями, и села лешие, и десятины в стадах своих, и торг десятый...»⁷. В первой четверти XIII в. владения новой, владимиро-суздальской кафедры были столь велики, что епископ Симон счел нужным с гордостью упомянуть это в своем послании Поликарпу: «Сколько имеют (кафедры) городов и сел и десятину собирают по всей земле той!»⁸

Эти упоминания говорят о том, что и во второй период десятины сохранила свое значение, но она претерпела определенные изменения. Они выразились в различных направлениях: в замене колебавшихся по годам поступлений из судебных пошлин твердыми суммами⁹, в сборе десятины самими епископскими чиновниками, а в отдельных случаях и вообще судебная десятина не давалась (новая Смоленская епископия, 1136 г.)¹⁰.

Феодалное развитие страны, формирование хозяйственного аппарата церковной организации, связанного с земельной собственностью, привели к превращению десятины из доли централизованной государственной ренты в особую подать, которую церковные организации стали собирать сами через своих чиновников-десятинников. Кажется, первое упоминание этой новой формы феодальной ренты содержат приведенные слова епископа Симона (1214—1226), но она возникла, вероятно, во второй половине XII в., уже после сложения архетипа устава Владимира¹¹.

Что касается первоначальной политической и организационной структуры древнерусской церкви, то источники убедительно свидетельствуют о том, что она возникла значительно раньше 1037 г. — отмеченного летописью¹² времени закладки существующего киевского Софийского собора, считающегося по традиции датой возникновения митрополии. Изучение византийского Перечня митрополий около 1087 г., хорошо информированного источника, хотя и не официального документа, показывает, что митрополия «Росиас» была основана после 969—970 и до 997 г.¹³ Возможно, что это произошло в 996 г. или летом 995 г., как предполагает Г. Ловмянский¹⁴. Анализ других сообщений — «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона, хроники Титмара Мерзебургского, кажущихся противоречивыми дат освящения киевского Софийского собора в различных русских летописях — позволяет считать, что до 1037 г. в Киеве существовал другой кафедральный храм Софии, возможно первоначально деревянный¹⁵. Известна печать с греческой легендой «Богородица, помоги Иоанну, митрополиту России»¹⁶, которая может принадлежать главе древнерусской церкви, упоминаемому в начале киевского княжения Ярослава Мудрого¹⁷. Таким образом, на основании этих свидетельств можно заключить, что митрополичья кафедра была учреждена вскоре после официального введения христианства и создания Десятинной церкви.

Существование митрополии предполагало право на самостоятельную церковно-административную деятельность во внутренних делах своей епархии, право на учреждение епископских кафедр и рукоположения для них епископов и в то же время непосредственное подчинение ее Константинопольской патриархии и императору.

Время возникновения первых епископий в XI в. подверглось не так давно новому плодотворному изучению¹⁸. Уже ко времени княжения Владимира и к первым десятилетиям княжения Ярослава можно отнести создание епископий в Белгороде, Новгороде,

Полоцке, Чернигове, Переяславле и в некоторых других городах. Это время христианизации и включения в орбиту церковной власти основной территории государства, населенной древнерусской народностью. Все епископии были созданы в важнейших административных центрах феодализирующегося государства.

В середине и второй половине XI в. этот процесс был дополнен другим, не менее важным для развития и укрепления государственности. В это время основываются епископии на территориях,



Белоцерское восстание волжов (XI в.).
Сопровождалось расправами над христианами (РЛ, л. 102 об.)

которые осваиваются киевскими князьями: в кочевом «поле», юг от Киева, в колонизуемых районах северо-востока. К 30—40-м гг. XI в., вскоре после основания Ярославом новой линии укреплений на реке Роси и некоторых успехов в обуздании и подчинении печенегов, относится создание кафедры в Юрьеве — городе, названном именем его основателя Ярослава-Георгия. Эти епископии должны были, очевидно, способствовать христианизации и подчинению ближайших к Киеву кочевников. 70—80-ми гг. можно датировать учреждение кафедры в Ростове. В Ростовской земле в XI в. христианство было распространено слабо: и древнерусское и меряское население мало подчинилось государственной власти и церкви, о чем говорят как господствовавшие здесь обряды погребения, так и восстание в Ростовской земле, о котором рас-

сказывается в летописи под 1071 г. Таким образом, кафедра, возникшая при соответствующих политических условиях, должна была способствовать более тесным связям этого района с Киевом.

В течение XII — первой половины XIII в. структура церковной организации продолжала развиваться: появились епископы в Смоленске, Галиче, в самом конце XII в. — в Рязани, в начале XIII в. с политическим усилением Владимир-Суздальского княжества оно получило особую епархию, выделенную из Ростовской (1214). Епископии были открыты также в Юго-Западной Руси, в Перемышле и Угровске. Были перенесены на новое место или закрыты некоторые другие кафедры.

Начало феодальной раздробленности на Руси и установление после смерти Ярослава триумvirата князей: Изяслава в Киеве, Святослава в Чернигове и Всеволода в Переяславле — привели, как доказывает А. Попп, к возникновению наряду с Киевской двух новых митрополий — Черниговской и Переяславской. Известны Неофит, митрополит черниговский в 1072 г., и два переяславских митрополита — Леонтий, автор послания об опресноках, и Ефрем, освящавший кафедральную церковь Михаила Архангела. Кроме того, упоминание черниговской митрополичьей кафедры содержится в Перечне таких кафедр 80-х гг. XI в.¹⁸ Одна из этих епархий с митрополитом во главе включала огромное Черниговское княжество, охватывавшее пространство от Чернигова на западе до Рязани и Мурома на востоке, т. е. землю вятичей; другая служила интересам переяславского князя, бывшего господном также в Суздальском и Белозерском краях, ей подчинялся и Смоленск.

Создание двух новых митрополий на Руси (они могли быть титулярными, т. е. утвержденными на определенный срок по соглашению между светскими и церковными властями Киева и Константинополя) было значительным политическим успехом сыновей Ярослава, навстречу требованиям которых пошел Константинополь. Изменение в соотношении сил основных политических деятелей Руси после смерти Святослава в 1076 г. сделало раздробление церковной власти излишним и не отвечавшим интересам княжеской власти. Традиционные связи Всеволода с Византией помогли ему, когда он стал киевским князем, объединить церковное управление на Руси в руках подвластного ему митрополита.

Попытка создания на Руси наряду с Киевской митрополий другой, противопоставленной ей, была предпринята князем Андреем Боголюбским в 60-х гг. XII в. Однако эта попытка не удалась. Политика владимирского князя, стремившегося к объединению Руси и действовавшего в тесной связи с местным церковником, кандидатом в митрополиты, и не могла получить одобрения и признания со стороны императора и патриарха²⁰.

Среди русских епископских кафедр XII — начала XIII в. только новгородская получила титул архиепископии. Возникновение этого института можно, вероятно, связывать с деятельностью владыки Ивана Поляяна (1110—1130), который называется

архиепископом в летописных сообщениях о его деятельности²¹. В годы пребывания его на кафедре созрели условия, которые вскоре привели к оформлению республиканского строя Новгорода, и очень правдоподобна гипотеза В. Л. Янина о том, что с этим владыкой связана попытка получения новгородской кафедрой автокефалии, нашедшая выражение в изображении и надписи на его печати²². Судя по вынужденному уходу архиепископа с кафедры, замене его присланным из Киева Нифонтом и запрету его поминовения, эта попытка оказалась неудачной²³. Однако развитие Новгорода по республиканскому пути, которое было необратимо, не только сохранило за местными владыками новый титул, но и привело к изменению процедуры их поставления. Начиная с наследника Нифонта Аркадия (1156), новгородские иерархи избирались на месте, а не назначались из Киева, но митрополит сохранял право их хиротонии. Не ясно, почему право на титул архиепископа новгородские владыки получали не всегда с поставления, но иногда после какого-то времени епископского служения²⁴. В любом случае титул архиепископа на Руси в это время значительно отличался от принятого в константинопольской церкви титула автокефального архиепископа, где он давался кафедре, непосредственно подчиненной патриарху, а не местному митрополиту²⁵. Таким образом, оформление власти владыки как архиепископа в Новгороде, уже развивавшемся в XII в. по республиканскому пути, вполне соответствовало тому особому среди других кафедр и значительно положению (если не опережало его), которое заняла епископия в республиканском управлении Новгорода в XIV—XV вв.

Теперь поговорим о том, в какой степени на характер взаимоотношений светской и церковной власти на Руси мог оказывать влияние образец, существовавший в Византии, где глава государства, император, обладал несомненным верховенством над церковью, соединяя в себе светскую власть на территории империи с авторитетом духовного главы не только всех ромеев, но и народов, входивших в диоцезию константинопольского патриарха.

Изучение истории становления древнерусской церковной организации показало, что в этот начальный период своего существования, в конце X—XI в. церковь очень мало могла воплощать в себе иноземные образцы, но максимально приспосабливалась к тем определяющим условиям, которые наблюдались на месте и могли облегчить существование и постепенное вращение в обществе этой привнесенной со стороны организации. На такой местный, «национальный», характер первоначальной древнерусской церкви указывает ряд наблюдений. Такова система обеспечения нового культа по принципу старого, языческого. Таково включение в раннее церковное право на Руси норм и принципов древнерусского варварского и раннефеодального (раннеклассового) светского права. Такова среди многих других подобных явлений территориально-административная структура церковной организации с одним митрополитом и небольшим (до 10 в XI в., до 15 в первой

половине XIII в.) числом епископий, повторяющая систему подчинения древнерусских княжеств Киеву, которая так резко отличается от системы на территории Византии (более 300 епископий в IX в.²⁶, 80 митрополий и 42 архиепископии по Перечню XI в.). Эту систему Е. Е. Голубинский считал «отличительной характеристической чертой» русской церкви, вносившей в ее управление значительно иной дух²⁷.

Это позволяет видеть в соотношении светской и церковной властей на Руси в XI в. не волевое или невольное подражание зависимому положению церковной организации относительно императорской власти в Византии, а местное явление, определяемое условиями, связанными с возникновением и экономическим положением церкви в первый период ее существования. Материальная зависимость кафедр и ктиторских монастырей и церквей от княжеской власти в конце X—XI в. наряду с активной ролью, которую сыграла эта власть в замене государственного языческого культа христианским, представляется тем фактором, который изначально определил характер взаимоотношений двух властей на Руси и в политической, и в других областях. Это тем более важно, что есть несомненное сходство в отношениях государства и церкви в древней Руси со странами Западной Европы до реформ Григория VII (середина XI в.)²⁸.

Выражением сотрудничества великокняжеской и церковной организации является формирование в первой половине XI в. широкой церковной юрисдикции, охватывающей дела о браках и разводах, взаимоотношениях в семье, конфликты, связанные с охраной чести, некоторые наследственные дела, внутрицерковные конфликты. Они осуществлялись епископскими чиновниками, через руки которых проходила вся масса бытовых дел семейной жизни, а также дела, обусловленные заменой традиционных общинных брачных норм и обычаев новыми христианскими нормами классового общества.

Развитие общества на Руси еще до принятия христианства привело к возникновению классового строя и государства, к возникновению и развитию древнерусского права. Необходимость защищать усиливающихся феодалов — князей, их дружинников, подавлять выступления против нового строя вызвала появление соответствующих отраслей права и норм, вошедших затем в Русскую Правду или оставшихся в форме обычая (ограничение и замена кровной мести за убийство государственным наказанием, ответственность за нарушение прав собственности и пр.). Это была первая ступень в формировании публичного права феодализирующегося государства, ограниченная нуждами и возможностями сравнительно еще слабой экономически и политически княжеской власти. Другие, не менее частые, но менее опасные для нового строя конфликты, не межклассовые, а внутриклассовые, оставались традиционно подведомственными догосударственным организациям — общинам, большим родовым семьям. Церкви на Руси довольно скоро, еще до середины XI в., удалось нацпнуть те

сферы права, которые не были присвоены государством. Заимствуя нормы древнерусского права и придавая им христианскую форму, церковь наложила руку на новую большую группу общественных институтов, не встретив со стороны государства сопротивления, но и не посягая на княжескую юрисдикцию. Тем самым она помогла светской власти в укреплении нового строя и соответствующих ему форм общественных связей — христианских семьи, брака и регулированию взаимоотношений между родственниками.

К концу XII в. церковь расширила свои права и на такой городской институт, как служба мер и весов. По договору Смоленска с Ригой 1229 г., проекту договора Новгорода с Любеком и Готским берегом 1269 г., по уставам Владимира и Всеволода епископские кафедры стали осуществлять надзор, а следовательно, и юрисдикцию относительно этого важного магистрата. Мы не обладаем сведениями, возникает ли эта служба на Руси только в это время и сразу как церковная, или она переходит от каких-то светских, городских или княжеских органов к местным епископам, к клироосу соборов.

Характерной чертой взаимоотношений государства и церкви в древней Руси стало, таким образом, существование наряду со светскими сферами юрисдикции (княжеской и городской) такой обширной сферы, как церковная, в основном епископская. Круг дел и нормы каждого из этих широких ведомств были зафиксированы в соответствующих кодексах: с одной стороны — в основном в Русской Правде и отдельных записях права (но продолжали существовать и в форме правового обычая), с другой — в уставах князей Владимира и Ярослава (последний — с участием митрополита Иларiona) и также отдельных записях. Вместе с тем церковь пользовалась в качестве вспомогательного источника права византийскими юридическими кодексами и каноническими сборниками: к XII — первой половине XIII в. относятся первые древнерусские обработки византийского номоканона (Ефремовская и Уваровская кормчие, Устюжский сборник), этим же временем датируется и включение в устав Ярослава норм Прохирона²⁹.

Естественно, что ослабление непосредственной экономической зависимости церковной организации от государства в процессе формирования ее земельной собственности превращало кафедры в самостоятельные хозяйственные организации, потенциально автономные также в своей деятельности. Это могло приводить к тому, что интересы церковных организаций не совпадали с интересами княжеской власти в неконфессиональных сферах. Такие сведения появляются во второй половине XII в., когда наблюдаются случаи политической активности кафедр и епископов, приводившие к конфликтам. Они известны и в Северо-Восточной Руси, где епископы Леон и Феодор оставили по себе необычную славу своей стяжательской деятельностью и самоуправством в Суздале и Владимире и в других центрах. Об этом говорит и различное отношение со стороны глав русских епархий к назначению князем Изяславом киевского митрополита в нарушение установившейся традиции. Само

сравнение политических ситуаций в связи с поставлением митрополита Илариона в 1051 г. и второго русского митрополита Климента в 1146 г. показывает значительное различие в положении иерархов русской церкви, образовавшееся за сто лет, хотя более чем вероятно, что среди епископов — участников избрания на соборе Илариона греков было больше, чем это было в 1146 г. Это новое положение епископов как политических лиц могло способствовать активному определению их позиции по отношению к рукоположению митрополита в Киеве без патриаршего благословения и к великокняжескому кандидату³⁰.

Однако в процессе развития Руси в XI—XIII вв. в большей части ее центров главы кафедр не получили каких-либо прав участия в решении светских вопросов, и в этом заметных изменений обнаружить не удается.

В ранний период становления церковной организации и Владимир, и его сын Ярослав неоднократно сотрудничали с епископами и митрополитами в процессе выработки норм уголовного права христианского государства, формирования местного церковного права³¹. В дальнейшем, однако, с укреплением и усилением церковной организации, следов таких организационных контактов очень мало.

Что касается междукняжеских совещаний для решения государственных вопросов — съездов, то епископы в них обычно не принимали участия. Не является исключением и княжеский съезд, на котором было утверждена Правда Ярославичей. Нет основания связывать его с перенесением мощей Бориса и Глеба в Вышгороде в 1072 г., в котором участвовали митрополит Георгий, епископы южных кафедр и игумены. Среди составителей Правды деятели церкви не названы, и сама она не обнаруживает следов воздействия церковного права — русского, отразившегося в уставе Ярослава и митрополита Илариона, или византийского³². Вместе с тем есть отдельные сообщения об участии иерархии в княжеских советах³³ в тех случаях, когда они занимались обсуждением таких вопросов, как передача престола тому или иному князю, главным образом в обход установившейся традиции. Участие высших представителей церкви должно было сделать решения этих советов более авторитетными, как бы утвержденными небесной властью. Однако это далеко не всегда оказывало действие. В Чернигове в 1164 г. епископ ложным крестоцелованием ввел в заблуждение князю и городские верхи и помог передать город Святославу Всеволодовичу³⁴, однако, например, в Галиче в 1187 г. участие высшего духовенства в созданном Ярославом Осмомыслом соборе не смогло помешать передать галицкий престол после смерти князя не Олегу, а Владимиру³⁵. Важным и определившим на какое-то время соотношение княжеских престолов у Всеволодовичей после смерти отца был вместе с тем совет епископа суздальского Иоанна в 1212 г. лишить старшего сына, Константина, владимирского престола за его ослушание³⁶.

Для освещения вопроса об организационных формах подчинения

епископов княжеской власти важно обратить внимание на такой факт, как суд на чисто светском, княжеском «сонме» в Суздале в 1229 г. над бывшим местным епископом Кириллом I, известным своим богатством, — вероятно, за его алчность и лихоимство, окончившийся лишением его имени³⁷.

Нужно согласиться с исследователями, которые считают, что не только в раннее время, но и в XII—XIII вв. русская церковь в лице своих иерархов обладала определенным авторитетом и оказывала некоторое влияние на политическую жизнь в стране³⁸. Однако изучение истории церковно-государственных отношений показывает, что, во-первых, церковь и ее деятели на Руси в политических вопросах не отстаивали или защищали какую-то свою, особую линию, но поддерживали одну из сторон в споре. Во-вторых, это влияние там, где его можно заметить, осуществлялось главным образом не в государственно-административных формах, например участия епископов в государственных правотворчестве и законодательстве, в конкретных решениях политических вопросов на советах и пр., а в результате личного воздействия или вмешательства иерарха в соответствующее дело. Таким образом, в этом отношении представители церкви выступали не столько как органы власти, сколько как идеологический и политический фактор, влияющий на успех той или иной стороны в политической или, шире, социально-политической борьбе княжеских и городских группировок. Исследование роли главы церкви в политической борьбе в Новгороде в первой трети XIII в., принадлежащее А. С. Хорошеву, показывает, что и здесь епископы были ставленниками князей и боярских группировок и сидели на кафедре столько, сколько удавалось поддерживавшим их князьям удержаться в городе³⁹.

Однако участие церковных организаций в отравлении функций государственного или городского, но, несомненно, публично-правового характера не ограничивалось деятельностью епископов. Есть более или менее твердые данные, позволяющие расширить число таких институтов.

Так, особым церковным институтом, имевшим публично-правовой статус и соперничавшим с кафедрой, стала к концу XII — началу XIII в. «Новгородская архимандрития». Как показал В. Л. Янин, это был новый институт городского управления (магистрат), представлявший официально интересы многочисленного черного духовенства и монашества в лице «архимандрита новгородского», который получил резиденцию в бывшем княжеском Юрьевом монастыре и тем самым стал его игуменом. Глава этого магистрата выбирался на городском вече из числа игуменов новгородских монастырей, вероятно сохраняя право на игуменский посох в прежнем монастыре на время новой государственной деятельности. Это объяснялось тем, что новая должность была срочной, ограниченной временем⁴⁰.

Появление в начале XIII в. самостоятельной организации новгородского черного духовенства, установленное В. Л. Яниным,

ставит вопросы о ее месте в системе новгородской церкви. Независимость ее от архиепископа и дома св. Софии и противостояние этим традиционным церковно-государственным органам несомненны, но каков объем этой независимости? Среди других задач она должна была прежде всего способствовать влиянию монастырской аристократии — одной из крупнейших групп феодальных земельных собственников в Новгородской земле — на государственную жизнь республики. Кроме того, это должно было, вероятно, ограничить участие князей, епископов и боярства в избрании игуменов монастырей в наиболее острые моменты жизни организации черного духовенства. На такое постоянное вмешательство «сильных мира» источники указывают неоднократно⁴¹.

Таким образом, и в этой области проявление политической активности церковной (монастырской) организации связано с усилением ее экономической базы и социальной роли в стране, прежде всего в Новгороде.

Церковь занимала в древнерусском государстве не однозначное место. В социально-экономической сфере такие ее организации, как епископские кафедры, монастыри, соборные храмы, являлись феодалами — собственниками населенных крестьянами земель, отличаясь от светских феодалов — князей и бояр неотчуждаемостью этой собственности и принадлежностью ее не лицу или роду, а соответствующей организации. Однако за пределами своих вотчин церковь, как феодал, была значительно меньшей политической силой в стране, чем ее светские соперники, главным образом помогая государственной власти в осуществлении ее господства, но не преследуя своих собственных политических интересов.

Вместе с тем сама система общегосударственной церковной организации с центром в Киеве, рядом с великокняжеским двором, с епископами во многих столицах княжеств и их чиновниками в других городах на периферии объективно служила важной дублирующей политической структурой, помогавшей центростремительным силам противостоять силам центробежным и заставлявшей те или иные политические группы в центре и на местах в ходе борьбы за власть использовать авторитет иерархов в своих интересах.

В качестве института, ведавшего отправлением культа, церковь обладала разветвленной системой учреждений, занимавшихся литургической и другими формами деятельности, миссионерством, исполнением христианских таинств, вероисповедной и религиозно-пропагандистской деятельностью. Эта ее деятельность с помощью княжеской власти оказывала существенное воздействие на развитие на Руси феодального общественного сознания, древнерусской письменности, литературы, культуры вообще в христианской религиозной форме, и в то же время она несла значительный ущерб языческим формам древнерусской культуры, музыкальному и песенному фольклору и пр. Однако следует подчеркнуть, что церковь не смогла распространить влияние христианского культа на всю территорию страны, на население, административно и территори-

ально отдаленное от политических и церковных центров, ограничиваясь включением в свою сферу города и связанной с городом и вотчиной округи.

В публично-правовой сфере вне непосредственно культа церковные кафедры обладали большими возможностями благодаря завоеванной в борьбе с дофеодальными образованиями (большими семьями и соседскими общинами) широкой юрисдикции. Здесь церковь также выступала как составная часть государственной организации, осуществляя ее власть на местах через епископских чиновников и сделав большие сферы общественной жизни сферами церковного права.

Наконец, во внешнеполитической области Киевская митрополия, являясь важным звеном в цепи, связывающей Русь с Византией, своеобразно осуществляла функции представителя византийского патриарха и императора.



⁴¹ См.: *Присекав М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913; *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. I. Период первый. Первая половина тома. М., 1901. С. 328—330; *Горчаков М. И.* О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и св. Синода (988—1738 гг.). СПб., 1871.

⁴² Приведем из них только некоторые зарубежные работы: *Vodoff W.* Un «parti théocratique» dans la Russie du XII^e siècle // *Cahiers de civilisation médiévale.* XVII^e année. 1974. N 3. P. 193—216; *Arrignon J.-P.* Usage et valeur du titre de Grand-Prince (Velikij knjaz) dans la Russie du nord-est aux XIII^e et XIV^e siècles. Bordeaux, 1979; *Wörn D.* Studien zur Herrschafts-ideologie des Großfürsten Vsevolod III «Bol'soe гнездо» von Vladimir (1176—1212) // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 27. 1979. H. 1; *Czesak G.* Sytuacja kościoła prawosławnego no Rusi w świetle jartyków chafskich z XIII i XIV wieku // *Czasopismo prawno-historyczne.* 1979. T. XXXI. Z. 2. Очертвенные труды по этой проблематике даны при конкретном ее рассмотрении в последующем тексте.

⁴³ См.: Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). Т. I. Стб. 492—493.

⁴⁴ «А в тоє земли... не вступатис ни князю, ни епискупу, ни боярину, ни кому» (Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949. С. 141).

⁴⁵ См.: ПСРЛ. Т. II. Стб. 492—493.

⁴⁶ См.: *Шапов Я. Н.* Церковь в системе государственной власти древней Руси // *Древнерусское государство и его международное значение.* М., 1965. С. 329—333.

⁴⁷ ПСРЛ. Т. I. Стб. 348.

⁴⁸ Киево-Печерский патерик. Кнѣв, 1930. С. 103.

⁴⁹ См.: *Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976.* С. 148.

⁵⁰ См. там же. С. 141.

⁵¹ Е. Е. Голубинский считал, что «кладные росписи» в составе уставных грамот Ростислава и Святослава 1130-х гг. свидетельствуют о сборе десяти в это время уже самими епископами (см.: *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. Т. I. Пол. 1. С. 516).

- ¹² См.: ПСРЛ. Т. I. Стб. 151; Т. II. Стб. 139.
- ¹³ *Derronzes J.* Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981. P. 134, 142, 343, 349, 381, 389; *Poppe A.* Państwo i kościół na Rusi w XI wieku. Warszawa, 1968. S. 25—68.
- ¹⁴ См. рецензию на указанный книгу А. Помпе: *Kwartalnik historyczny.* 1970. N 3—4. S. 792—793.
- ¹⁵ См.: *Karzer M. K.* Древний Киев. Т. II. М.: Л., 1961. С. 102; *Ponne A. V.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // *Византийский временник.* Т. XXVIII. М., 1968. С. 86—96.
- ¹⁶ *Laurent V.* Le Corpus des sceaux de l'Empire Byzantin. Vol. V. P., 1963. N 781. P. 690; *Янин В. Л.* Актовые печати древней Руси X—XV веков. Т. I. М., 1970. С. 50—51.
- ¹⁷ См.: Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971. С. 60.
- ¹⁸ *Poppe A.* Państwo i kościół na Rusi w XI wieku. S. 152—205.
- ¹⁹ См.: *Ponne A. V.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // *Византийский временник.* Т. XXVIII. С. 97—108; *Poppe A.* Le traité des azymes Leontos metropolitou tes en Rosia Presthlabas: quand, où et par qui a-t-il été écrit? Т. 25. Byzantion, 1965.
- ²⁰ См.: *Ворониц Н. Н.* Андрей Боголюбский и Лука Хризаверг: Из истории русско-византийских отношений XII в. // *Византийский временник.* Т. XXI. М., 1962. С. 36—42.
- ²¹ См.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов (далее: НПЛ). М.; Л., 1950. С. 19, 22.
- ²² См.: *Янин В. Л.* Печать Новгородского епископа Ивана Попьяна (1110—1130 гг.) // *Вспомогательные исторические дисциплины.* Т. IX. Л., 1978. С. 54—55.
- ²³ «В се же лето отвържесе архиепископ Иоани Новагорода, и поста- виша архиепископа Нифонта... и приде Новугороду месяца генваря в 1 день...» Иван Попьян, седев 20 лет, отвържесе архиепископья; сего не поминаню» (НПЛ. С. 22, 473).
- ²⁴ См.: *Янин В. Л.* Актовые печати древней Руси X—XV веков. Т. I. С. 56—57. Иначе см.: *Хорошев А. С.* Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980. С. 36—40.
- ²⁵ *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959. S. 67—68.
- ²⁶ См.: *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 368—369 (сн. 1).
- ²⁷ Там же. С. 341.
- ²⁸ *Poppe A.* Op. cit. S. 206.
- ²⁹ См.: *Шапов Я. П.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972. С. 248—254, 257.
- ³⁰ См. также мнение о том, что противники постановления Климента Смолитича представляли кафедры, которые находились в городах с наиболее развитым вечевым порядком, которые в середине XII в. демонстрируют успехи в антикняжеской борьбе и стремлении к независимости от Киева (*Литаврин В. Л., Янин В. Л.* Некоторые проблемы русско-византийских отношений IX—XV вв. // *История СССР.* 1970. № 4. С. 46).
- ³¹ См.: *Шапов Я. П.* Устав князя Ярослава и вопрос об отношении к византийскому наследю на Руси в середине XI в. // *Византийский временник.* Т. XXXI. С. 71—78.
- ³² *Шапов Я. П.* К истории Правды Ярославичей // *Проблемы социально-экономической истории феодальной России.* М., 1984. С. 256—261.
- ³³ См.: *Пашута В. Т.* Черты политического строя древней Руси // *Древнерусское государство и его международное значение.* С. 13—24.
- ³⁴ См.: ПСРЛ. Т. II. Стб. 522—523; *Рыбаков В. А.* Древности Чернигова // *Материалы и исследования по археологии СССР.* № 11. М.; Л., 1949. С. 94.
- ³⁵ См.: ПСРЛ. Т. II. Стб. 657.
- ³⁶ См.: ПСРЛ. Т. X. Стб. 63—64; Т. XXV. С. 108; *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен: В 15-ти т. Ки. I (тома 1—2). М., 1959. С. 604—605.
- ³⁷ См.: ПСРЛ. Т. I. Стб. 452; *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 553—554.

³⁸ См.: *Соловьев С. М.* Указ. соч. Ки. 2. М., 1960. С. 62—63; *Poppe A.* Le prince et l'Eglise en Russie de Kiev depuis la fin du X^e siècle et jusqu'au de XII siècle // *Acta Poloniae Historica.* Vol. 20. Warszawa, 1969. P. 95—101.

³⁹ См.: *Хорошев А. С.* Участие новгородской церкви в политической жизни (1200—1230 гг.) // *Новое в археологии.* М., 1972. С. 241—246; *Он же.* Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. С. 41—48.

⁴⁰ См.: *Янин В. Л.* Из истории высших государственных должностей в Новгороде // *Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: Сборник статей к 70-летию академика М. Н. Тихомирова.* С. 118—127; см. также: *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения: Средневековый Новгород. М., 1977. С. 136—149; например, за 15 лет эту должность занимало 8 архимандритов (см.: *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения: Средневековый Новгород. С. 145).

⁴¹ См.: *Грамоты Великого Новгорода и Пскова.* С. 160; *Русская историческая библиотека.* Т. 6. СПб., 1908. Стб. 89.

VII. ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ И ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА



В последнем десятилетии X в. в древней Руси возникает литература. Стимулом для ее возникновения было принятие христианства. Иногда это утверждение понимают и истолковывают неверно и на этом основании видят в нем некое уничтожение древнерусской культуры. Это мнение ошибочно, потому что думающие так без всяких к тому оснований представляют себе «долитературный» период временем полной духовной неразвитости. Поэтому очень важно остановиться на месте литературы среди других сфер культуры, и прежде всего — на отношении литературы к фольклору и письменности.

До возникновения литературы словесное художественное творчество восточнославянских племен существовало в устной форме. Речевыми жанрами фольклора являлись эпические сказания, мифологические легенды; «славы», певшиеся победителям; «плачи», в которых оплакивали погибших в бою; сказки, обрядовая поэзия, пословицы, поговорки, заклинания. Благодаря летописи, уже в XI—XII вв. включившей в свой состав отдельные фрагменты эпических преданий, этот жанр фольклора мы лучше всего знаем в архаической форме. Летописные рассказы эпического происхождения давно уже привлекали к себе внимание исследователей и, по их единодушному мнению, свидетельствуют о высоком художественном совершенстве, которого достиг фольклор в долитературный период. Если в дальнейшем можно будет говорить о противопоставлении жанровой системе фольклора системе литературных жанров, о существовании фольклора и литературы как выражении двух различных мировоззрений и двух различных художественных методов, то до возникновения литературы фольклор в равной мере обслуживал все социальные слои древнерусского общества.

Письменность также получает распространение на Руси до принятия христианства. Мы обладаем свидетельствами о ее существовании с начала X в., но, возможно, она была известна и ранее. Причем начало письменности отнюдь не было связано только с возникновением на Русь христианства, так как основное применение она получила в это время в дипломатических документах (договорах, грамотах), юридических текстах (например, завещаниях), а возможно, и в частной переписке. Этому отнюдь не препятствует высокое развитие культуры посольских речей, о которой писал Д. С. Лихачев¹; если князья обменивались устными посланиями через профессионалов-послов, буквально запоминавших

сказанное, то в быту могли пользоваться записками (например, на бересте). Ритуал устных посланий, возможно, сохранялся по традиции, восходившей еще к тем временам, когда письменность не была известна.

Мы не располагаем сведениями о каких-либо иных системах письма, существовавших на Руси, кроме кириллического письма, заимствованного у болгар. В 50—60-е гг. нашего века имели место гипотезы о местных восточнославянских системах письма, предшествовавших созданию славянской письменности Константином и Мефодием, но они не получили никакого подтверждения фактами. Неясно, что представляли собой упоминаемые черноризцем Храбром «черты и резы», которыми пользовались славяне до изобретения славянского алфавита. Можно лишь предполагать, что славяне первоначально пользовались для записей буквами греческого алфавита. Иногда ссылаются на загадочное место в Житии Константина Философа, из которого следует, что Константин-Кирилл, посетивший в середине IX в. Херсонес, видел там Евангелие и Псалтирь, написанные «русскими письмами»². Некоторые исследователи принимают это сообщение за свидетельство существования у восточных славян самобытной системы письма еще до создания алфавита Константином³. При этом стоит обратить внимание на следующее: Константин, согласно Житию, видел не просто тексты, написанные «русскими письмами», а переводы двух библейских книг. В таком случае неизбежно допущение, что сложнейшие тексты этих книг были впервые переведены на славянский язык не Кириллом и Мефодием, умудренными в богословских тонкостях книжниками, свободно владевшими несколькими европейскими и восточными языками, враждавшими в кругу интеллектуальной элиты Константинополья, а неведомым лицом, лишенным во всяком случае той культурной среды, которая могла способствовать осуществлению таких переводов, а впоследствии воспринять их и оценить. Такое допущение вряд ли правомерно.

Итак, фольклор, достигший высокой ступени развития, и письменность существовали до принятия христианства и до возникновения литературы. Но литература началась не с записи памятников фольклора. Напротив: хотя фольклор, исторический эпос в особенности, постоянно оказывал влияние на некоторые литературные жанры, в целом литература и фольклор оказываются в древней Руси вплоть до XVII в. противостоящими друг другу художественными системами. Памятники устной словесности не записывали. Не записывали, вероятно, не потому, что был дорог материал для письма (пергамент) и что было еще мало грамотных людей — переписчиков и читателей. Не записывали прежде всего потому, что не испытывали в этом необходимости. Фольклорные тексты помнили наизусть. Некоторые сказки, бытовые и, вероятно, мифологические легенды, поговорки, тексты песен и т. д. знали, вероятно, все. Более редкие и сложные исторические предания или мифы знали профессионалы-сказители, и именно это знание придавало им особую ценность в глазах общества. Записывать все

эти тексты казалось просто ненужным, как ненужными казались записи фольклорных текстов и много веков спустя, когда уже появился дешевый материал — бумага и составление сборников для домашнего чтения стало обычным явлением.

Интересно привести в этой связи размышления тонкого знатока древнерусской книжности А. Д. Седельникова: «Эстетику мирянина, поскольку она не удовлетворялась церковью, питало устное, песенно-сказочное творчество. В этой области имелись свои специалисты, иногда соединявшие способности к эпическим композициям с культом смехотворной новеллы, близкой к «глумам», проклинаемым церковной проповедью. Но и для эпоса, и для новеллы отсутствовала живая потребность в передаче на письмо (курс. наш. — *Авт.*). Какая-нибудь случайная, единичная запись памятника древнейшей устной поэзии, являясь чем-то совершенно исключительным, была заранее обречена на искоренение церковническими привычками огромного большинства читателей»⁴.

Фольклор стал записываться лишь в XVII в., когда соотношение его с литературой существенно изменилось, «когда между литературой и фольклором намечается в сфере их распространения социальная дифференциация, когда фольклор уходит из городов, становится в городе редкостью и когда он уходит из высших слоев общества»⁵.

Как же возникла литература?

Когда христианство было провозглашено на Руси государственной религией, когда стали строиться церкви, а в них совершаться богослужение, когда возникла необходимость в кратчайшие сроки познакомить обращенную в христианство паству со Священным писанием и его толкованиями, с житиями святых и проповедями, с христианской интерпретацией мироздания и историей христианской церкви, именно тогда и потребовалось перенести на Русь («трансплантировать») уже существовавшую в других странах культовую, христианскую литературу⁶. Это и явилось первым этапом создания древнерусской литературы. Литература — письменная форма воспроизведения памятников словесности — возникает как единственная возможность ознакомления древнерусского общества с чужими и чуждыми текстами. Чужими, так как на первых порах все без исключения произведения христианской литературы были иноземными — переведенными с греческого (на болгарской или русской почве) или созданными инославянскими — болгарскими или чешскими писателями. Чуждыми, потому что излагали совершенно новые, неведомые славянам-язычникам идеи, содержали неизвестные ранее факты, неизвестные сюжеты, были наполнены непривычной символикой и т. д. Разумеется, чуждыми и чужими эти тексты были лишь в первые десятилетия после принятия христианства, но нам важно пока лишь подчеркнуть, что древнерусская литература возникла не как постепенное расширение функций деловой письменности, а именно как качественно новое явление.

Когда же под пером древнерусских книжников возникают пер-

вые оригинальные произведения (летопись, жития, поучения, повесть и т. д.), они сразу же оформляются как произведения литературные, т. е. записываются и распространяются исключительно в письменном виде. Записываются и существовавшие ранее в устной форме юридические памятники.

Итак, мы видим, что литература возникла как прямое следствие принятия христианства и по функции своей должна была бы быть глубоко культовой литературой, ибо иные «мирские» жанры худо-



Беседа ищущих монаха. Миниатюра к летописному рассказу о Киево-Печерском монастыре (РЛ, л. 91 об.)

жественной речи существовали и продолжали существовать в устной форме. И действительно, именно потребностям христианского культа отвечало большинство жанров литературы-посредницы, перенесенной на Русь одновременно с принятием христианства.

К литературе-посреднице Д. С. Лихачев предложил отнести «те наднациональные литературы, которые существовали на священо-ученых языках средневековья: латинском, церковнославянском, арабском, санскрите и пр. . . . Эти литературы создавались во многих странах, были общим достоянием этих стран, служили их литературному общению»⁷. Такая наднациональная литература-посредница существовала у восточных и южных славян; основу ее составляла древнеболгарская литература.

Остановимся на характеристике литературы-посредницы, ибо это поможет нам лучше понять общую культурную обстановку на Руси XI—XII вв. и тот фон, на котором возникла оригинальная русская литература. Переводная литература-посредница представляла литературу оригинальной, и это не должно нас удивлять. Мы уже говорили, что духовные потребности общества в значительной мере обеспечивались фольклором, и на первых порах литература — запись текстов в книгах-кодексах — представлялась особой формой культуры, теснейшим образом связанной с религией и нуждами церкви. При этом переводная литература не воспринималась как литература иноземных, «чужих» авторов: «отцы правды», крупнейшие богословы и проповедники как бы стояли над национальными различиями и политическими границами, являлись учителями и наставниками всех христиан; хроники сообщали не об истории отдельных стран, а об истории «Вселенной», истории божественного провидения, обращавшегося благом или наказанием в разные периоды для разных народов: не случайно в хрониках в центре внимания находится всегда одна страна — Израиль и Иудея, затем государство Александра Македонского, после этого — Рим, затем — Византия; совмещение русской и всемирной истории появляется в хрониках значительно позднее. Столь же «интернациональными» были и жития святых: Алексий — уроженец Рима, Мария, родившаяся в Египте, но подвизавшаяся в палестинской пустыне, Николай из малоазийского города Миры почитались на Руси так же, как и славянские и русские святые.

Поэтому и к самим переводным произведениям древнерусские книжники подходили как к «своим»: редактировали их, сокращали, дополняли, на основе нескольких памятников создавали новые компилятивные тексты, вставляли не только цитаты, но и обширные фрагменты в свои оригинальные произведения, а порой надписывали свои творения именами почитаемых византийских богословов.

Что же представляла собой литература-посредница в жанровом отношении? В нее входили богослужебные книги: книги Священного писания, специально приспособленные для чтения в церкви (Евангелие-апракос, Апостол-апракос, Псалтирь следования, паримейки), различные служебники, сборники церковных песнопений (стихирари, триоди, октоихи и др.), служебные минеи. Богословие было представлено толкованиями книг Священного писания — Евангелий, Апостола, Апокалипсиса, Книг пророков. Распространеннейшим жанром были жития святых. В сборниках, датируемых временем не позднее рубежа XIV и XV вв., мы найдем более пятидесяти переводных житий — Алексия Человека божия, Антония Великого, Евфимия Великого, Иоанна Кушника, Нифонта Константинопольского, Пахомия Великого, жития мучеников и мучениц — Анастасии, Варвары, Дмитрия Солунского, Ирины, Христофора и др. К агнографическому жанру относятся также патерики — сборники коротких сюжетных и одновременно правдоучительных рассказов о монахах или отшельниках, подвизавшихся

в какой-либо «пустыни». Большое место в «репертуаре» всех средневековых литератур занимала гомилетика — торжественные «слова» на церковные праздники и поучения. Правоучительные статьи группировались также в сборниках устойчивого состава, таких, как «Паренесис» (увещание) Ефрема Сирина, «Лествица» Иоанна Синайского, «Пандекты» Антиоха, «Пандекты» и «Тактикон» Никона Черногорца.

В составе литературы-посредницы на Русь пришли памятники церковного права (кормчие книги), церковные уставы, философские сочинения, в которых мир природы описывался и объяснялся с позиций христианских догматов и представлений («Шестоднев» и «Физиолог»). Особое место занимали исторические сочинения: хроники и палеи. Уже в XI—XII вв. на Русь стали известны переводы двух пространных византийских хроник — «Хроники Георгия Амартола», «Хроники Иоанна Малалы». Обе хроники начинали изложение с рассказа о сотворении мира и библейской истории, затем приводили сведения о некоторых восточных царях, об Александре Македонском и его преемниках в Египте и Сирии; после этого достаточно подробно излагалась история древнего Рима и Византии. В «Хронике Георгия Амартола» историческое повествование доводилось до середины X в., в «Хронике Иоанна Малалы» — до VI в. Эта последняя хроника содержала изложение античных мифов и подробно рассказывала о Троянской войне. «Хроника Амартола» была более «ученой»: в ней значительное место уделялось церковной истории, собственно исторические сведения перемежались с пространными богословскими рассуждениями.

Библейскую историю излагали и палеи. В них библейский рассказ сопровождался обширными отступлениями: различными толкованиями и антииудейскими полемическими рассуждениями.

Уже с XI в. на Русь проникают и апокрифические сочинения. Апокрифы именуются произведения, повествующие о событиях и персонажах библейской истории, но иначе, чем в книгах Священного писания, или произведения, в которых встречаются сюжеты и мотивы, расходящиеся с официальными догматами христианской церкви. Так, в апокрифах излагалось иное, отличное от евангельского жизнеописание Иисуса Христа (так называемые апокрифические Евангелия), сообщались дополнительные подробности о библейских персонажах: Адаме и Еве, Аврааме, Исааке, Иосифе, Моисее, Соломоне, пророках Иеремии, Варухе и Данииле; в апокрифических сказаниях описывались ад и мучения в нем грешников («Хождение богородицы по мукам») или судьба человеческой души после смерти (апокрифические элементы в Житии Василия Нового). Любопытно отметить, что наряду с текстами апокрифов на Русь пришли и «индексы» — перечни тех же самых апокрифических памятников с указанием на запретность или нежелательность их чтения верующими.

Но особенно примечательно, что на Русь уже в XI—XII вв. были переведены произведения совершенно светского характера.

Это, например, «Александрия» Псевдокаллисфена — эллинистический роман о жизни и деяниях Александра Македонского, «История Иудейской войны» Иосифа Флавия — обширное повествование об истории Иудеи с 70-х гг. II в. до н. э. до 70-х гг. I в. н. э. Принято считать, что уже в XII в. на Руси стала известна «Повесть об Акире Премудром» — рассказ о первом советнике ассирийского царя, оклеветанном своим приемным сыном, но чудесным образом спасшемся и возвратившем себе прежнее положение благодаря необычайной мудрости, а также «Девгениево деяние» — переработка византийской эпической поэмы о богатыре Дигенисе Аките.

Светские памятники — хроники и повести — занимали в литературе-посреднице весьма скромное место, большинство переводных сочинений по своему назначению принадлежало к культурной литературе. Но многие из них содержали при этом и общекультурную информацию, и прежде всего сведения исторического и географического характера. Так называемые исторические библейские книги (Бытие, Исход, Левит, Чисел, Второзаконие, Иисуса Навина, Судей, четыре книги царств) содержат сведения по истории Израиля, Иудеи и сопредельных государств. Сведения эти были скупы, тенденциозны, исторический процесс рассматривался всего лишь как история взаимоотношений бога с народами этих государств и их правителями, и тем не менее даже эти сведения способствовали расширению кругозора древнерусского читателя во времени и в пространстве. Библейское «родословие» позволяло уместить на хронологической шкале всю историю человеческого рода за пять тысяч лет (!), ибо Библия сообщала о генеалогии «праотцев», начиная от Адама. Условность этой хронологии очевидна (достаточно напомнить, что в допотопное время, т. е. более чем за две тысячи лет, согласно Библии, сменилось только десять поколений!) *, и тем не менее история человечества обрела хотя и фантастическую, но зато реально ощущаемую читателями временную «глубину». С другой стороны, из библейских книг можно было извлечь некоторые сведения о географии стран Средиземноморья.

Немало исторической и географической информации содержали и жития святых. Прежде всего потому, что среди переводных житий были жизнеописания церковно-политических деятелей — Иоанна Златоуста, Афанасия Александрийского, основателей монашества — Антония Великого, Феодосия Великого и др., герои житий жили в крупнейших городах Средиземноморья — Риме, Александрии, Ефесе, Константинополе или, напротив, в малоизвестных малоазийских или африканских городах и селениях; они переезжали из страны в страну, подвизались в пещерах каменных пустынь Синаия и Палестины или в основанных там же монастырях; они жили в окружении не только единоверцев и единомышленников, но и своих религиозных противников — императоров и их наместников, праздных аристократов, грубых воинов, содержателей притонов... Словом, пестрая жизнь средиземноморских

страп — разумеется, фрагментарно и в литературно-условных формах — все же предстала перед читателями.

Но разумеется, особенно богатую историко-географическую информацию содержали уже упоминавшиеся выше переводные хроники.

Чрезвычайно популярна была на Руси «Александрия» Псевдокаллисфена. Этот роман, созданный во II—III вв. н. э., видимо в Александрии, приписывали Каллисфену — историку, сопровождавшему Александра Македонского в походах, но затем казненному им. На Руси перевод «Александрии» обычно входил в состав хронографических сводов, и поэтому ее именуют «Хронографической Александрией». «Александрия» была типичным эллинистическим романом приключений. Личность Александра приобрела в ней легендарные черты. Герой объявляется не сыном македонского царя Филиппа, а сыном египетского царя-чародея Нектонава, являвшегося к жене Филиппа — Олимпиаде под видом бога Амона. Рождение Александра сопровождается чудесными знаменьями: гремит гром, трясется земля. Рассказывается предание о том, как юноша Александр укротил свирепого коня-человекояда Буцефала. После смерти Филиппа Александр становится македонским царем. Ему предсказано завоевать весь мир, и он всю жизнь проводит в нескончаемых военных походах. Александр завоевывает Рим и Афины (здесь роман отступает от исторической правды), ведет многолетнюю войну с персидским царем Дарием и индийским царем Пором. Географический диапазон, на котором разворачиваются события «Александрии», огромен: это и Македония, и Греция, и Италия, Малая Азия, Египет, Персия, Индия. Помимо реальных стран, посещавшихся или завоеванных Александром, в «Александрии» описываются и неведомые земли, где обитают диковинные люди и звери. Воины Александра встречаются там великанов ростом в двадцать четыре локтя, трехглазых зверей, блох размером с жабу, видит источник чудесной воды, в которой без огня можно было сварить рыбу; Александр достигает земли, освещаемой зарей «без солнца и без луны и без звезд», и даже острова блаженных, жители которого не знают человеческих слабостей и желаний: они не строят домов, облачены в одежды из «листвия», питаются плодами, пьют воду из ручья. И рядом с изображением аскетической жизни «блаженных рахманов» в «Александрии» мы встретим, например, описание дворца индийского царя Пора, дворца, где ворота изготовлены из слоновой кости, окна — из хрусталя, а стены палат — из чистого золота. Подобными контрастами дикости и цивилизации, бедности и роскоши «Александрия», несомненно, поражала воображение читателя. Не могло не произвести впечатление и описание смерти Александра, отравленного собственным виночерпием. В последние минуты его жизни темнеет небо, в небе появляется огромная звезда, нисходящая к морю и затем снова возносящаяся на небосвод. И тогда Александр умирает.

«Александрия» имела чисто литературное значение: роман изо-

билует острыми сюжетными коллизиями, не лишен занимательности. Но не менее важно и его познавательное значение. Хотя биография македонского царя расцвечена вымышленными эпизодами, а описание его походов в земли «на краю света» имеет откровенно сказочный характер (впрочем, средневековые читатели принимали, вероятно, эти рассказы на веру), «Александрия» знакомила с обширным географическим регионом, с важной исторической эпохой, с судьбой знаменитого полководца, чья слава не умрет в средние века не только в европейских, но и в азиатских странах.

Несколько меньшей популярностью пользовался на Руси рассказ о Троянской войне, составивший пятую книгу «Хроник Иоанна Малалы». Знаменитый эпический цикл излагался в «Хронике» не по поэмам Гомера, а по созданному, видимо, в III в. н. э. «Дневнику Троянской войны», приписывавшему мнимому участнику событий — Диктису Критскому. Из пересказа Малалы древнерусские книжники могли познакомиться с основными сюжетными линиями сказаний (зловецкое пророчество, данное родителям Париса при его рождении, спор трех богинь, разрешить который взялся Парис, похищение Елены, судьба Ифигении, разломка Ахиллеса с греками из-за сокрытия пленницы Брисеиды и т. д.), но для нас важно отметить, что рассказ о Троянской войне, так же как и «Александрия», способствовал расширению географического и исторического кругозора древнерусских книжников, а кроме того, знакомил их с наиболее известными античными мифами. Мы не случайно останавливаем внимание на том, что могли дать отдельные произведения литературы-посредницы для расширения кругозора древнерусских читателей: нам придется еще вернуться к этому вопросу при анализе русского летописания.

Говоря о значении переводной литературы для развития духовной культуры древней Руси, нельзя забывать и об ее эстетическом воздействии. Особенно значительно было литературное влияние произведений агнографии, гимнографии и гомилетики: ведь авторами житий, «слов», поучений, литургической поэзии были выдающиеся византийские писатели — Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Епифаний Кипрский, некоторые из них получили первоклассное образование еще в языческих риторских школах и Афинской академии, где сохранились многовековые традиции античной ораторской прозы и светской поэзии.

Можно было бы ожидать, что влияние литературы-посредницы не даст проявиться собственной инициативе древнерусских книжников, направит возникающую оригинальную литературу древней Руси в готовое русло, обречет ее на рабское подражание изомеченным образцам.

Но этого не произошло. Не произошло, видимо, потому, что древнерусская литература создавалась не на пустом месте: хотя за ее плечами не было опыта языческой литературы⁹, но богатый опыт устной словесной культуры, опыт, давший о себе

знать уже в первых произведениях оригинальной русской литературы. Кроме того, нужно учесть следующее обстоятельство: литература-посредница в основном была представлена культовыми текстами (агнография, гомилетика, гимнография), а оригинальная русская литература, внося свой вклад в развитие этих традиционных жанров, создавая свои жития, свои службы святым, свои торжественные гимны на праздники и т. д., одновременно стремилась разрешать задачи, которые ставила текущая жизнь — политика и идеология. Именно поэтому богословский трактат «Слово о законе и благодати» превращается под пером его автора — священника Илариона в политический трактат о месте Руси в христианском мире, именно поэтому одним из важнейших жанров древнерусской литературы становится летопись, по своей природе существенно отличающаяся от переводных византийских хроник, именно поэтому одни из первых житий — «Сказание» и «Чтение» о Борисе и Глебе выдвигают необычную для агнографии идею: князья-мученики гибнут не за веру, а страдают лишь потому, что являются благочестивыми вассалами злодея-созерена. Именно поэтому, наконец, уже в первые века развития древнерусской литературы появляются произведения, жанр которых не имеет аналогов в литературе-посреднице. Рассмотрим эти особенности древнерусской оригинальной литературы.

Задавая себе вопрос: с чего же началась оригинальная русская литература, какое произведение было написано первым и когда оно было создано, мы не можем не вспомнить, насколько ограничены наши сведения. Мы можем «выбирать» лишь из произведений, до нас дошедших, или в лучшем случае из тех, состав которых с известной степенью надежности поддается реконструкции.

Академик Д. С. Лихачев предположил, что первым произведением могла быть так называемая «Речь философа» — краткое изложение священной истории, включенное впоследствии в русскую летопись¹⁰. Первым могло быть и «Сказание о распространении христианства на Руси»: такое название Д. С. Лихачев дал условно выделяемому им в составе летописи комплексу рассказов о первых христианах на Руси¹¹. Это «Сказание», по предположению Д. С. Лихачева, могло быть создано в 40-х гг. XI в.: оно предшествовало древнейшему летописному своду и впоследствии вошло в его состав. В своем первоначальном виде сохранились лишь немногие из древнейших оригинальных произведений русских авторов: «Слово о законе и благодати» Илариона, Жития Бориса и Глеба и Феодосия Печерского, сочинения Владимира Мономаха, «Повесть временных лет», а также сочинения русских церковных писателей — Феодосия Печерского, Луки Жидята и других, об авторстве которых мы имеем скудные и противоречивые сведения.

«Слово о законе и благодати» было создано в 40-х гг. XI в., вероятно, одновременно с гипотетическим «Сказанием о первоначальном распространении христианства на Руси». Автор его — священник Иларион, впоследствии ставший единственным в XI в.

русским митрополитом: остальные митрополиты были греки и приехали на Русь константинопольским патриархом.

«Слово о законе и благодати» не просто торжественное «слово» на церковно-догматический сюжет: это подлинно церковно-политический трактат, прославляющий Русскую землю и русских князей и обстоятельно аргументирующий право на это прославление. В первой части «Слова» содержится рассуждение о соотношении Ветхого Завета — закона, установленного для одного лишь иудейского народа, и Нового Завета — благодати, к которой могут приобщиться все народы без исключения. Подчеркивая всееленский характер христианства, естественность того, что «вера... благодатная дошла и до нашего народа русского», Иларион подводит слушателей к мысли, что принявшая христианство Русь не уступает в своих достоинствах ни Византии, ни другим христианским государствам. Каждая страна имела своего просветителя, для иных стран это были апостолы, для Византии — «равноапостольный» император Константин, сделавший христианство государственной религией. Русский князь Владимир «равноумен», «равнохристолюбец» Константину, так как его деяние — также явление всееленского масштаба. При этом Иларион подчеркивает, что Владимир крестил Русь по собственному побуждению, по внушению свыше, а не по настоянию греческого духовенства. Иларион призывает почтить Владимира не только как «крестителя» Руси, но и как могущественного и авторитетного государственного деятеля. Так в «Слово» естественно входит новая и весьма неожиданная для этого жанра тема — прославление Русской земли. Русь была великой страной еще до принятия христианства: дед и отец Владимира — «старый Игорь и славный Святослав» на весь мир прославились мужеством и храбростью, и по сей день их вспоминают и чтут, продолжает Иларион, и правили они не «в худой и неведомой земле», а на Руси, о которой знают и слышат «на всех четырех концах земли». И сам Владимир «славный от славных, благородный от благородных», он был «единодержцем своей земли, покорившим окрестные страны одним миром, другим мечом. Заключительная часть «Слова» посвящена сыну Владимира — Ярославу Мудрому. Он укрепил христианство, создал и украсил Софийский собор, равно которому нет, по мнению Илариона, «во всем полуночии земном от востока и до запада», он укрепил оборонительные сооружения Киева. И снова деяния духовные идут рука об руку со светскими. Завершает «Слово» молитва, в которой Иларион просит бога уберечь Русь «от всякой рати и пленения, от голода и от всякой скорби и туги». «Пока стоит мир,— продолжает Иларион,— не приведи на нас напастей испытаний, не предай нас в руки иноземцев», «врагов отгни, мир укрепь, чужие страны укроти... пошли мудрость боярам, укрепь города...».

Утверждение величия Русской земли, ее равных прав в кругу других христианских государств, благоверия ее князей — все это было чрезвычайно актуальным. Возможно, Иларион имел в виду указать на необходимость канонизации Владимира, чему

противился константинопольский патриарх, но совершенно ясно, что «Слово» было своего рода политическим трактатом, обосновавшим независимость русской церкви и русской государственной политики от Византии. Оно подчеркивало равенство Руси и Византии, равенство, идея которого оказывала влияние даже на церковное и гражданское строительство: на Руси строились храмы, одноименные знаменитым константинопольским соборам,— Софийские соборы в Киеве и Новгороде, церкви св. Ирины и св. Георгия в Киеве (впрочем, они были одноименны князю Георгию Ярославу и его жене Ирине-Ингигерде), киевские «Золотые ворота» и т. д. Таким образом, все «Слово» Илариона, пишет Д. С. Лихачев, «от начала до конца представляет собой стройное и органическое развитие единой патриотической мысли... Соединение богословской мысли и политической идеи создает жанровое своеобразие «Слова» Илариона»¹². Эта последняя мысль нам очень важна: древнерусские книжники, даже обращаясь к традиционным жанрам, заставляли их служить прежде всего актуальным потребностям своего государства.

Как уже говорилось, одновременно со «Словом о законе и благодати» Илариона могло быть создано и «Сказание о первоначальном распространении христианства на Русь» — предшественник древнерусской летописи. История возникновения летописания — чрезвычайно сложная и спорная проблема. Есть тенденция возводить истоки летописи к концу X в. Но необходимо в этом случае отличать летопись как литературный жанр, построенный по особым, постепенно выработавшимся правилам, от записей исторического характера, которые могли вестись и ранее, возможно даже до принятия христианства, поскольку письменность была уже известна. Но эти записи до нас не дошли, а анализ древнейших летописей указывает скорее на иной путь развития жанра. Строго говоря, даже «Сказание о первоначальном распространении христианства», если оно имело тот вид, который придает ему в своей реконструкции Д. С. Лихачев, еще не было летописью: оно состояло из нескольких сюжетно замкнутых рассказов, объединенных лишь общей темой. Придал ему традиционный вид — превратил в погодичное изложение событий, согласно общепринятой гипотезе, лишь монах Киево-Печерского монастыря Никон в 60-е гг. XI в. Мы не будем касаться здесь сложных вопросов становления русского летописания, а обратимся к первой из дошедших до нас летописей — «Повести временных лет», созданной на основе предшествующих ей летописных сводов в начале XII в. монахом того же Киево-Печерского монастыря Нестором. Нас будет интересовать летопись как жанр, отразивший политические и историографические представления русского общества XI — XII вв., и отношение летописи к жанровой системе литературы-посредницы.

Русская летопись отличалась от византийских хроник уже принципами своего построения. Хроника представляла собой историю царств и царей: рассказав об одном правителе, хронист

переходил к описанию царствования его преемника, затем — царствования нового правителя и т. д. Хроники не знали абсолютной хронологии, т. е. отсчета лет от определенной даты, принятой за исходную (в христианской историографии такой была дата «сотворения мира»), в них преобладала хронология относительная: указывалось, сколько лет правил тот или иной царь.

Летопись (если не считать вводной части «Повести временных лет», в содержащей временных ориентиров) начиная с 852 г. представляет собой непрерывную цепь погодичных статей. После даты (все статьи начинаются указанием на год от «сотворения мира») шел перечень событий, происшедших на Руси в названный год. Уже этот принцип делал летопись не историей князей, а историей страны, тем более что в каждой летописи, где бы она ни была составлена, помимо событий «местного значения» — киевских, владимирских, тверских и т. д., как правило, сообщалось о событиях в других городах и княжествах.

Таково внешнее отличие летописи от хроники. Существенное отличие историографических концепций. Хроника была историей мира: в равной степени повествовалось в них и о Израильско-Иудейском царстве, и о Римской империи, и о Византии, при этом хронист как бы подчеркивает, что в каждый период в центре мировой истории оказываются какая-либо одна страна, один народ, пользующийся на данном историческом этапе особым вниманием божественного провидения. Не случайно, например, в хрониках не нашлось места для истории Греции: Израильское царство было захвачено Вавилонией, наследницей которой явилась Персия, она в свою очередь была покорена Александром Македонским, а ближневосточные государства — наследники его державы — Римом. Соответственно в хрониках за изложением библейской истории следуют краткие сведения о восточных царях, кончая Дарием III Кодоманом, побежденным Александром, затем рассказывается о Сирии и Египте, оказавшихся под властью полководцев Александра и их преемников. Затем «Хроника Амартола» переходит к истории Рима, начиная ее прямо с Юлия Цезаря (в «Хронике Маталы» история Рима начинается с Ромула и Рема и первых царей, но весь республиканский период пропущен). Римский император Константин Великий провозглашает христианство государственной религией, и с этого момента именно история Восточной Римской империи (Византии) привлекает к себе внимание хрониста; но мы не встретим в хронике, повествующей о событиях вплоть до середины X в., сведений о других европейских государствах.

Русская летопись, напротив, содержит не иллюстрацию к традиционной концепции христианской историографии о «смене царств», а историю своей страны. Эта идея отразилась уже в заголовке летописного свода «Повести временных лет»: «Это повести о минувших годах, откуда произошла Русская земля, кто в Киеве стал первым княжить и как возникла Русская земля». Мы не случайно говорили выше об историческом кругозоре древне-

русских книжников, выросшем на материале литературы-посредницы. Летописец знал всемирную историю, и это знание дало ему возможность блестяще развить собственную концепцию: ему важно было рассказать, откуда произошли славяне и «откуда пошла Русская земля».

Нестор начинает летопись с исторической экспозиции: перечисления народов, расселившихся по земле после потопа. Но это не случайное обращение к «Хронике Амартола»: ссылка на библейскую легенду принципиально важна. Заимствовав из «Хроники» перечень народов, происшедших от каждого из сыновей Ноя, летописец решает на важную интерпретацию: между упомянутыми у Амартола Илтирий и Лихтиний он вставляет слово «славяне», а далее отождествляет славян с племенем нориков, упомянутым в «Хронике». Таким образом, летописец «вводит» славян в восходящий к Библии перечень народов, тем самым утверждая их равенство с другими народами и государствами. Описание «удела» Иафета, сына Ноя, прародителя европейских народов, Нестор незаметно обращает в описание славянских земель, в «Хронике» не упомянутых: он называет реки Дунай и Днепр, на берегах которых жили славяне, а затем и «прочие реки», текущие уже по территории Руси: Десну, Припять, Двину, Волхов, Волгу. Оставив перечень неизвестных народов — потомков Иафета, Нестор сообщает, что в «части Иафетовой» обитают русичи, чужь и другие народы: меря, мурома, весь, мордва. Очертив географические границы Руси, летописец рассказывает об истории славян (начиная с нашествия аваров на славян в VI в.), а затем и о происхождении славянских племен, обитающих на территории Руси, — полин, древлян, кривичей, дреговичей, новгородских славян.

Итак, русская летопись в отличие от византийских хроник явилась не отвлеченным обзором всемирной истории, а подчеркнуто патристическим описанием истории своего государства, что имело большое политическое и идеологическое значение в обстановке борьбы за утверждение духовной и политической самостоятельности Руси перед лицом Византии. Для «Повести временных лет» в той ее части, где начинается изложение «текущей» истории Руси, характерна политическая (а не церковно-историческая!) концепционность. Летопись не стала перечислением событий, каталогом имен, собранием сведений об удивительных или знаменательных происшествиях. Весь летописный текст подчинен провозглашению нескольких основных политических доктрин, в конечном счете служащих одной цели — борьбе за единую и сильную Русь.

Разумеется, понятие «единство» в годы расцвета феодальной раздробленности было относительным. Оно основывалось на утверждении единства правящего княжеского рода. Именно этой цели служила искусственно сконструированная династическая легенда, согласно которой родоначальником всех русских князей был объявлен «призванный» из-за моря варяжский князь Рюрик.

Именно эта легенда, по замыслу летописцев, должна была постоянно напоминать князьям, что все они — братья по крови, и удерживать их от междоусобных распри. Эта легенда подкреплялась апелляцией к авторитету прежних князей, и особенно Владимира и Ярослава Мудрого. Ярослав, сурово наказавший братоубийцу Святополка, от руки которого пали три сына Владимира — Борис, Глеб и Святослав, объединил в своих руках все Русское государство. Он же и разделил его между пятью сыновьями-наследниками, завещав, однако, чтобы все братья подчинялись старшему в роде — киевскому князю. Эта система, по которой киевский престол переходил не по наследству — от отца к сыну, а в порядке старшинства в роде, действительно защищается и оправдывается летописцами, хотя на практике она приводила к беспрестанным межкняжеским конфликтам.

Единство всех русских князей, признание киевского князя своим сюзереном, по мнению летописцев, должно было способствовать успешной обороне русских княжеств от степняков. Тема борьбы со степью — это не только описание беспрестанных военных конфликтов, это — самая большая тема русского летописания. Она была актуальной в годы печенежских набегов, а новую остроту приобрела к середине XI в., когда над Русью нависает постоянная угроза половцевих нашествий. Не случайно приход половечских отрядов на Русь описывается с драматическими подробностями, жестоко осуждаются те князья, которые используют воинственных степняков как вспомогательную силу в своих междоусобных войнах, всячески прославляются объединенные походы русских князей на половцев и восторженно описываются одержанные в таких походах победы.

Сказанного достаточно, чтобы увидеть разительное отличие русского летописания от переводных хроник и подчеркнуть совершенно светский характер этого ведущего жанра древнерусской литературы.

Самостоятельность оригинальной русской литературы проявлялась не только в летописании. В начале XII в. великий князь киевский Владимир Мономах пишет свое «Поучение», обращенное к детям, но призванное стать политическим и нравственным кодексом для всех русских князей. Аналогий «Поучению» Мономаха в литературе-посредники мы не найдем. Но если бы они и были обнаружены, «Поучение» не утратило бы своего основного достоинства: князь не ограничивается общими этическими наставлениями, извлеченными из святоотеческой литературы, его советы конкретны, опираются на опыт русской политической деятельности, тема сочинений Мономаха — «необходимость морального упорядочения нового политического строя»¹².

Уже упоминалось, что жития Бориса и Глеба (особенно анонимное «Сказание и страсть и похвала святым мученикам Борису и Глебу»; написанное Нестором «Чтение о житии и о погублении Бориса и Глеба» более традиционно) также имеют самобытные черты. То, что мучениками являются благочестивые христиане,—

традиционный мотив жития-мученика, но необычно, что мучителями их является не языческий царь, не иноверец, не еретик, обрушивший гонение на защитника ортодоксального православия, а такой же, как и Борис и Глеб, православный князь. Конфликт состоит в том, что Борис и Глеб выступают как верные последователи активно защищаемого летописью принципа подчинения «старшему» князю, которого они должны чтить «в отце место», а «окаянный Святополк» именно этот принцип, положенный в основу межкняжеской политики Киевской Руси, делает основой своего злодеяния: князья, подчиняясь своему долгу вассала, безропотно едут к Святополку, невзирая на предостережения, а он жестоко расправляется с ними. Поэтому культ Бориса и Глеба приобретает особые черты: политическое значение нравственного подвига князей-мучеников заслоняет традиционный агнографический мотив покорности и непротавления. Не случайно не только в агнографической, но и в исторической литературе Борис и Глеб выступают как воины — защитники Русской земли, посылающие победу русским князьям — своим «сродникам».

Житие Феодосия Печерского было более традиционным по сюжету. Но и здесь автор его — Нестор смог проявить свою литературную самостоятельность: традиционные агнографические коллизии получили в Житии вполне конкретный характер, тесно связанные с русским бытом, в ряде случаев Нестор ориентируется на действительные эпизоды из жизни Феодосия, а не на «классические» ситуации переводных житий.

Оригинальная литература древней Руси даже в первый век своего существования выдвинула ряд первоклассных самобытных писателей и, что особенно важно, обратилась к темам и сюжетам, имевшим национальное значение, подсказанным конкретными обстоятельствами русской жизни. Уже в это время древнерусская литература начинает перерастать узкие рамки культурной литературы (каковой являлась в основном литература-посредница), в ней начинают звучать гражданские и патриотические мотивы. Литература, разумеется, не становится светской: процесс ее секуляризации на Руси, как и в других европейских странах, растянется на века, но предпосылки самостоятельного, внецерковного бытия литературы возникают уже теперь, на первом этапе ее развития.

Говоря о возникновении древнерусской литературы и ее состоянии в первые века существования, невольно задаешься вопросом: каких высот достигла она в результате культурного подъема XI—XII вв., какие перспективы перед ней открывались? Ответить на эти вопросы чрезвычайно сложно.

Мы по существу не знаем с достаточной полнотой «репертуар» древнерусской литературы в канун монголо-татарского нашествия, а именно это нашествие уничтожило в значительных размерах накопленный к этому времени книжный фонд. Б. В. Сапунов попытался определить приблизительный объем этого фонда и называл цифру от 130 до 140 тысяч томов¹³. В то же время, по подсчетам археографической комиссии в 1965 г., сохранилось лишь 190

рукописей (считая отрывки и фрагменты), написанных на Руси до середины XIII в.¹⁵ Не следует думать, однако, что подобным ничтожным количеством рукописных книг обладала Русь в середине XIII в., когда осталась позади самая страшная пора батыева нашествия. За многовековую историю страны войны потрясли ее неоднократно. По данным В. В. Мавродина, за XIII — первую половину XV в. русские выдержали более 160 войн только с внешними врагами¹⁶, не считая междоусобицеских конфликтов. Снова горели деревянные по преимуществу города, снова гибли книги. Немало книг утрачено и в новое время, причем иногда наиболее ценных, уже отобранных коллекционерами. Достаточно привести один пример. Когда мы вспоминаем о гибели в московском пожаре 1812 г. библиотеки А. И. Мусина-Пушкина, то скорбим прежде всего об утрате сборника, содержавшего «Слово о полку Игореве». Но по сведениям чешского слависта Й. Добровского, еще в 1793 г., т. е. почти за 20 лет до гибели, рукописное собрание графа насчитывало около 2 тысяч томов¹⁷. Естественно, что и в последующие годы собрание продолжало пополняться. Трудно даже предположить, сколько древних и редких рукописей находилось в нем в канун московского пожара. В том же пожаре погибли коллекции рукописей профессора Ф. Г. Баузе, собрание рукописей Общества истории и древностей российских и ряд других ценных коллекций.

Об утрате рукописей мы можем судить и по косвенным данным. Так, мы знаем о существовании в XI—XII вв. нескольких летописных сводов — княжеских и митрополичьих, создававшихся в различных центрах Киевской Руси. Но ни одна летопись того времени не сохранилась. Старший из дошедших до нас списков летописи (Синодальный список Новгородской первой летописи) датируется XIII—XIV вв., старший список «Повести временных лет» известен в составе Лаврентьевской летописи 1377 г.¹⁸, некоторые южнорусские летописные своды фрагментарно сохранились только в составе Ипатьевской летописи, старший список которой относится к первой четверти XV в. Все остальные летописные тексты XII—XIV вв. утрачены. Другой пример. О митрополите Клименте Смолячиче летописец говорит с особым уважением: он был таким «книжником и философом», какого еще не было в Русской земле. Но от этого «книжника и философа» XII в. до нас дошло лишь одно поучение, посланное священнику Фоме и пять ответов на канонические вопросы. Значит, все остальные сочинения Климента, а они — если судить по летописной характеристике — были, тоже утрачены. Подобные примеры нетрудно продолжить. Иными словами, если уподобить древнерусскую книжность в канун батыева нашествия мозаичному полу огромного зала, то все, что осталось от него, — это кучка осколков, ущемляющаяся в домашний совок. Примерно такое же соотношение существовавшего и сохранившегося применительно к книжности Киевской Руси.

И тем не менее общее направление развития литературы в XI—XII вв. мы можем уловить. Во-первых, интенсивно развивалось летописание. Создавались личные княжеские летописи, ле-

тописные своды отдельных городов и княжеств¹⁹. Сравнительно с «Повестью временных лет» летописание XII — начала XIII в. несколько утрачивает свою «литературность»: погодичные статьи, увеличиваясь в объеме, одновременно становятся скорее информативными, чем описательными. Но в недрах летописания развивается новый жанр — историческая повесть. Она возникает в тех случаях, когда событие заслуживало более пристального внимания и требовало более литературного описания, чем мог это позволить протокольный стиль погодичных записей. Такие повести вставляются в летопись, но выделяются на ее фоне своей сюжетной организованностью, своим стремлением к художественному изображению событий, что помогло автору определенным образом воздействовать на читателя, силой литературной образности убедить его в правильности своей политической позиции. Таковы, например, «повести о княжеских преступлениях» (термин Д. С. Лихачева): рассказ об ослеплении Василия Терембовского, повести об убийстве Игоря Ольговича и Андрея Боголюбского. Законченным сюжетом обладают и летописная повесть о походе на половцев Игоря Святославича в 1185 г., вошедшая в состав Ипатьевской летописи, и повесть о взятии Константинополя крестоносцами в 1204 г. в составе Новгородской первой летописи. Наряду с летописанием, ориентированным в основном на отечественную историю, развивается хронография: создаются своды по всемирной истории. Наглядный пример — обширный хронографический свод, составленный в середине XIII в. и включавший в свой состав библейские книги, «Александрию», «Историю Иудейской войны» Иосифа Флавия и фрагменты из Хроник Георгия Амартола и Иоанна Малалы.

Во-вторых, в течение XI—XII вв. древнерусские книжники овладевают всеми основными жанрами литературы-посредницы. Создаются свои оригинальные жития обоих типов: жития-мучеников (о святых мучениках) и жития подвижников. При этом русские писатели в совершенстве овладевают не только риторическими приемами, но и повествовательной формой агнографического стиля, достигая высокой образности и естественности в описании событий и в изображении человеческих чувств. Это особенно ярко проявилось в Житии Феодосия Печерского, написанном Нестором, и в рассказах о подвижниках Киево-Печерского монастыря, вошедших впоследствии в Киево-Печерский патерик.

Создается первое русское «хождение» — описание поездки в Палестину игумена Даниила.

Феодосию Печерскому, Луке Жидате и особенно Кириллу Туровскому принадлежат нравственные поучения и торжественные «слова» на церковные празднества, то отличающиеся простотой и безыскусностью, то, напротив, поражающие своим изобретением словесным искусством и не уступающие лучшим образцам переводной томилетики.

В-третьих, мы должны отметить появление в древнерусской литературе произведений, по своей жанровой природе не находящихся соответствия в литературе-посреднице. Это уже упомянутое

«Поучение» Владимира Мономаха и его автобиография, это «Моление» Даниила Заточника, это «Слово о полку Игореве». Вопрос о жанре «Слова» особенно сложен. Иногда считают, что оно находится как бы вне жанровой системы древнерусской литературы, во всяком случае вне той жанровой системы, которая сформировалась на Руси под влиянием литературы-посредницы. Но возможно, разгадка жанровой исключительности «Слова» в другом: оно не одинокое, оно лишь относится к такому жанру, который по своей функциональной природе мог почти совершенно не отразиться в письменности²⁰. Если допустить, что «Слово» создано не «случайно», но безмерно талантливым автором одного шедевра, а профессионалом-певцом²¹, то мы тем самым признаем, что существовал жанр, таким певцами разрабатываемый. Но подобные «слова», вероятно, были слишком тесно связаны со своими авторами-исполнителями, слишком связаны с преходящей значимостью самих событий, которым они были посвящены и поэтому редко записывались и переписывались. «Слово» также было, вероятно, особенно актуально в момент своего создания. Именно этим руководствуются теперь при попытках датировать памятник, пытаются установить, в какие именно годы он мог быть особенно «действенным». Все это ничуть не умаляет достоинств «Слова», напротив, повышает авторитет его автора, сумевшего в связи с частным поводом поставить настоящие общегосударственные проблемы, продемонстрировав при этом широкий исторический и политический кругозор. Если наша догадка верна, то нужно не удивляться тому, что не сохранилось списков «Слова», а радоваться, что оно вопреки традиции жанра было все же записано; в этом случае «Слово» окажется единственным свидетельством о существовании особого жанра «слов», с которыми певцы выступали перед князьями, дружинниками и воинами, «слов», проникнутых патристическими идеями, содержавших оценку современных событий и раздумья о судьбе своей земли.

Вынужденно кратко напомним еще об одной стороне литературного развития XI—XII вв. Долгое время литература древней Руси представлялась исследователям уныло однообразной, не изменявшейся на протяжении веков. Лишь в последние десятилетия, благодаря трудам Д. С. Лихачева, она предстала перед нами не только обогащающей свой «репертуар» новыми произведениями, но и находящейся в процессе постоянной эстетической эволюции. Установлено, что каждой эпохе был присущ свой доминирующий художественный стиль. В XI—XII вв. таким определяющим стилем был стиль монументального историзма. Отсылая интересующихся к посвященным этой теме исследованиям Д. С. Лихачева²², напомним здесь лишь об одной, существенной для нас стороне его концепции: «Строго соответствие изображения людей с иерархией феодального общества имело свои глубокие основания в самом строе феодального общества и в потребностях верхушки этого общества сохранить этот строй, удержать за собой господствующее положение»²³. Стиль монументального историзма был, следовательно, теснейшим образом связан с мировоззрением эпохи, которое было несравнимо

шире, чем христианская идеология, хотя, разумеется, нельзя отрицать сильнейшего воздействия последней на это мировоззрение.

Итак, литература возникла в древней Руси как следствие принятия христианства и по условиям своего возникновения, казалось бы, должна была оставаться чисто церковной литературой. Но этого не произошло: культовая православная литература и древнерусская литература как одна из важнейших форм духовной жизни общества, совпав в своих тенденциях в момент возникновения, не могли в дальнейшем не разойтись как в теории, так и на практике. Культовая литература стала лишь частью литературы в широком ее понимании, и доля ее с течением времени все более уменьшалась. Это совершенно естественно. Литература развивается по своим законам: она неизбежно приходит к тому, что главным объектом ее изображения становится обычный, рядовой человек со всем сложным миром его поступков, мыслей, чувств; литература с течением времени начинает освещать самые различные сферы и стороны человеческого бытия, а не только узкий мирок религиозного служения благочестивого христианина. Литература стремится все более адекватно изображать действительность, а не условный мир, в котором каждый предмет всего лишь материальный аналог каким-то духовным сущностям. Стремясь к правдивому и внешне достоверному описанию окружающего мира, писатели вынуждены постоянно совершенствовать и разнообразить приемы художественного изображения, обогащать и опрощать язык, сближая высокий книжный слог с речью повседневного общения. Если на первых порах литература (уже этим противопоставленная фольклору) вешала только о «божественном», то со временем круг ее интересов неизмеримо разрастается, знаменуя процесс все большей ее секуляризации.

Д. С. Лихачев исследовал и описал основные тенденции развития древнерусской литературы²⁴. Он указал, в частности, на постепенное сглаживание прямолинейной условности, на увеличение «сектора свободы», что выразилось в нарушении норм литературного этикета, в появлении новых жанров, сюжетов, тем. Он указал на расширение социальной среды литературы, появление в ней нового героя — не исторического деятеля и даже не участника исторических событий, не святого подвижника, а рядового обывателя — кушца, крестьянина, кабацкого ярыжки. Эти тенденции резко противоречили идеалам культовой литературы. Ее золотой век был в прошлом, ее образцом оставались «богородношенные» книги Священного писания, творения отцов церкви. К ним нужно было постоянно обращаться, их необходимо было цитировать, им можно было пытаться подражать, но их нельзя было никогда превзойти. Отсюда присущее церковной литературе яростное отстаивание канона. Канона мировоззрения — на практике это выливалось в индексы запрещенных книг, в борьбу с еретическими сочинениями и ересями, к которым легко было отнести любое проявление свободомыслия. Канона литературного — это выливалось в борьбу против новых жанров, против малейших отступле-

ний от этикета в произведениях старых, традиционных жанров и тем более — против вторжения в литературу светских сюжетов и тем.

Развитие древнерусской литературы происходило не рука об руку с православной культурой, как это пытаются представить некоторые богословы, а вопреки ей, в борьбе с церковной идеологией.

Приведем лишь один, но достаточно выразительный пример: рассмотрим судьбу литературных тенденций на рубеже XV и XVI вв. Конец XV в. характеризуется повышенным интересом к светской истории, к естественнонаучной проблематике, попытками критически осмыслить некоторые религиозные догматы, поставить вопрос о возможностях человеческой личности и человеческого духа. Русская культура вступала, возможно, на тот же путь, который привел уже некоторые западноевропейские страны к эпохе Возрождения²⁵.

В литературе также происходят существенные перемены. Появляются чисто «беллетристические», лишенные откровенной дидактической функции произведения. Это «Повесть о Дракуле» — о властителе, сочетающем мудрость и справедливость с необычайной, изощренной жестокостью: в отличие от героев других средневековых повестей Дракуду трудно было «оценить» однозначно. Это «Повесть о Басарге», в которой явно ощущаются мотивы незатейливой народной сказки. Переводится «Сербская Александрия», в которой повествование о великом полководце древности превратилось по существу в роман приключений. В начале XVI в. переводится и типично рыцарский роман — «История разорения Трои» Гвидо де Колумна. На смену монашеской хронике Георгия Амартола на Русь приходит в болгарском прозаическом переводе стихотворная «Хроника» византийского писателя XII в. Константина Манассина. Библейская история занимает в «Хронике» ничтожно малое место, а в центре внимания оказываются не столько политическая история или военные конфликты, сколько описание личностей правителей, их характеров, их страстей, их удивительной судьбы. Не случайно через всю «Хронику» проходит образ «кола житийского» — своеобразного колеса Фортуны, то возносящего человека на самый верх власти и славы, то низвергающего и приводящего либо к тюремным застенкам, либо на смертную плаху. Во включенной в состав перевода этой «Хроники» повести о Троянской войне, так называемой «Притче о кралех», читатель мог встретить, как и в упомянутом выше романе о Трое, изображение чувственной любви, столкнуться таким образом с темой, столь ревностно осуждаемой церковью.

Но параллельно с этим начиная с последней четверти XV в. вызревала и усиливалась ответная реакция со стороны православной церкви и ее иерархов. Еще в 1490 г. архиепископ новгородский Геннадий обличал еретиков и мечтал, чтобы на Руси переняли опыт испанской инквизиции. Сочинения «еретиков» до нас не дошли, а обвинения, против них выдвигавшиеся, могли быть и, вероятно,

были в значительной степени наветами, однако нет сомнения в том, что еретиками считали людей, осмеливавшихся оспаривать те или иные христианские догматы, проявлять хоть какое-то свободомыслие. В начале XVI в. мечта Геннадия осуществлялась: запылали костры, в огне которых погибли осужденные вольнодумцы. Церковные иерархи резко выступают против мирских удовольствий, веселья, против стремления красиво одеваться. Митрополит Даниил сокрушается о том, что юноши «велемудрствуют о красоте телесной», что «ум их всегда плавает о ризах, о ожерельях, о пугвицах», что «все плотская любят», «все смехотворцы». Среди обличений веселья, роскоши, праздности отчётливо проскальзывают и идеологические укоры. «Да будет ти горко бесполезных повестей послушание», — восклицает Иосиф Волоцкий, игумен одного из авторитетнейших в то время монастырей.

Эти нападки на светскую культуру не остались тщетными угрозами и укорами. Трудно во всех деталях установить, как именно церковные ортодоксы добивались осуществления своей идеологической программы, но остается фактом, что на целое столетие из письменной традиции совершенно или почти совершенно исчезают именно те памятники, которые знаменовали собой возникшее в конце XV в. новое литературное направление: «Повесть о Дракуле», «Стефанит и Ихнилат», «Сербская Александрия», «Повесть о Басарге» и др. Лишь те светские памятники, которые были восприняты как историческое повествование и вошли фрагментарно или полностью в летописи или хронографические своды, продолжали переписываться и читаться. На смену «бесполезным повестям» приходит откровенно дидактические сочинения, созданные в монастырской среде: «Повесть об Евстафии», «Повесть о Динаре», «Повесть о новгородском белом клубке» и др.

Предпринимается попытка не только остановить, но и повернуть вспять литературное развитие. Характеризуя идеологическую конфронтацию этого периода, Н. С. Тихонравов писал: «Столбов Чети-Миней, особая литературная школа в русской агиографии XVI века, „Домострой“... обличительная писания Максима Грека громко говорят нам о возбуждении охранительных начал в умственном движении московской Руси XVI века, об энергическом стремлении „утвердить неколебимо в роды и роды“ русскую национальную отчину и православную старину...»²⁶ Именно эту цель преследовало составление гигантского свода наиболее авторитетных литературных памятников, распределенных для чтения на каждый день года, — Великих Миней Четий. По словам того же Н. С. Тихонравова, «дорогой для староверов митрополит Макарий собирает в Великих Четиях-Минях „все святые книги, которые в русской земле обретаются“», как бы определяя тем кругозор тех умственных вопросов и интересов, которого не должен был переступать благочестивый русский человек»²⁷.

Преодолеть идеологическое давление церкви, вернуться на путь секуляризации литературы удалось лишь после потрясений Смутного времени — в середине XVII в.

Мы видим, таким образом, что литература восточнославянского средневековья, обязанная своим возникновением христианизации Руси и находившаяся в сильной зависимости от церковной идеологии и православной церкви, тем не менее развивалась именно как литература, искусство художественного слова, и развивалась в борьбе против идеологической опеки церкви. Вплоть до XVII в. эта борьба была как бы скрытой: ее плацдармом являлись вопросы поэтики, шла борьба за расширение жанровой системы, за эмансипацию сюжета, борьба против канонов, определявших и сам предмет литературы, и способы его изображения. Подлинная секуляризация литературы происходит в XVII в., когда возникает отчетливая поляризация «высокой» и «низкой», придворной и демократической литературы, когда рвутся межнациональные барьеры, воздвигнутые конфессиональными интересами, когда в спор с церковной идеологией вступают открыто, и в том числе на дерзком языке антицерковной демократической сатиры.

Такова в самом кратком обзоре история взаимоотношений древнерусской литературы и русской православной церкви от момента возникновения литературы и до рубежа, разделяющего русское средневековье и новое время.



¹ См.: Лихачев Д. С. Возникновение русской литературы. Л., 1952. С. 96—105.

² См.: Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 77—78.

³ Изложение разных точек зрения по этому вопросу см., например, в следующих работах: Иванова Т. А. Еще раз о «русских письменах»: К 1100-летию со дня смерти Константина-Кирилла // Советское славяноведение. 1969. № 4. С. 72—75; Сказания о начале славянской письменности. С. 115—117; Георгиев Е. Начало болгаро-русских культурных и литературных связей // Старобългаристика. 1982. № 4. С. 5—15.

⁴ Седавыцкий А. Д. Несколько проблем по изучению древней русской литературы // Slavia. Roč. VIII seš. 3. Praha, 1929. S. 504.

⁵ Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 47.

⁶ Подробнее см. там же. С. 15—44.

⁷ Там же. С. 24.

⁸ Многие праотцы жили, по Библии, более девятисот лет и становились отцами в возрасте 160—180 лет.

⁹ У нас нет никаких сведений о том, что в языческой Руси существовала литература, т. е. записанные и письменным путем распространявшиеся произведения словесности. См. об этом: Охрименко П. П. О хронологических рамках литературы Киевской Руси // Русская литература. 1983. № 4. С. 113—117; Творогов О. В. К вопросу о периодизации литературы Киевской Руси // Там же. С. 118—127.

¹⁰ Лихачев Д. С. Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1979. С. 33—34.

¹¹ См.: Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 62—75.

¹² Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. С. 38—39.

¹³ Там же. С. 149.

¹⁴ См.: Сапунов В. В. Книга в России в XI—XIII вв. Л., 1978. С. 82.

¹⁵ См.: Археографический ежегодник за 1965 г. М., 1966. С. 177—272.

¹⁶ См.: Маеродин В. В. Образование русского национального государства. М.; Л., 1939. С. 124.

¹⁷ См.: Моисеев Г. И. Спасо-Ярославский хронограф и «Слово о полку Игореве». Л., 1984. С. 100.

¹⁸ Напомним, что летопись эта утратила чудом: она принадлежала А. И. Мусину-Пушкину и могла сгореть со всей его коллекцией, если бы граф не подарил ее в 1841 г. императору Александру I.

¹⁹ См.: Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 176—245; Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972.

²⁰ А. Н. Робинсон, например, отмечал, что «Слово» «создавалось первоначально как устное... произведение...» (Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв.: Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980. С. 318).

²¹ См.: Лихачев Д. С. Книжеские певцы по свидетельству «Слова о полку Игореве» // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXXVIII. Л., 1985. С. 504.

²² См.: Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 25—62; Он же. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1985. С. 39—75.

²³ Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. С. 27.

²⁴ См.: Лихачев Д. С. Пути к новой русской литературе // Лихачев В. Д., Лихачев Д. С. Художественное наследие древней Руси и современность. Л., 1971. С. 71—112.

²⁵ См.: Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII веков: Эпохи и стили. С. 75—126.

²⁶ Сочинения Н. С. Тихонравова. Т. I. Древняя русская литература. М., 1898. С. 92—93.

²⁷ Там же. С. 90.

VIII. ОТНОШЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ НА ХРИСТИАНСКОМ ВОСТОКЕ И ЗАПАДЕ В ПЕРИОД КРЕЩЕНИЯ РУСИ



Поскольку Русь приняла христианство из Византии и религия восточноправославного образца стала идеологической основой древнерусского общества фактически с 988 г., а формально с 1054 г., т. е. с раскола христианской церкви на западную и восточную, для идеологии древнерусской церкви стали характерными большинство особенностей тогдашней восточноправославной идеологии. Какая же религия пришла на Русь и какими были последствия ее прихода для процесса становления и развития философской мысли на Руси?

В последнее время некоторые авторы приходят к выводу, что православная церковь перенесла к нам главным образом афоновизантийскую, монашескую, мистическую-аскетическую созерцательную идеологию и «испортила» вековое, «светлое», оптимистическое, автохтонное язычество — «народную религию», которая, однако, долго-долго не уступала непременно пришельцу извне и продолжала служить основным источником свободомыслия и рационализма. Конечно, считают сторонники такого своеобразного «проязычества», христианство тоже было культурообразующей силой отечественного средневековья; слияние «народной религии» с христианством породило характерный для русского средневековья «мировоззренческий синкретизм»; но в целом религия и церковь в средневековой Руси — факторы по преимуществу отрицательные. Можно так или иначе относиться к этим высказываниям, но нельзя не признать, что рациональное зерно в них есть.

История культуры на Руси, причем культуры и материальной, и духовной, определяется не только переходом от языческой религии к религии христианской и даже не столько этим переходом. Принятие христианства — процесс «вторичный», производный, процесс в сфере надстройки, причем этот процесс предопределяется не только совокупностью объективных материальных, «базисных» предпосылок, но и таким мощным субъективным фактором, как политическая воля господствующего класса, которая созрела на протяжении полутора веков существования «языческой» Руси в рамках дохристианской культуры Киевского государства, достигшего большого могущества еще в дохристианский период.

К моменту, когда Русь в 30-е гг. IX в. впервые достаточно громко заявила о себе на международной арене и к середине этого века превратилась во внушительное государство Восточной Евро-

пы, поднявшее руку даже на могущественную Восточную Римскую империю, восточные славяне уже вполне обособились от славян западных и южных и составляли этнос со своей относительно самостоятельной культурой, хотя по ряду важных параметров эта культура продолжала оставаться частью общеславянской. Именно в таком культурном состоянии у Руси стали теперь складываться многосторонние политические, торговые и культурные контакты с ее соседями на Севере и Юге, Востоке и Западе.

В современной советской литературе преобладает точка зрения, согласно которой культура древней и средневековой Руси, развивавшаяся по общим историческим законам, была относительно самостоятельной, самобытной культурой и вместе с тем культурой, вобравшей в себя самые разные влияния извне. Киевская Русь во всяком случае была настоящим перекрестком, где встречались разные цивилизации Севера и Юга, Востока и Запада. Поэтому неправомерно было бы говорить ни о хазарском, ни о варяжском, ни о византийском, ни о болгарском, ни о каком-либо другом генезисе древнерусской культуры, как писали нередко, но о взаимодействии и взаимовлиянии относительно самобытных «национальных» или региональных культур, результатом чего явилось определенное — в разных сферах культуры различное — влияние иноземных культур на древнерусскую.

С момента принятия христианства культурные и религиозные связи Руси с Византией приобрели такой интенсивный характер, что древнерусскую культуру в определенном смысле можно считать частью более широкой региональной культурной общности, которую условно можно даже назвать «византийской» (имея в виду «наднациональный» или «интернациональный», а не греческий характер византийской религии) или «восточнохристианской», подобно тому как французская или немецкая культура стала частью «латинской», или западноевропейской, культуры. Но, будучи в некоторых отношениях частью общеславянской культуры, а в других отношениях (в основном в отношении религиозном) став частью «византийской», или «восточнохристианской», культуры, по совокупности своих составных элементов древнерусская культура осталась самобытной, относительно самостоятельной и, оставаясь таковой, контактировала с другими культурами.

Исходя из мысли о самобытности древнерусской культуры в целом, о материальном базисе древнерусского общества как определяющем факторе формирования всех его «надстроечных», в том числе идеологических, явлений, включая философскую мысль, по признавая восточноправославную религию замещенной извне, «трансплантированной» из Византии, мы именно эту «трансплантированную» религию, адаптированную к социально-экономическим, политическим и культурным условиям древнерусского общества, считаем основным «системообразующим» идеологическим фактором становления на Руси философской мысли. Если в древней Руси возникла философская мысль в настоящем смысле этого слова, то она, несомненно, появилась не из дохристианской мифо-

логии, не из язычества, а как следствие распространения христианства.

В античной Греции философия родилась из мифологии, но в том-то и состоял смысл этого рождения, что философия, сохранив на первых порах преемственные связи с мифологией, явилась тем не менее отрицанием, «снятием» мифологии. Можно допустить, что, если бы древнерусскому мифологическому, «языческому» мировоззрению было дано историей развиваться очень длительное время в изоляции от инациональных культур и религий, эволюция этого мировоззрения могла бы так же привести к рождению из него философии, как это произошло в Греции. Но история складывалась иначе. Сравнительно поздно выйдя на историческую арену, восточные славяне со своим мифологическим мировоззрением вступили в контакт и с инациональными аналогичными религиями, и с гораздо более развитыми мировыми религиями. В силу исторических причин перед Русью возник не только вопрос о том, какую из мировых религий принять (христианство, мусульманство), но фактически и вопрос о том, к какой разновидности христианства примкнуть (к восточновизантийской или западнолатинской), и этот выбор в значительной степени предопределил содержание и специфику историко-философского процесса на Руси на многие века, по крайней мере вплоть до XVIII в., когда религия перестала быть одной из решающих культурообразующих сил.

Процесс возникновения философской мысли на Руси отнюдь не повторял пути ее возникновения из мифологии, как, скажем, в древней Греции. Процесс возникновения древнерусской философской мысли начался не с уходящего далеко в глубь веков мифологического «языческого» мировоззрения восточных славян, а с первых этапов распространения на Руси христианства, с того момента, когда христианство как «новое» мировоззрение вступило в борьбу со «старым» мифологическим, «языческим» мировоззрением и сначала вытеснило его из сознания части древнерусского общества, а затем стало господствующим мировоззрением. Сам факт принятия христианства означал выбор также основных моделей отношения к философии и моделей философствования, распространенных в христианстве вообще, в восточновизантийском христианстве в особенности. Значит ли это, что тем самым мы отвергаем значение язычества как фактора становления философской мысли в древней Руси? Отнюдь нет.

«Проязычески» настроенные авторы права, когда акцентируют значение «языческого наследия» при характеристике мировоззрения широких народных масс, «народной философской мысли». Действительно, если брать культуру древнерусского общества в целом, во всех ее составных частях, нельзя не признать, что в ней «языческое наследие» играло огромную роль и после принятия Русью христианства.

Однако, когда речь идет о господствующих, главных, решающих направлениях в историко-философском процессе, здесь «проязыческая» концепция не срабатывает. На основное направление про-

цесса становления философской мысли в древней Руси, на движение собственно философских идей автохтонная языческая религия оказала сравнительно небольшое влияние, она всегда оставалась маргинальным, побочным фактором историко-философского процесса.

Признание древнерусской философской мысли в качестве разновидности христианской философской мысли, следовательно, православно-христианской религии в качестве главного, системообразующего идеологического фактора отнюдь не означает признания религии в качестве решающей движущей силы во всем процессе становления и развития древнерусской философской мысли. Благодаря особенностям исторического процесса в древней, а затем и в средневековой Руси в ее культуре «политическое начало» почти всегда преобладало над «началом религиозным», государство — над церковью, что имеет огромное значение для понимания всей «внешней» истории философской мысли на Руси.

Применительно к истории древней (а затем и средневековой) Руси взаимоотношения «религия — государство» («церковь — государство») вызывают ряд вопросов, ответ на которые много разьяняет в специфике древнерусского историко-философского процесса. Примат государства над церковью, «политического начала» над «религиозным началом» — особенность, пронизывающая, за малыми исключениями, всю историю России начиная с древних времен.

Признание православно-христианской религии в качестве идеологической основы древнерусского общества отнюдь не означает, что древнерусское общество представляло собой теократическое общество, целиком погруженное в заботы о потустороннем, о небесном, думающее только о «спасении души», как это пытаются представить некоторые клерикальные историки древней Руси. И теоретическая мысль древней Руси также не сводилась лишь к религиозной проблематике. В основном теоретическая мысль в древней Руси была направлена на решение политических и социальных проблем, стоявших перед ее народом, боровшимся за национальную независимость страны, а также за свое социальное освобождение. Религиозные проблемы и решаемые в рамках религиозной формы общественного сознания философские проблемы — онтологические, натурфилософские, гносеологические, антропологические — занимали подчиненное место.

Вопреки утверждениям В. В. Зеньковского, преувеличающего факт господства в древней и средневековой Руси религиозной идеологии и пытающегося представить зарождение и развитие отечественной философии как процесс, протекавший якобы под благодатным влиянием религиозного сознания, древнерусская философская мысль возникла из противоречий этого религиозного сознания, в силу внутренней дифференциации религиозной формы общественного сознания, борьбы между ее отдельными фракциями, причем этот процесс протекал под определяющим воздействием объективных законов социально-экономического развития обще-

ства, отражавшихся в классовой, политической борьбе, которая во все времена и у всех народов является движущей силой истории. В конечном счете все это предопределяло и характер историко-философского процесса на Руси, движение религиозных и философских идей независимо от того, были они заимствованными извне или были порождены специфическими условиями древнерусской действительности.

Когда скоро мы исходим из мысли о том, что христианство явилось основным идеологическим фактором становления древнерусской философской мысли, возникают вопросы, как относились к философии в древнерусском христианском обществе, в каких основных формах существовала философская мысль на Руси, какие модели философствования тогда распространились. Даже в самом общем виде ответы на эти вопросы весьма значительно могут прояснить фундаментальную проблему общности историко-философского процесса в древней Руси с общевропейским историко-философским процессом и его специфики. Уже сам факт, что на Руси утвердилась религия в форме христианства, дает основание утверждать, что при всей неизбежной специфике в процессе становления и развития на Руси у нее должно быть много общего с процессом становления и развития философской мысли в других «христианских» странах. Так что, если мы решим вопрос о том, каким было в средние века отношение к философии в христианстве в целом, какие в нем сложились формы существования философии и модели философствования, мы уже в значительной степени ответим на вопрос о том, как все эти процессы проявлялись также и на Руси. Разумеется, обращаясь к общей истории христианства на Западе и Востоке, мы не собираемся излагать эту историю сколько-нибудь подробно.

Нам представляется особенно важным акцентировать соотношение философских и религиозно-богословских элементов в мировоззрении восточного и западного христианства. В современной литературе, посвященной древнерусской философской мысли, проявляются, как нам кажется, две крайности. Одни авторы пытаются изложить историю древнерусских философских идей, игнорируя основной массив религиозной литературы, выдвигая на первый план источники, непосредственно мало связанные с религией, закрывая тем самым себе путь к анализу узловых мировоззренческих, а следовательно, и философских проблем русского средневековья, в котором, как и повсюду, религия была господствующим мировоззрением, предопределявшим идеологически характер тогдашней философской мысли. Другие же авторы, справедливо обращаясь к основному массиву источников философской мысли, не всегда считают нужным искать разграничительную линию между собственно философским элементом христианского мировоззрения и его сугубо религиозно-богословской частью. Порой получается, что под видом философской излагается собственно богословская проблематика. А это приводит к тому, что одни авторы впадают в антиисторизм и явно недооценивают историческую роль

христианства на ранних этапах развития Руси, другие вольно или невольно приписывают религиозному мировоззрению такую роль в развитии философской мысли, какой оно фактически не играло. Впрочем, изложение богословской проблематики под видом философской встречается и в трудах, посвященных истории Византии и средневековой Западной Европы.

Это побуждает нас акцентировать наше понимание критериев разграничения философского и собственно богословского начал в христианском мировоззрении, с тем чтобы не допустить их недооценки, ни переоценки роли религии в процессе становления древнерусской философской мысли.

Вопрос о том, существовала ли философия в рамках христианства, получил более или менее убедительное решение сравнительно недавно. И это не случайно. Философия в полном смысле этого слова в принципе, по существу несовместима с религией, и наоборот. «...Христианство, а также религия вообще, и философия представляют собой крайние противоположности»¹. Более того, «одна из крайностей (философия. — *Авт.*) берет верх над другой», так что в этом смысле «религия не является истинной противоположностью в отношении философии...»². «Религия... полемизирует не против определенной системы философии, но вообще против философии всех определенных систем»³.

Хотя доктрина христианства при своем генезисе вобрала в себя значительный философский элемент, оформление раннего христианства являло собой антитезу предшествующей греческой философии и философии вообще. И поэтому нет ничего удивительного в том, что в истории христианства всех модификаций всегда существовало деление на «антифилософскую партию», выступавшую явно или фактически против какого-либо союза христианской веры с какой-либо философией, и «партию профилософскую».

Но где критерий, в соответствии с которым мы сможем отделить «антифилософскую партию» от партии «профилософской» и обозначить разного рода промежуточные группировки?

Гегель, как известно, считал, что «философия имеется лишь там, где мысль, как таковая, делается абсолютной основой и корнем всего остального»⁴, что философия начинается только там, где есть мышление мышления. В гегелевской концепции история философии представляла собой лишь введение в его философскую систему; для Гегеля «последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определенных идей»⁵. Если исходить из этих принципов, то неудивительно, что во всемирной истории философии Гегель обратил внимание прежде всего на философские идеи, ясно выраженные в логической форме, в системе философских понятий и категорий, в форме обнаружившихся мыслей.

Но Гегель знал и иную форму существования философских идей, но его терминологию, «философемы», т. е. философские мысли, внутренне содержащиеся в тех или иных утверждениях, но не нашедшие адекватного выражения на языке логических понятий.

Такие «философемы», по Гегелю, могли заключаться, например, в конкретных науках, в мифологии и в религии.

Хотя немецкий мыслитель отмечал в древней мифологии и религии «философемы», притом даже отражающие истину, он исключил их из своей истории философии, прямо заявив: «... в философии нас интересуют не философемы вообще, не мысли, содержащиеся лишь *implicite* в каком-нибудь сообщении, а мысли, которые обнаружилась, и лишь постольку, поскольку они обнаружилась...»⁶.

Гегель в известной степени был прав, когда указывал, что философия в «чистом» виде, как «мышление мышления» начинается в Древней Греции, но он был совершенно не прав, когда из-за различий между указанными им формами существования и выражения философской мысли он попытался вырвать пропашь между народами и вычеркнул из истории философии те из них, которые, по его мнению, не обладали «чистой» философией в форме «мышления мышления».

Противоположность указанных Гегелем форм существования и выражения философской мысли является безусловной лишь с точки зрения его собственной объективно-идеалистической концепции. На самом деле она относительна. Во всяком случае отброшенные Гегелем формы существования и выражения философии являются важным аспектом всемирного историко-философского процесса, в котором так или иначе участвуют все народы независимо от того, в какой форме существует и выражается их философская мысль.

Почему Гегель был не прав, когда он отбросил формы существования философии, не укладывающиеся в понятие «мышления мышления»?

Если взглянуть на аргументацию Гегеля против включения в историю философии «философем», заключенных, например, в мифологию и религию, то оказывается, что основной упрек сводится к тому, что, по Гегелю, мифология и религия оперируют чувственным воплощением понятия, а он считает, что чувственному воплощению свойственна неадекватность; фантазия не может выразить идею истинным образом, говорит он. Недоверие объективного идеалиста к познавательным аспектам чувственности вполне понятно. Однако этот гегелевский аргумент необходимо поставить под сомнение, ибо чувственное отражение мира является уже определенным этапом его философского осмысления, и результатом этого чувственного отражения мира является крупица истинного знания о мире. Еще с большим основанием следует раскритиковать попытку Гегеля оспорить правомерность мифологической, символической формы выражения философии, т. е. такого способа мышления, когда мыслитель сознательно воплощает выдвигаемую им мысль в образную форму. «Если мысль уже настолько окрепла, что может давать себе существование в самой себе, в своей стихии, то, — заявлял Гегель, — миф представляет собою тогда излишнее украшение, не приносящее пользу философии»⁷.

Безусловно, указываемые Гегелем особенности «философем» как

способа существования философии, мифологической и символической формы ее выражения позволяют говорить о том, что эти формы недостаточны под углом зрения всемирного историко-философского процесса в целом. Но они были широко распространенными в древности и в период средневековья, и философия в тот период выражалась именно через них.

Достаточно посмотреть на проблематику, скрытую под религиозной оболочкой, чтобы положительно ответить на вопрос о включении рассмотренной формы философской мысли в историю философии. В пределах религиозной формы общественного сознания, на языке христианской религии, в форме вопроса: «Создан ли мир богом, или он существует от века» — обсуждался фактически основной вопрос философии. Рассматривались также по существу основные гносеологические проблемы эпохи средневековья: соотношение веры, религии, авторитета и, с другой стороны, разума, знания, философии; вопрос о том, что подлежит и что не подлежит человеческому знанию; какое место в познании занимает природа; как и чем познает человек окружающий его мир; какую роль в познании играют чувство, разум, интуиция; каковы пределы познавательных способностей человека; какое знание следует считать ложным, а какое истинным и т. д. Некоторые «философемы» можно было бы выделить и в дохристианской восточнославянской «языческой» религии.

Закрепление Гегелем различия в формах существования философской мысли, в первую очередь различие между осознанной философской мыслью, выраженной на языке логических понятий и категорий, и философской мыслью в форме «философем», мыслей неосознанных, лишь имплицитно содержащихся в том или ином утверждении, весьма важны для разграничения «профилософской» и «антифилософской» партий в христианстве. Уже в силу того, что в процессе формирования христианства большую роль сыграла греческая и римская философия, а «отцом христианства» был Филон Александрийский, оно изначально включало в себя определенный набор «философем» — философских по генезису мыслей, утративших свою былую форму выраженности на языке логических понятий, ставших тысячами догматизированными и сакрализованными, т. е. религиозными. Основная христианская книга — Библия — является как раз таким собранием религиозных текстов и мыслей, в которых лишь имплицитно наличествуют философский контекст, некоторый набор «философем».

Но история христианства оказалась связанной не только с религиозными текстами, не только с Писанием, но также с его толкованиями и комментариями. Оказалось, что для функционирования христианства как религии одной Библии недостаточно. В делах систематизации религиозных догм, их защиты от нападок со стороны многие защитники христианской веры, сначала из лагеря «апологетов», а затем из лагеря «отцов церквей» (стадия патристики), пришли к убеждению, что к делам веры следует в той или иной степени подключить «внешнюю философию», т. е. философию, как

она сложилась в дохристианский период, в первую очередь в античной Греции. Речь шла при этом как раз о той философии, которую Гегель называл «мышление мышления», т. е. о философских мыслях, эксплицитно выраженных на языке логических понятий и категорий.

Именно это и дает основание выделить в христианстве «антифилософскую» и «профилософскую» и также промежуточные партии. «Антифилософскую» партию в христианстве составляли те, кто выступал против какого-либо союза с «внешней философией», «профилософскую» — те, кто, наоборот, считал, что ее в том или ином виде можно использовать в делах веры. Деление это, разумеется, условное, хотя бы потому, что определенный набор «философов» наличествовал даже у тех христианских идеологов, которые открыто выступали против всякой «внешней философии», а с другой стороны, многие христианские писатели отводили философии столь мизерную роль, что они оставались главным образом и по преимуществу богословами-антифилософами, но не философами, даже не религиозными философами. «Профилософскую» партию в христианстве составили те «аполотеты» и «отцы церкви», которые отводили «внешней философии» сколько-нибудь самостоятельную, хотя бы вспомогательную по отношению к богословию роль и были, следовательно, не только богословами, но и религиозными философами.

На крайнем фланге «антифилософской» партии выступали те христиане, которые понимали христианство как преимущественно практический образ жизни, соответствующий этическим нормам Евангелия, акцентировали внешнюю, обрядовую сторону религии, внешнее благочестие, строгий аскетизм, пост и молитву, «добрые дела» в виде милостыни и т. д. В этом своем первоначальном виде христианство наиболее адекватно выражено в Апокалипсисе, или Откровении Иоанна Богослова — древнейшем из сохранившихся христианских произведений (I в. н. э.), где господствует «дикий, сумбурный фанатизм, догматы — лишь в зародыше, а из так называемой христианской морали — только умерщвление плоти; зато, наоборот, множество видений и пророчеств»⁸. Примерно такое же, как в Апокалипсисе, понимание христианства его адепты находили в посланиях ап. Петра, и «петринизм» фактически представлял собой весьма авторитетную санкцию «практического» понимания религии.

Наиболее последовательно «праксеологическое» видение христианства воплотилось со временем в монастырской, монашеской жизни, которая в ранние века христианства отличалась, как правило, антиинтеллектуальностью, изоляционизмом, аскетизмом, суевериями, строгим постом и долгими молитвами. В ранние века существования христианства ученые монахи были скорее исключением, нежели правилом. Даже в западных бенедиктинских монастырях, отличавшихся некоторым интересом к науке и образованию, молитва стояла на первом месте. На византийском же Востоке, особенно в тогдашних Сирии и Египте, монашеская жизнь

носила крайне аскетический, антиинтеллектуальный характер. Христиане-«практики» понимали положения Библии буквально, слепо верили в их истинность. Роль разума сводилась при этом к минимуму, следовательно, и никакая не только философия, но и даже теология им была не нужна.

«Отцом» монашеского аскетизма и отшельнической жизни на христианском Востоке стал Антоний Великий (III—IV вв.) — малообразованный монах, живший в Египте. Точное познание



Антоний Печерский — основатель русского монашества (РЛ, л. 19 об.)

о вещах, а также о боге, утверждал Антоний, опирается не на доказательство от разума, достигается не «точным ведением», но многотрудным умозаключениями, а посредством веры. Вера должна, по его мнению, предвять построения ума. На вопрос, что первоначальнее — «ум» или «письмена», Антоний не только отвечал, что первоначальнее «ум», но что тот, у кого «здравый ум», не нуждается в «письменах». Поэтому Антоний считал, что для обучения монахов достаточно Писания и их бесед друг с другом. Борьба с плотью, с «бренным» телом, его истязание ради «очищения» духа, освобождение души от страстей, отчуждение от всего земного — сосредоточение на этих «истинно христианских» делах исключало занятия философией.

Впрочем, нелишне отметить и то обстоятельство, что некоторые аполотеты монашеского аскетизма, как, например, Ефрем Сирий (IV в.), именно монашескую жизнь называли жизнью «философа-

ской», хотя вся «философия» Ефрема не выходила за рамки некоторых библейских «философем» и сводилась к проповедям о рождении Христа, о посте, страданиях, покаянии, о рае, последнем суде, воскресении из мертвых, сопровождавшимся выподами против «мудрецов», изумлявших, по признанию Ефрема, мир своим словом, своими умствованиями и книгами.

Еще одним примером монашеского антиинтеллектуализма могут служить сочинения Иоанна Лествичника (VI—VII вв.), обличавшего всех, кто «превозносился» своим умом, высокой образованностью, чтением и т. д., но тем самым оказывался, мол, неспособным приобрести «дары сверхъестественные».

Пожалуй, наиболее демонстративным свидетельством несовместимости христианской религии с философией в настоящем смысле этого слова является исключительно широкое распространение как в западном, так и в восточном христианстве мистики, враждебной светской науке и образованности, хотя бы и богословской, мистики как иррациональной веры в возможность непосредственного общения, контакта верующего с богом, которая в наибольшей степени отвечала чаяниям отсталых масс верующих.

В устах Псевдо-Дионисия Ареопагита (V в.) предмет веры — бог полностью выведен за пределы познания, является недоступным для разума; настоящим своим именем он даже, мол, не назван; о боге можно сказать только то, чем он не является; вера человека, по Ареопагиту, выражается полнее в актах воли и в созерцании, а не в дискурсивном познании. В таком случае философия, опирающаяся на разум, становится совершенно излишней. Правда, некоторые «философемы», наличествующие в ареопагитике, со временем оказались включенными в арсенал «философской мистики».

Другую, отличную от «праксеологической», антиинтеллектуалистской модель христианской жизни олицетворяли христиане, которые понимали христианство не только как практический образ жизни, но и как жизнь духовную, предполагающую, в частности, размышление о делах веры. В этом отношении они могли опереться на те части Библии, которые поощряли человеческую мудрость, скажем, на послания ап. Павла, который в гораздо большей степени, чем ап. Петр, подчеркивал внутреннюю, духовную сторону жизни адепта христианской веры. «Павлинизм» санкционировал рефлексию о предметах веры и объяснения содержания канонических книг, их толкование («экзегезу»), т. е. занятия теологией. И многие считали, что этого для подлинно христианской жизни достаточно. Ограничив размышления теологией, и в частности экзегетикой (например, аллегорическим толкованием Писания), эта фракция христиан также полагала, что христианская вера не нуждается ни в какой философии, что истинному христианину достаточно одного богословия⁹.

Таким образом, в разной степени критическое, включая абсолютно враждебное, отношение к философии проявлялось во все века, предшествующие распространению христианства на Русь. Не только многие восточные, но и западные апологеты, а затем

«отцы церкви» были настроены по отношению к философии преимущественно враждебно. На Западе враждебность официальной церкви по отношению к философии особенно колоритно выразил Тертуллиан, гордившийся тем, что он учится «истине» не у философов, а у Христа и пророков, усматривавший в философии хитрость, не отличающуюся от дьявольской хитрости, и изрекший печально знаменитый афоризм: «Верую, потому что это абсурд». Воистинную антифилософскую линию в западной церкви VI в. занял папа-монах Григорий Великий (ок. 540—604), осуждавший всякое светское знание, сводивший христианскую мудрость к чистой теологии, которую понимал как комментирование и аллегорическое толкование истины.

К тому времени, когда возник вопрос о принятии Русью христианства, «антифилософская партия» набирала силу также и на византийском Востоке.

Примечательно, что в IX в. в момент, когда, по версиям некоторых авторов, происходило «первое крещение» Руси при киевском князе Аскольде, на патриаршем престоле оказался соперник знаменитого патриарха Фотия — Игнатий, ставленник «монашеской партии», крайний ригорист, который в отличие от Фотия отдавался целиком молитвам и посту, читал только Писание и патристические сочинения, не знал «светской мудрости»¹⁰.

Своеобразным символом нарастания влияния «антифилософской партии» в восточном христианстве в X в., когда христианство пришло на Русь, стало появление на византийском религиозном небосклоне новой звезды первой величины — мистика, предшественника психазама Симеона Нового Богослова (949—1022). О значимости Симеона внутри восточного христианства свидетельствует тот, например, факт, что даже в XIX в. некоторые русские богословы относили его к «святым», а не «преподобным» отцам, т. е. ставили в один ряд с «отцами» ранга Иоанна Златоуста.

Что же проповедал Симеон из того, что имело значение для судеб философии в восточном христианстве? Отталкиваясь от евангельской максимы «блаженны нищие духом», он утверждал, что идеальным христианином является простой по уму и сердцу, необразованный человек. Если бы «могло подаваться познание истинной премудрости и боговедения посредством писем, обучения, внешней премудрости, то для чего бы требовалась вера? Или божественное крещение? Или причастие святых тайн?»¹¹ — вопрошал он. Примечательно, однако, что Симеон пользовался термином «высшая философия», но квалифицировал этим термином, как и Иоанн Лествичник, строго аскетическую монашескую жизнь.

От восточных антифилософов в это время не отставали и западные. В том же X в. один из деятелей римской церкви заявил, что римские папы не желают, «чтобы учителями их были Платон, Вергилий, Теренций и остальной философский скот... От начала мира бог делает провозвестниками не философов и риторов, а людей неученых и простых»¹². Это та же позиция, что и позиция крайне монашеской партии в Византии.

Пожалуй, ничто так не говорит о сложившихся в конце XI в. специфических трудностях сосуществования философии с восточным христианством, как «антифилософский процесс», как можно назвать собор, состоявшийся в 1082 г., на котором было осуждено «латинское», или «италианское», «неправомыслие» (по имени богослова и философа Иоанна Итала). Если незадолго до этого собора император Исаак Комнин поддержал знаменитого философа и богослова Михаила Пселла против патриарха-антифилософа Кирулария, то император Алексей Комнин (годы правления — 1081—1118) поддержал антифилософскую политику тогдашней официальной церкви.

Собор 1082 г. осудил введение в христианскую церковь «злочестивых эллинских учений» о человеческих душах, о небе, земле или других творениях. Предпочитающим «глубоость внешних философов», выражающуюся в учении о перевоплощении человеческих душ в учении о бессмертии, о предсуществовании души (т. е. платонизм), объявлена анафема по той причине, что из этих учений следует отрицание воскресения, конечного суда и воздаяния за жизнь. Осуждалось учение греческой философии о том, что материя безначальна, что безначальны идеи или бытие и что, как учил Платон, самосущая материя оформляется от идей, что небо, земля и другие творения безначальны; подвергалось анафеме мнение о том, что эллинские мудрецы и первые еретики, осужденные семью соборами, во многом лучше, чем «мужи благочестивые и православные» и чем неразумные грешники. Объявлена анафема «не принимающим чистую верою и простым вседушевным сердцем предивные чудеса Христа, Богородицы и прочих святых и пытающимся при помощи доказательств и софистических словес (явный намек на силлогистику) оклеветать их как невозможные или переложить по собственному мнению и представить по собственному разуму». Анафема объявлена также «спрохвядшим эллинские учения и обучающимся им не ради только обучения, но и следующим их суетным мнениям и верующим в них как в истинные и таким образом настаивающим на них как на имеющих крепость, так чтобы и других один раз тайно, другой раз явно, к ним приводить и учить без сомнения»¹². Собор осудил не какую-либо отдельную систему философии, а всю философию в целом, если она опирается на разум.

Решения собора 1082 г. (а они, естественно, касались теперь христианской уже Руси) применительно к философии означали, что самое большее, на что могли теперь рассчитывать даже религиозные философы, — это занятия философией лишь как предметом образования, т. е. даже не в качестве «служанки богословия», не в качестве философского основания догматики. В восточной церкви такое понимание соотношения философии и богословия рассматривалось уже как «латинская» ересь, которая после раскола церкви в 1054 г. считалась огромным преступлением.

Процесс против Иоанна Итала показал, что в византийском богословии фактически возобладали противоположная «латинской» точка зрения, согласно которой откровение сообщает всю «истину»,

во всем объеме, во всей достоверности и нет поэтому нужды искать и доказывать какие-либо новые истины; богословие должно лишь эти истины уяснить и как можно точнее сформулировать. Поэтому богословие не должно, мол, опираться на какую-либо систему логических понятий, на какую-либо философию. Со временем такая концепция возобладали и в русском православии.

Не только на Востоке, но и на Западе и в XI и в последующих веках продолжались выпады против философии. Так, Петр Дамiani (XI в.) утверждал, что первым профессором философии был дьявол, который учил Адама и Еву. Самое большее, на что шли некоторые из западных противников философии, — это допущение изучения «свободных наук» ради того, чтобы легче было понимать «божескую волю» и объяснять ее другому.

Ну а что же доказывали те христианские писатели, которые так или иначе допускали «внешнюю философию» в дела веры? Уже давно выдвинута точка зрения, согласно которой соотношение философии и теологии применительно к западной церкви в самой общей форме можно сформулировать следующим образом: в средние века существовала отдельная от теологии философия; эта философия являлась результатом сотрудничества христианства с греческой философией; в философии доминирует религиозный элемент, а греческий играет роль лишь инструмента, иными словами, философия является служанкой богословия; доминирующим же философским элементом является аристотелизм (в последнее время возникла концепция, согласно которой доминировал платонизм), а вера выполняет роль внешней негативной нормы философствования.

Но это положение далеко не всегда было бесспорным. Некоторые исследователи полагали, что в средние века вообще не было никакой философии, но была лишь теология с неглубокими размышлениями над логикой Аристотеля, что ученый, изучающий средневековые, обречен лишь на вылавливание рациональных элементов из нефилософской религиозной схоластики.

Сейчас все более становится ясным, что у обеих этих точек зрения есть опора в эмпирической истории средневековья. Формы бытия философии в средние века были различными. Философия могла существовать лишь в виде элементов в религиозной, следовательно, нефилософской уже по самой природе форме общественного сознания. Она могла также существовать в рамках в разной степени рационализированной и философизированной теологии, когда теология играла главную, решающую, определяющую роль, а философия в форме логики или диалектики выступала лишь в качестве второстепенного, несамостоятельного, сугубо вспомогательного орудия разума в делах веры и фактически была поглощена теологией. Философия могла существовать и как автономная по отношению к богословию дисциплина, но вместе с тем как ее служанка, поскольку занималась тем же предметом, что и богословие, решала проблематику, которой занимались теологи. Философия могла, наконец, существовать как теологизированная философия, т. е. как такая философия, которая имела свой, отличный от бого-

слова предмет, но зависима от теологии в конечных выводах о своем предмете и т. д.

В силу целого ряда исторических обстоятельств, а именно необходимости формулировки и систематизации христианской догматики, защиты доктрины от нехристианских религий (мусульманство, иудаизм) и от внутрихристианских «ересей», уже ранние христианские писатели («апологеты»), отрицая античную философию как неистинную, вынуждены были обращаться тем не менее к «внешней философии» в том ее виде, как она сложилась в дохристианские века. При этом с ретроспективной точки зрения важно отметить, что на ранних этапах развития христианства одна из трудностей его существования заключалась не в том, что в христианстве было мало философии, а в том, что предпринималось слишком много (как стали впоследствии утверждать некоторые русские религиозные писатели) попыток соединить христианство с различными философскими учениями, что грозило размыть христианство как вероучение и превратить его в простую разновидность философской мысли. Некоторые течения в раннем христианстве, которые были квалифицированы как «еретические», отличались в числе прочего излишней (в глазах их критиков, будущих «ортодоксов») приверженностью к философии (например, арианство и орigenизм).

Те западные и восточные «отцы церкви» (IV—V вв.), которые не разделяли крайностей представителей «антифилософской партии» в христианстве, тем не менее стали отводить философии значительно меньшую роль в делах веры, нежели их философствующим предшественники-апологеты. Василий Великий (IV в.) энергично настаивал на «разности» между «нашими», т. е. христианскими, учениями и «учениями внешних», т. е. философов, ибо «внешние» вводят в свое учение натянутое правдоподобие, а мы, мол, предлагаем истину, обнаженную от всяких измышлений ума. Василий полагал, что философия — это то, что дьявол похитил у христиан и передал язычникам; христианскую веру он иногда называл философией, а диалектику считал стеной для защиты догматов веры. Согласно Григорию Назианзину (IV в.), настоящее любомудрие — это богословие, тогда как философия — лишь знак любомудрия, «внешнее любомудрие», представляющее собой построенные на словах города, ничего не означающие сочетания букв. Иоанну Златоусту (IV в.) принадлежит слова о лживых философах, под которыми он, как и другие «отцы церкви», понимал греческих философов. Внешнюю философию он объявлял изобретением дьявола. Отвергнув философию, как ее понимали греки, Иоанн Златоуст тем не менее не отказался от самого понятия «философия». В его глазах христианская вера — это и есть «наша философия». Это — мысль в духе самого скромного положительного отношения к философии вообще. Какую-либо другую философию, кроме богословия, Иоанн не признавал. Василий Великий, Григорий Назианзин, Иоанн Златоуст — самые ранние восточные «отцы церкви», мировоззрение которых укладывалось в рамки умеренно философизиро-

ванной теологии. Это — главным образом и по преимуществу богословы, религиозными философами их назвать еще нельзя.

Различные версии философизированного богословия постепенно обособились также на «латинском» Западе.

Августин (IV—V вв.), который имел литературное образование и поощрял обращение к латинским и греческим классикам, тем не менее весьма низко ценил знание, осуждал стремление к нему, возможно, потому, что сам, до того как стал христианином, увлекался неоплатонизмом, скептицизмом и даже манихейством. Во главу угла он ставил служение на попрание практической деятельности. Философия в глазах Августина — христианского богослова — это хитрость, которая не отличается от дьявольской хитрости. Августин — это тоже преимущественно теолог. Но теология Августина уже значительно отличается от теологии тех апологетов и «отцов церкви», которые не шли дальше аллегорического толкования Библии. По мнению Августина, христианская теология — это и есть «христианская философия». Это была уже философизированная теология. Но степень философизации у Августина еще мала, у него философия слита с теологией. Августин полагает, что «на этом свете» обращение к философии не может сделать человека мудрым; мудрость, которая может быть только у бога, человеку вообще недоступна; авторитет он явно ставит выше разума; Писанию он верит безраздельно, в том числе в вещи, незнание которых полагает вредным, но знание о которых человек достигнуть не может. Фактически Августин использует многие философские идеи, полагает, что «диалектику» может знать каждый, но отрицает, что пользуется философией, причем использует философские идеи в сугубо апологетических, вспомогательных для теологии целях, и аргументы от разума у него находятся под полным контролем веры.

В дальнейшем в западноевропейском богословии процесс его философизации стал более интенсивным. В западном богословии постепенно утверждалось мнение, согласно которому в «священных книгах» «истина» изложена в самом общем виде таким образом, что человеку к ней нужно еще прийти, найти ее, понять ее как все более и более полную и в чем-то новую, и поэтому западные богословы предпринимали попытки обоснования христианских догматов с помощью «разумных», с их точки зрения, аргументов. Так сложилось «естественное богословие», отличное от «откровенного». Из такой тенденции по сути дела со временем и выросла схоластика, которая представляла собой метод систематизации богословия при помощи аристотелевской логики, причем в богословии по крайней мере часть догматов обоснована философскими, главным образом аристотелевскими аргументами.

В чем выражалась философизация теологии?

Тематика рассуждений бралась теологическая: о природе Христа, Троицы и т. д. Но метод решения этих проблем, который применялся при этом, был не полностью теологический, частично философский: не только цитаты из Писания и ссылки на авторитет

церкви выступали основанием для выводов, но также положения разума, логические аргументы.

К IX в. процесс философияции богословия в Западной Европе заметно продвинулся вперед, философия начала завоевывать относительную независимость от богословия. В это время там возникла одинокая идеалистическая философская система гиландца Иоанна Скота Эриугены (ок. 810—ок. 877), с начала 40-х гг. IX в. служившего у западнофранкского короля Карла II Лысого. Считая Священное писание «абсолютно истинным», Эриугена вместе с тем признал за человеческим разумом право свободного исследования всех христианских догматов; он отождествил «истинную религию» и «истинную философию» и тем самым придал философии служебный по отношению к богословию и вместе с тем относительно самостоятельный характер. Но если у Августина отождествление теологии с философией проводилось при полном примате теологии, то у Эриугены уже намечается тенденция к примату философии над теологией. Недаром Гегель называл Скота Эриугену первым, с кого в то время начинается подлинная философия.

Эриугена скончался около 877 г., но даже в XIII в. он еще официально осуждался западной церковью, что вполне определенно говорит о тогдашнем весьма шатком месте философии в западном христианстве. Как правило, в философиязированной теологии теологическое начало превалировало над философским. Философия была истолкована лишь как орудие, которое не решает никаких проблем веры, но только помогает эти проблемы выяснять, упорядочивать, доказывать разумными аргументами истины откровения. Так появились, в частности, философские доказательства бытия божия.

Отцом схоластики, явившейся новой стадией философияции теологии на Западе, считается Ансельм (1033—1109), который, будучи не только богословом, но и философом, основателем средневекового «реализма», стремился доказать истинность догматов веры рациональным методом без ссылок на Писание и предание и выдвинул, в частности, так называемое онтологическое доказательство бытия божия. В XI в. влияние теологического рационализма и философской схоластики дошло в западном богословии до самой верхушки церковной иерархии. Ансельм к концу жизни стал архиепископом Кентерберийским.

В XIII же схоластика на Западе окончательно утвердилась как господствующее философское учение римско-католической церкви. В это время действуют такие крупные богословы и философы, как Альберт Великий (ок. 1193—1280), зачинатель систематизации католического богословия на базе аристотелизма, дело которого продолжил Фома Аквинский (1225/26—1274), систематизатор официальной католической схоластики, основатель томизма.

В гораздо более ослабленном виде философиязированная теология представлена у поздних восточных «отцов церкви», сочинения которых впоследствии стали широко известны на Руси. В качестве

наиболее представительного примера возьмем Иоанна Дамаскина (ум. 753), который столь тесно соединил богословие с аристотелевской философией, что от него, в частности, велась родословная как западноевропейской, так и византийской схоластики, и который вместе с тем как богослов остался крупным авторитетом для ортодоксального православия, в том числе в Болгарии и на Руси. Отношение Дамаскина к философии весьма примечательно. Он не стеснялся излагать «то, что есть самого лучшего у эллинских мудрецов, зная, что если есть что-либо благое у них, то оно даровано им свыше от бога»¹⁴. Учения «языческих мудрецов» он частично принимал постольку, поскольку «и царице свойственно пользоваться услугами служанок» (здесь уже выражена идея — «философия — служанка богословия»). В весьма лестных выражениях Дамаскин отзывался о значении познания в жизни человека: «Нет ничего более ценного, чем познание, ибо познание есть свет разумной души. Наоборот, незнание есть тьма. Как лишение света есть тьма, так и отсутствие познания есть помрачение разума. Неразумным существам свойственно незнание, разумным — познание. Поэтому кто, будучи от природы способен к познанию и ведению, не имеет его, тот, хотя он от природы и разумен, тем не менее по нерадивости и слабости души бывает хуже неразумных»¹⁵.

Присмотримся теперь к дамаскиновским определениям философии: «Философия есть познание сущего, как такового, т. е. познание природы сущего». И снова: «философия есть познание божественных и человеческих вещей, т. е. видимого и невидимого. Кроме того, философия есть помышление о смерти, как произвольной, так и естественной». «Затем, философия есть уподобление богу. Уподобляемся же мы богу чрез мудрость, т. е. чрез истинное познание добра, а также чрез справедливость, которая каждому воздает свое и нелицеприятно судит; наконец, чрез святость, которая выше справедливости, т. е. чрез добро и воздаяние добром обидящим. Философия есть искусство из искусств и наука из наук. Ибо философия есть начало всякого искусства: ю всякое искусство было изобретено и всякая наука... Кроме того, философия есть любовь к мудрости; бог же есть истинная мудрость. Таким образом любовь к богу есть истинная философия»¹⁶. Философию Дамаскин делил на умозрительную и практическую; умозрительная включает в себя богословие (в узком смысле слова, как познание всего того, что не имеет материи, — бога, ангелов и душ), физиологию (познание того, что материально, т. е. животных, растений, камней и т. п.) и математику (познание того, что не имеет материи, но раскрывается только в материальных вещах); практическая же философия занимается изучением «добродетелей» и делится на этику (учение о законах, определяющих индивидуальную деятельность людей); экономию (учение о законах, определяющих деятельность семьи) и политику (учение о законах, определяющих деятельность городов и царств). Дамаскиновское весьма позитивное отношение к философии — свидетельство того, насколько далеко мог заходить процесс философияции теологии в восточной патристике:

богословие (в узком смысле слова) рассматривалось Дамаскином как часть философии.

Но именно потому, что под богословием Иоанн Дамаскин понимал нечто иное, чем понимали другие «отцы церкви», важно решить вопрос, как у него соотносятся философия с догматическим учением церкви. И здесь оказывается, что перед нами все-таки разновидность восточнохристианской философизированной теологии, в которой аристотелевская логика, силлогистика, за которую впоследствии Дамаскина упрекали российские православные богословы, служили пока еще лишь формальным вступлением в догматическую систему, представляя собой в первую очередь объяснение понятий и слов, вошедших в Писание, но отнюдь не философско-логическую основу в полном смысле слова для систематизации и обоснования христианских догматов, как это впоследствии стало в западной схоластике. Определенные предпосылки для схоластики западного типа у Дамаскина уже сложились. Логикой он стал рассматривать как доказательство через силлогизмы и считал возможным, например, доказывать силлогическим путем догмат о бессмертии души. Эти его идеи в дальнейшем были развиты западными схоластами. Но хотя Иоанн Дамаскин был не только богословом (т. е. вероучителем), но в некоторой степени и философом, за рамки восточнохристианской ортодоксии своего времени он не только не вышел, но слыл авторитетом именно в восточнохристианской догматике. А вот модель взаимоотношения «внешней философии» и догматического учения, которую предложил Иоанн, не стала обязательной для всего восточного христианства, хотя и была временами влиятельной. К тому же и отличие понимания философии Дамаскином от понимания других «отцов церкви» было не таким уж принципиальным. В конце концов итогом всех рассуждений Иоанна Дамаскина является тезис о том, что «истинная философия» — это любовь к богу, и только бог есть истинная мудрость, что с лихвой покрывало в глазах его почитателей все его увлечения «внешней философией», особенно аристотелизмом.

Уже следующий за «дамаскиновским» IX в. продемонстрировал, что по вопросу об отношении к «внешней философии», а следовательно, к философии вообще у Иоанна есть не только последователи, но и противники. Мощную оппозицию всем шедшим на компромисс с философией в восточном христианстве, в том числе и Дамаскину, составляла «монашеская партия», девизом которой стал евангельский лозунг: «Кто хочет быть мудрым в веке сем да будет неразумным», — и которая порицала всякие попытки связать христианскую веру со светской мудростью.

Столкновение патриархов Фотия (858—867 и 877—886) и Игнатия — тех самых патриархов, при которых якобы приняли христианство Аскольд и Дир, — наиболее демонстративный тому пример. О Фотии следует сказать отдельно, поскольку он — один из философских наставников самого Константина-Кирилла Филозофа, «первоучителя» славян.

Фотий — патриарх с явно теократическим уклоном. По его мнению, именно патриарх обязан предостерегать императора и наставлять его на истинный путь. В число средств наставления на путь истинный входила и философия. Из всех «отцов церкви» Фотий предпочитал Афанасия Александрийского; «удивлялся» сочинениям Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Дионисия Ареопагита, Кирилла Александрийского, Кирилла Иерусалимского, Елифания, Ефрема; но вместе с тем он считал «отцами церкви» и таких западных церковных деятелей и богословов, как Лев Великий, Григорий Великий, Амвросий, Августин и Иероним. Фотий, разумеется, признает, что «первою мудростию есть и остается та, которая имеет предметом своим религию; она черпается из Св. Писания, из которого черпали ее великие учителя церкви»¹⁷. Но вместе с тем он исходит из того, что еще до пришествия Христа греки стяжали внешнюю (языческую) мудрость — чудную философию, причем источником этой мудрости он считает бога¹⁸. Отсюда призыв пользоваться сочинениями светских авторов, в которых, отвергая все баснословное и вымышленное, он охотно принимал гибкость и искусство выражения для развития и изъяснения мысли¹⁹.

В понимании предмета и сущности философии Фотий примыкал к Иоанну Дамаскину и, следовательно, вместе с ним был под влиянием Аристотеля. Как и Аристотель, Фотий делит философию на натурфилософию, этику и метафизику, но усматривает христианское их изложение... в Ветхом Завете. Первая, по его мнению, выражена в Екклесиасте, вторая — в Притчах Соломона, третья — в Песни песней Соломона, что уже прямо указывает на очень ограниченные пределы, в которых Фотий опирался на философию, ибо в этих ветхозаветных книгах ничего аристотелевского нет.

Несмотря на свои реверансы в сторону греческой философии, Фотий, как Дамаскин, был философом в очень ограниченных пределах и из рамок весьма умеренно философизированной теологии досхоластического типа еще не вышел.

Аналогичную позицию в сфере богословия и философии занимал Константин-Кирилл Филозоф (827—869), тоже бывший гораздо больше богословом, чем философом. Он считал, что нет ничего более «славного» на этом свете, как жить и умереть за св. Троицу. Определение философии у Константина, частично повторяющее определение Иоанна Дамаскина, соединяет стоическое по генезису понимание философии как знания «божественных» и «человеческих» вещей с библейским требованием к человеку приблизиться к богу, насколько возможно, и научиться с помощью добродетелей жить по образу и подобию того, кто его создал. Совершенно не случайно впоследствии биографы Константина-Кирилла отмечали, что он был «великим» во «внешней» (языческой) философии, а еще более «великим» в «христианской философии», позвал природу действительно существовавших вещей, а еще больше позвал бога, что весьма точно говорит о примате теологии над философией в мировоззрении Константина. При ближайшем рассмотрении ока-

зывается, что в определении Константином философии нет ничего, что выходило бы за рамки достаточно широко распространенной в восточнохристианском регионе модели умеренно философизированного богословия, которое лишь в очень ограниченной мере привлекало к делам веры «внешнюю философию».

В XI в. в Византии выдающееся место в богословской и философской мысли занял склонявшийся к неоплатонизму Прокл Михаил Пселл (ок. 1018—1096). В полемике с антифилософски ориентированным константинопольским патриархом Кируларием, тем самым патриархом, который в 1054 г. предал анафеме папского легата кардинала Гумберта (папа же в свою очередь в том же году предал анафеме константинопольского патриарха, что и послужило основанием этим временем датировать разделение на римско-католическую и восточноправославную церкви), Пселл доказывал, что без философии невозможно ни изучать богословие, ни издавать каноны. «Высшая философия», в глазах Пселла, — это богословие, которое, будучи двойственным по природе, представляет, с одной стороны, знание, доступное логическим доказательствам, в том числе через силлогизмы, с другой — знание, данное «свыше». Богословие выше эллинской философии, представляющей собой знание человеческое. Но и этой последней нужно заниматься, привлекая из нее то, что не противоречит богословию (учение о природе, логику, объяснения сущего), и отвергая все противоречащее ему. О достаточно прочной позиции Михаила Пселла в современном ему византийском обществе свидетельствует тот факт, что он был приближенным ко двору и, хотя, пережив многих императоров, знал периоды опалы, тем не менее, опираясь на императора Исаака Комнина (годы правления — 1057—1059), все-таки одержал победу над патриархом Кируларием. Во всяком случае его противоречащее официальному курсу византийской церкви философские взгляды не были осуждены, хотя в них явно наличествует «латинская» ересь, т. е. тенденция к схоластике.

Несмотря на осуждение собором 1082 г. как «латинской» ереси религиозно-философских взглядов ученика Пселла Иоанна Итала, тенденция к соединению богословия с философией в Византии не прервалась. Так, в XIII в. «великим учителем философии» прослыл Никифор Влемид (1197—1272), сочинения которого, особенно логика и физика, широко распространились не только в Византии (в монастырях их переписывали вплоть до XVIII в.), но и в Западной Европе. Примечательно, однако, не только то, что Никифор Влемид преподавал философию, но и то, что этот византийский мыслитель XIII в. придеркивался приемов силлогистики, т. е. по существу схоластики, близкой к тогдашней западноевропейской схолистике века Альберта Великого и Фомы Аквинского.

В силу того что в процессе христианизации Киевской Руси особую роль сыграла болгарская религиозно-философская литература золотого «века Симеона» (864 или 865—927), большой интерес представляет вопрос о том, какая модель философствования

и отношения к философии господствовала среди болгарских христианских писателей этого века. К сожалению, однозначного ответа на этот вопрос в литературе пока нет. Существует точка зрения, сторонники которой доказывают, что вся древнеболгарская литература — это по сути дела философская литература, которую никакие другие проблемы, кроме философских, не интересуют. Полагается, что в древней Болгарии философия существовала как самостоятельная, независимая от богословия дисциплина. Думается, что такая точка зрения не является основательной. В древней Болгарии «философия не существовала самостоятельно вне богословия как формы общественного сознания, и поставленные ею космогонические, онтологические, гносеологические, этические, естественнонаучные и другие проблемы решались исключительно в рамках теологии»²⁰.

Болгарские книжники «века Симеона» настойчиво доказывали, что они руководствуются не «внешней премудростью», не греческой философией, а прежде всего «вышней премудростью», т. е. «божественным» Писанием. Как колоритно выразился один из деятелей этого века Константин Преславский (ок. 850—910), «хорошо, братья, все начинать от бога и завершать богом»²¹.

Но при этом болгарские книжники не считали зазорным отдельные идеи «внешней премудрости» использовать в своих богословских трудах. Именно такое отношение к философии пронизывает творчество наиболее видного болгарского деятеля этого века Иоанна Экзарха, особенно его «Шестоднев», в котором автор взял прежде всего за то, чтобы похвалить библейские истины и обличить «пустые писания» «внешних», эллинских философов, которые слишком якобы много говорили о «естестве». У Иоанна за основу рассуждений о происхождении мира берется библейская история о шести днях творения. Лишь в качестве дополнительной аргументации Экзархом привлекаются отдельные мысли из античных ученых и философов, что как раз и характерно для упоминавшейся уже не раз модели умеренно философизированной теологии, широко распространенной как в западном, так и в восточном христианстве.

В доказательство того, что в Болгарии «века Симеона» философская наука оформилась как «логическая наука», один из новейших исследователей, Б. Пейчев, приводит «Изборник Симеона» (будущий «Изборник Святослава» 1073 г.)²². Можно согласиться с тем, что совокупность философских элементов «Изборника» образует своеобразную «логическую науку». Важно только не забыть при этом, что эта логика была еще на той стадии развития, когда она выполняла лишь очень ограниченные служебные функции при богословии как искусство более четкого выражения и объяснения мыслей Писания и «отцов церкви». Философские элементы, содержащиеся в «Изборнике», использовались не для систематизации теологической догматики, как в западной схолистике, но помещались там для того, чтобы показать превосходство над философами Библии, «отцов» и «учителей» церкви. Рассуждения о философских

понятиях и категориях («сущее», «естество», «лицо», «свойственное») построены в «Изборнике» по принципу: «древние языческие философы говорят неясно, а наши наставники, следуя Евангелию, все определяют разумным и ясным образом». В качестве непреложного мнения выступают утверждения: «как сказано в Св. Писании»; «Св. Писание говорит»... и т. д.

Как в Византии, так и в Болгарии, а затем и на Руси за счет отказа от сознательного привлечения философии к делам веры и в смысле использования философских аргументов для обоснования и защиты догматики формировался специфический метод православного богословия, коренным образом отличный от схоластического метода католицизма, опирающегося на аристотелевскую логику. По нашему мнению, суммарный ответ на вопрос, какими были господствующая модель соотношения философии и богословия, модель философствования и преобладающее отношение к философии у болгарских книжников IX в., должен звучать примерно следующим образом: уже в византийском богословии к IX в. широко была распространена точка зрения, согласно которой откровение сообщает всю «истину», во всем объеме, во всей достоверности, и нет поэтому нужды искать и доказывать какие-либо новые истины; богословие должно лишь эти истины уяснить и как можно точнее сформулировать. Поэтому богословие не должно, мол, опираться на какую-либо систему логических понятий, на какую-либо философию. Но существовала в византийском богословии и другая весьма сильная тенденция — к методу, аналогичному «латинской» схоластике. Болгарская религиозно-философская мысль отвергла «латинский» путь, в болгарской христианской мысли эпохи Симеона возобладал метод богословия, согласно которому смысл познавательной деятельности, познание истины заключаются не в получении новых знаний (ибо истина давно установлена и изложена в «богородноуновенных» книгах), а в истолковании Писания, с тем чтобы выявить заключенный в нем сокровенный смысл. Такая методология предполагает необходимость экзегетики, но не нуждается в философии даже в качестве служебного орудия типа схоластики. Это метод, противоположный схоластическому методу, возобладавшему со временем в римско-католической церкви, метод, отличный даже от метода богословских рассуждений византийских теологических рационалистов типа Иоанна Дамаскина или патриарха Фотия и от концепции Константина-Кирилла Философа, а тем более от метода Пселла, Итала или Влеммида.

Недвусмысленная ориентация болгарских книжников «века Симеона» главным образом на «классическую патристику» IV—VI вв., резкое неприятие «внешней мудрости», апология славянского языка как языка богослужения наряду с латинским и греческим, создание соответствующего фонда славяноязычной христианской литературы, редактирование византийских первоисточников при переводах (например, сокращение Иоанном Экзархом философских разделов из трудов Иоанна Дамаскина) — все это признаки того, что тогдашняя болгарская религиозно-философская

мысль не просто была непохожей на современную ей византийскую религиозно-философскую мысль по той причине, что Болгария была страной новообращенной и вроде бы не готовой поэтому переварить «сложные» религиозно-философские построения Византии как центра тогдашней цивилизации. В Болгарии христианство получило своеобразное «национальное» лицо, но этого болгарские книжники добились ценой игнорирования многого из того, что было в Византии, в том числе многих философских текстов. Такое игнорирование является результатом сознательной деятельности самих болгар, их активно-избирательного подхода к византийским источникам, целенаправленных действий с целью не допустить к себе те «продукты» религиозно-философской мысли Византии, которые не соответствовали конкретно-историческим задачам их страны, и прежде всего задаче обеспечения не только политической независимости от Византии и административной автокефальности церкви, но также своеобразной идеологической автономии в сфере христианской доктрины. То обстоятельство, что в Болгарии христианство пришло из Византии, не помешало тому, что развитие древнеболгарской религиозно-философской мысли отнюдь не во всем повторяло византийский опыт. В дальнейшем аналогично сложилась история религиозно-философской мысли в древней Руси.

Если древнеболгарская (а потом и древнерусская) мысль в значительной мере отличалась от византийской, то еще больше она отличалась в своих главных тенденциях от современной ей западноевропейской религиозно-философской мысли. Для того чтобы в дальнейшем оттенить и степень сходства, и степень различия между древнерусским и западноевропейским историко-философским процессом XI—XIII вв., обратим внимание на некоторые явления западноевропейской религиозно-философской мысли тех же веков.

В ходе многочисленных и самых разнообразных попыток «согласования» теологии и философии в XI в. в Западной Европе уже совершенно отчетливо обозначилась тенденция не только к оформлению схоластики, но также и к отделению философии от теологии.

В конце X в. во Франции начинает действовать философская школа Шартра, в которой в особую область была выделена философия природы, опиравшаяся не только на Платона и Аристотеля, но и на арабские естественнонаучные труды. Француз Жильбер Порретанский (ок. 1080—1154) оставил за теологией «истины сверхъестественные», а предмет философии квалифицировал как эмпирический. Французский богослов и философ Абеляр (1079—1142) стал исходить из примата разума над верой, философии над теологией; «диалектику» он представлял единственным путем к истине. За свои философские взгляды Абеляр был дважды официально осужден церковью. В XIII в. в Западной Европе получает распространение аверроизм, последователем которого Сигер Брабантский (ок. 1235 — ок. 1282) довел аристотелизм до материалистического истолкования его отдельных положений и сформулировал теорию двойственной истины, признав тем самым даже возмож-

ность оспаривать «истины» откровения. Философия у авероистов выступала уже как самостоятельная наука, совершенно отличная от теологии. Изменился и общественный статус философии. Если теология выступала как дисциплина для узкого круга лиц, то философия, являвшаяся предметом образования студентов университетов, стала играть значительную роль во всей тогдашней общественной жизни Западной Европы. А XIII век в Западной Европе — это «век университетов», когда возникли Парижский, Кембриджский, Оксфордский и другие университеты. Примечательно, что в Парижском университете в это время философский факультет существовал независимо от теологического факультета.

Приведенного выше материала вполне достаточно, как нам кажется, для постановки вопроса о том, что в древнерусском историко-философском процессе было много общего с историко-философским процессом в других «христианских» странах, как восточных (Византия, Болгария), так и западноевропейских. Но вместе с тем тот же материал свидетельствует, что у некоторых описанных историко-философских феноменов в древней Руси аналогов не было, что должно иллюстрировать мысль о специфике древнерусского историко-философского процесса.



¹ Марк К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 322.

² Там же.

³ Там же. С. 106.

⁴ Гельс, Соч. Т. IX. М.; Л., 1932. С. 85.

⁵ Там же. С. 34.

⁶ Там же. С. 79.

⁷ Там же. С. 83.

⁸ Марк К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 309.

⁹ Во избежание недоразумений следует несколько слов сказать о самом термине «богословие», или «теология». В разное время в это понятие вкладывалось разное содержание. У Аристотеля богословие — это часть философии, которая занимается исследованием о боге. В раннем христианстве богословием называли лишь учение о Христе. В этом, например, смысле евангелист Иоанн назывался «богословом»; титул «богослова» был присвоен также одному из «отцов церкви», Григорию Низианзину. Позднее в христианстве богословием, как правило, стали называть все, что является предметом христианской религии. Во всех последних случаях богословие представляется как нечто совершенно отличное от философии, и именно поэтому в рамках христианства вопрос о соотношении богословия и философии обсуждался, как правило, как вопрос о соотношении совершенно различных предметов, хотя встречались также и концепции, в соответствии с которыми богословие (в узком смысле слова, только как учение о боге) рассматривалось, вслед за Аристотелем, как часть философии. Только в период схоластики в рамках богословия оформилось так называемое естественное богословие, претендовавшее на «исследование» предметов веры с философской точки зрения, в отличие от «откровенного богословия», исходящего лишь из Писания и предания.

¹⁰ Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха константинопольского. Сергиев-Посад, 1915. С. 28.

¹¹ Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М., 1892. Вып. 2. С. 328.

¹² Трахтенберг О. В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957. С. 20.

¹³ Цит. по: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 846—848.

¹⁴ Полное собрание творений Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб., 1913. С. 46.

¹⁵ Там же. С. 49.

¹⁶ Там же. С. 51—52, 118.

¹⁷ Лебедев А. И. Очерки внутренней истории византийской восточной церкви в IX, X и XI веках. М., 1902. С. 171.

¹⁸ См.: Россейкин Ф. М. Указ. соч. С. 244—245.

¹⁹ Там же. С. 22.

²⁰ Краткая история болгарской философской мысли. М., 1977. С. 94.

²¹ См.: Генов М. Старобългарска литература. София, 1947. С. 39.

²² См.: Пейчев Б. Философский трактат в Симеонове сборнике. Киев, 1983.

IX. ИДЕЙНЫЕ ИСТОЧНИКИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Историки древней Руси еще в XIX в. подметили, что в древнерусском обществе исключительно широко было распространено чисто внешнее благочестие, при котором в центре оказывался религиозный ритуал — яконопочитание, пост, литургия; молитвам и псалмам придавалось магическое значение и т. д. На этом основании делалось, а в новейшей западной литературе и сейчас делается вывод о том, что в древней Руси в центре церковной жизни стояло не богословское исследование, а практическое упрямление, что в древней Руси не было не только крупных философов, но даже ни одного крупного богослова.

На наш взгляд, вопрос надо ставить по-иному: что представляли собой тесно связанные друг с другом философские и богословские воззрения относительно немногочисленных древнерусских христианских писателей и такой ли уж незначительной является их деятельность в истории древнерусской культуры?

Идеологически процесс становления философской мысли на Руси объясняется в значительной степени характером ее источников, характером христианской литературы, попавшей на Русь извне, вернее, выбранной из моря уже накопленной к тому времени христианской литературы.

Источники древнерусской философской мысли (если понимать под источниками только то, что определяло ее принципы, ее основы, а не всякое влияние извне) не совпадают со всеми направлениями культурных связей Руси с другими странами. Культурные связи Руси были многосторонними. В этом отношении Киевская Русь была связана со странами Севера и Юга, Востока и Запада. Источники же философской мысли были гораздо более ограниченными.

В первую очередь следует сказать об общем для всех христианских стран источнике средневековой мысли — Библии. Как и в любой средневековой христианской стране, Библия была для древнерусских мыслителей главной нормой всяких религиозно-философских построений. Библия давала не только массе верующих, но и средневековым ученым людям своего рода обязательный, принудительный минимум «знания», познавательных и аксиологических установок. Но в какой своей части Библия оказалась таким минимумом в древней Руси?

Хотя к моменту принятия Киевской Русью христианства уже существовал вполне определенный канон «обязательных» для верующих книг Ветхого и Нового Завета, не все книги этого канона в одинаковой степени служили источником христианского мировоззрения на Руси. Совсем недавно высказана мысль о том, что «христианство на Руси с самого начала стало усваиваться не в евангельском, новозаветном, а в библейском, ветхозаветном варианте»¹. Один из новейших исследователей истории Библии в России, М. И. Рижский, считает, что «в XI—XIII вв. в Киевской Руси имелись в переводе на славянский язык, не говоря уже о новозаветных, почти все книги Ветхого Завета»², справедливо отмечая, что из библейских книг чаще всего переписывались Евангелие, Апостол (т. е. входящие в Новый Завет так называемые «Деяния св. апостолов» и послания апостолов) и Псалтырь. Не очень подтверждается, правда, фактами утверждение того же автора о том, что из Ветхого Завета наибольшей популярностью пользовались книги дидактического жанра, вроде Притчей Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Премудрости Соломона»³.

Хотя есть данные, свидетельствующие о том, что митрополиты-греки (а также Иларион, Феодосий Печерский и др.) пользовались Ветхим Заветом, в целом эта часть Библии в древней Руси не имела столь значительного применения, чтобы говорить о ветхозаветном характере древнерусского христианства.

Известным в древней Руси было Пятикнижие Моисея, особенно книга Бытия, популярности которой весьма способствовал Иоанн Экзарх Болгарский со своим «Шестодневом». Наиболее же распространенной из ветхозаветных книг была Псалтырь, являвшаяся многие века основной учебной книгой на Руси.

Специфической оказалась на Руси и история первоначального распространения книг Нового Завета. Сохранилось много списков Евангелия, но лишь два из них составляют вполне тетраевангелия, т. е. все четыре Евангелия вместе. Первый русский список Евангелия, выполненный дьяком Григорием (перевисан с болгарского) в 1056—1057 гг. по заказу новгородского воеводы и посадника Остромира (родственника великого киевского князя Изяслава Ярославича), которому следовали другие списки, представлял собой так называемый апракос, в котором материал изложен не по порядку четырех полных Евангелий, а, как бы мы сейчас сказали, «проблемно», по недельным евангельским чтениям, причем сокращенно сравнительно с оригиналами Евангелий.

Ответить на вопрос, какая ориентация преобладала в христианской Руси — ветхозаветная или новозаветная и какие из включенных в них произведений были наиболее почитаемы, — значит в значительной мере ответить на вопрос, какой из основных первоисточников христианской философии был главным на Руси. В древней Руси предпочтение все-таки отдавалось Новому Завету.

Христианство оформилось на почве, подготовленной движением, а вернее, упадком греческой философии, которая в одном

из главных своих потоков эволюционировала к учению о едином боге и бессмертии человеческой души. Оно возникло тогда, когда встретились рационалистически вулгаризированная иудейская религия (в которой чисто национальный бог Ягве превратился в единственно истинного бога, «творца неба и земли», и оформилась первоначально чуждая иудейству идея бессмертия души) и вулгаризированные философские идеи Филона (в трудах которого были слиты аллегорически и рационалистически истолкованные еврейские предания со стоической философией) ⁴.

Процесс образования догматов и христианской этики относится ко времени, когда были написаны Евангелия и так называемые Апостольские послания. «Тут-то и была бесцеремонно использована — по крайней мере для морали — стоическая философия, а именно Сенека» ⁵.

Но в разных составных частях Библии философские идеи включены в разном объеме. Библия, конечно, великое по критериям средних веков, но компилятивное сочинение, включающее в себя существенно отличающиеся друг от друга и во многом противоречащие друг другу составные части, в том числе противоречия и по своему философскому содержанию. Ветхий Завет очень трудно согласуется с Новым, послания апостола Петра — с посланиями апостола Павла. Устрашающие представления о беспощадно карающем боге в Пятикнижии Моисея никак не согласуются с представлениями, которые должны были сложиться у верующих о милостивом преимущественно боге из Евангелий. Невероятно, конечно, предположение, что автор ветхозаветной книги Иова «осознал несостоятельность религиозного мировоззрения», что книга Иова — это «философская поэма» ⁶, но нельзя не признать, что в этой библейской книге действительно наличествуют солидные «философемы», являющиеся следствием влияния греческой философии. Несомненно, что автор книги «Премудрости Иисуса, сына Сирахова» находится под сильным влиянием греческой философии, особенно учения о Логосе, что составитель Притчей Соломоновых — «мыслитель, который откровенно защищает право разума на постижение внешних сил природы и главным образом внутреннего мира человека» ⁷. Все это никак не согласуется с максимальной «блаженны нищие духом», утверждением о том, что, кто хочет быть мудрым в этом мире, должен быть неразумным, и т. д. и т. п. А эти утверждения — из книг, признававшихся «богочеловечными», следовательно, абсолютно авторитетными, совершенно беспорочными или неканоническими, но бытующими в ходу наравне с каноническими (как «Премудрость Иисуса...»).

То, что выступает в Библии в качестве «философем», это в основном догматизированные и сакрализованные, переведенные на язык религии идеи античной философии. Поскольку при толковании библейских текстов был возможен обратный процесс десакрализации, дедогматизации этих философем, они могли стать (и действительно становились) источником философской мысли для экзегетов Библии. Но особенно сильным источником движения

средневековой религиозно-философской мысли была внутренняя глубокая противоречивость Библии в философских подтекстах ее составных частей. Если бы нескольких более или менее образованных древних русичей спросили, что, по Библии, есть бог, природа, человек, можно ли бога познать и т. д., то они ответили бы по-разному, в зависимости от того, какие библейские книги они предпочитали. И поэтому разные составные части Библии действительно играли разную роль в становлении древнерусских философских идей.

Изначальная и абсолютно неустрашимая противоречивость самого авторитетного для любого средневекового христианина источника — Библии создавала благоприятные возможности для ее использования в самых различных целях. Формально на протяжении всего средневековья, на Руси в том числе, безраздельно царил догматизм. На деле уже с самого начала догматизм в толковании Библии не был абсолютным. Один из известных дореволюционных знатоков истории Библии в России, И. Е. Евсеев, осмелился констатировать, что в Московской Руси «Библия сознательно и планомерно приспособлялась к выражению господствующих тогда церковно-практических потребностей и временных настроений церковных властей» ⁸. Фактически так поступали не только церковные власти, но и многие, кто к Библии обращался, и не только в Московской, но еще и в Киевской Руси. Призываемая «богочеловечной», в реальной истории Библия выполняла роль книги, фактически выступавшей как обычное человеческое слово, и поэтому она служила не просто источником религиозно-философских идей, но источником идей различных, порой даже свобододолюбивых, «еретических».

Вторым после Библии источником древнерусской христианской философской мысли является византийская литература.

Хорошо известно, как широко были и сейчас еще распространены взгляды относительно византийского гегемиза древнерусской культуры. Об этом писали не только консервативно-клерикально настроенные авторы, но и прогрессивные историки. В работах современных зарубежных «русологов», как, например, в комментариях к американской антологии «Русская философия» (Чикаго, 1965), также всячески подчеркивается византийский гегемизм русской культуры: истоки русской мысли и философии выводятся из византийских церковных институтов, доказываются, что культура русского исторического бытия, особенно письменная культура первых веков, была культурой заимствованной и лишь частично преобразованной при помощи доисторических обычаев и верований. При этом все, что относится к мысли философской или теологической, которая могла в тот ранний период развиваться на Руси, было якобы полностью заимствовано из Византийской империи. «Византийский период русской мысли», доказываются в этом труде, тянулся вплоть до XVII столетия. На всем его протяжении русская мысль ограничивалась почти исключительно неоплатонической интерпретацией христианской теологии в том ее виде,

в котором она была перенесена на Русь греческой патристической литературой.

В чем же действительно сказалось влияние византийской литературы на становление древнерусской философской мысли?

«Византийское влияние» проявилось прежде всего в том, что из Византии Русь заимствовала, «трансплантировала» религию, которая и стала основным идеологическим, «системообразующим» фактором становления на Руси христианской философской мысли. Поскольку принятие Русью христианства было осуществлено по свободному выбору, более того, Русь отвоевала у Византии религию, сохранив свою фактическую политическую и культурную независимость при формально-юридической зависимости Киевской митрополии от константинопольского патриарха, она получила возможность избирательно подойти и к выбору заимствуемой из Византии христианской литературы.

В общем русле, суммарно именуемом «византийским влиянием», отчетливо выделяются два довольно разных потока: влияние ранней византийской литературы, главным образом периода патристики, и влияние поздневизантийской литературы X—XIII вв., литературы — современницы Киевской Руси. Основной после Библии источник религиозно-философской мысли Киевской Руси — не современная киевской эпохе византийская мысль, а патристическая литература периода догматических движений и первых семи вселенских соборов (325—787).

Патристическая литература составляет главное содержание всех сохранившихся рукописных фондов. Уже в киевский период патристика на Руси была представлена во всех ее основных направлениях: каппадокийцы (Василий Великий и его последователи, в числе которых Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин и др.), антиохийцы (Иоанн Златоуст), новоалександрийцы (Афанасий Александрийский), мистики (Ефрем Сирий) и др. Примечательно, что эти имена оставались авторитетными не только в Киевской Руси, но затем также и в Московской Руси. Патристические идеи распространялись в сборниках типа «Изборника Святослава» 1073 г., в котором представлено более двух десятков авторов.

Издавались сочинения отдельных «отцов», «учителей» церкви и других христианских писателей, которых церковь не именвала официально «отцами» и «учителями».

Что представляли собой попавшие на Русь патристические сочинения с философской точки зрения? По-видимому, значительным преувеличением является утверждение А. И. Клибанова о том, что патристическая литература рассматривалась в древнерусском обществе как философское чтение в не меньшей мере, чем религиозное, что для древнерусского общества Афанасий Александрийский, Василий Великий, Григорий Низанзин, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, а с другой стороны, Аристотель, Платон, Фалес, Демокрит и Зенон — это не два ряда имен, а один ряд. Но бесспорно, что на Руси патристика служила источником

распространения многих философских идей. Не следует, правда, при этом забывать и о том, что одновременно эти же патристические сочинения служили источником и антифилософских мотивов. Как это происходило?

Возьмем, к примеру, антиарианские «Слова» Василия Великого против Евномия, которые имелись в отрывках уже в «Изборнике Святослава» 1076 г., затем в Супрасльской рукописи XI в. и в сборнике XII в. Троице-Сергиевой лавры. В своих «Словах» Василий прибегает как к чисто богословским, авторитарным приемам полемик, так и к аргументам от разума, по сути дела к философской аргументации. В ответ на антитринитарную мысль Евномия о том, что второе лицо в Троице является порожденным творением, Василий потребовал: пусть Евномий покажет, мол, кто из святых называл Христа порожденным творением? Какие представит он изречения Писания в доказательство сказанного им? Но такой сугубо авторитарно-догматической «аргументацией» Василий не ограничивался. Евномий в духе реализма считал, что если «имена» вещей различны, то и сущность вещей различна, и на этом основании делал вывод, что Христос есть порождение и творение боготца, коль скоро «имена» у них разные. А Василий отставал богословский догмат, согласно которому бог-отец по отношению к Христу как сыну является первым лишь по порядку и по преимуществу времени, но что они единосущны при всех различиях. В опровержение «реалистической» аргументации Евномия Василий уже в духе номинализма, в соответствии с которым реально только вещи, доказывал, что не за «именами» следует природа вещей, но что «имена» изобретены после вещей. Так чисто богословские, совершенно не философские аргументы перемешивались с философскими идеями в одной и той же работе, которая соответственно и играла «двойную» роль в зависимости от того, на что преимущественно обращал внимание ее читатель.

Говоря о роли патристики в становлении древнерусской религиозно-философской мысли, нельзя не упомянуть то важное обстоятельство, что многие интересные именно в философском отношении патристические сочинения на Русь не попали, а некоторые из попавших оказались «усеченными» за счет их «философизированных» фрагментов. Так, в отличие от Василия Великого его брат Григорий Нисский оказался на Руси малоизвестным. Отдельные «Слова» Григория есть в «Изборниках Святослава» 1073 и 1076 гг. Но другие остались неизвестными, вероятнее всего, потому, что Нисский в числе прочего выступал против запрета христианам со стороны римского императора Юлиана Отступника изучать философию эллинов, поскольку, согласно последнему, вся мудрость христиан состоит в одном: веруй. Нисский был не только богословом, но и философом. И хотя он обличал аристотелево «искусство извращать истину», догматы тем не менее старался объяснить по законам разума, явно предпочитая аллегорическое толкование Писания буквальному. Он упрекал, между прочим, «Шестоднев» Василия за то, что в нем недостает «рассуж-

дения о человеке», хотя человек, по его мнению, может быть, важнее всего нами познаваемого.

Рано на Руси стали известны «Слова» Григория Богослова (Назианзина), но переведена была лишь часть их. Причем оказалось, что не были переведены как раз «Слова», наиболее интересные в философском отношении, как, например, слово «В похвалу философа Иропа...».

Самыми популярными на Руси были многочисленные «Слова» Иоанна Златоуста. Популярность Златоуста на Руси оказалась настолько велика, что его именем неоднократно подписывались сочинения, ему не принадлежащие⁹. Влияние проповедей Златоуста проявилось уже в сочинениях Феодосия Печерского, Кирилла Туровского, Авраама Смоленского. Но в каком направлении шло это влияние? В основном Златоуст воздействовал как моралист. Этот автор слова о «живых философах», хотя и отвергал «грубо-чувственный буквализм» в толковании Библии, тем не менее обладал и «усиленный аллегоризм», что, естественно, закрывало путь к сколько-нибудь объемному проникновению даже в экзегетику рациональной аргументации. В этом отношении предписания Златоуста существенно отличались, скажем, от некоторых предписаний Василия Великого, который, тоже отдавая дань буквализму, тем не менее советовал иногда постигнуть собственным разумением то, о чем не сказано в Писании, например о «стихиях» (огне, воде, воздухе).

Некоторые историки называют самым влиятельным из «отцов церкви» IV в. апологета монашеского аскетизма Афанасия Александрийского. «Слова» Афанасия против ариан известны на Руси с XI—XII вв. Известно было также его «Толкование на Псалтырь»; на его Житие Антония Великого в XII в. ссылался, в частности, летописец Нестор. Какие же идеи распространялись через сочинения Афанасия? В своем Житии Антония Великого, например, Афанасий поощрял проповедь крайне ограниченного идеала познания, который сформулировал один из первых идеологов «монашеской партии», Антоний, считавший, что для обучения монахов достаточно одного Писания и бесед друг с другом.

Аналогичную аскетическую и антифилософскую направленность имело также сочинение Иоанна Лествичника «Лествица», известное в славянском переводе с XI в. (на него ссылался, в частности, один из авторов Печерского патерика, монах Симон).

Антиинтеллектуализм (опять же в смысле отрицания первенствующего значения разума), который означал по сути дела враждебное отношение ко всякой философии, особенно проявился у тех представителей патристики, которые склонялись к мистицизму в духе богословия Дионисия Ареопагита. Примечательно, однако, что в Киевской Руси сочинения Дионисия Ареопагита были еще неизвестны (как неизвестными остались сочинения современника крещения Киевской Руси, византийского автора второй половины X — первой половины XI в., предшественника

исихазма Симеона Нового Богослова). Но тем не менее значительное влияние аскетически-мистического крыла патристики уже на Киевскую Русь зафиксировать можно. В этом ключе воздействовали идеи одного из идеологов аскетизма и мистики IV в., Ефрема Сирина, которого особенно почитали, в частности, Авраамий Смоленский (конец XII — начало XIII в.) и уже упоминавшийся Симон. Об антифилософском подтексте сочинений Ефрема свидетельствует и тот факт, что в Московской Руси он станет объектом нападок склонных к теологическому рационализму «жидовствующих».

В самое последнее время возникла концепция, согласно которой определение философии Иоанном Дамаскином явилось якобы «парадигмальным» для древнерусской философской мысли. Христианство, пришедшее на Русь, считает Л. В. Поляков, принесло с собой и определенный образ философии, получивший наиболее детальное описание и обоснование в «Источнике знания» Иоанна Дамаскина (Первая часть этого сочинения носит название «Диалектика»). На основании анализа этого сочинения древнерусская философия определяется Л. В. Поляковым как христианская, патристическая, практическая, зацеленная на решение проблем «этики», «экономики» («домостроительства») и «политики». Поскольку самые ранние списки («Диалектики») датируются только XIV в. и, следовательно, парадигмальное значение дамаскинского определения философии для Киевской Руси пока эмпирически не подкрепляется, Л. В. Поляков считает достаточным, что в Киевской Руси в самом общем виде было известно о существовании философии «внешней» (языческой) и философии «истинной» (христианской) и что дамаскиновские определения сами по себе, независимо от знания или незнания о них выражали то специфическое понимание «философии», которое сложилось в восточнохристианской патристической — однозначно авторитетной для Руси, как он думает, — традиции.

Думается, однако, что в данном случае влияние Иоанна Дамаскина на формирование древнерусских моделей философствования преувеличивается.

Вероучение Иоанна Дамаскина не могло быть для всех древнерусских мыслителей более авторитетным, чем учение, скажем, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Назианзина и других «отцов церкви», которые также слыли авторитетами в православном богословии, так или иначе опирались на философию и, следовательно, работали в общих рамках философизированного богословия, но оставались по преимуществу богословами. Вопрос о том, что понимали на Руси под философией, нельзя решать только на основании тех шести определений, которые даны в сочинениях Иоанна Дамаскина. Необходимо учитывать значительный «разброс» точек зрения на философию, которые эксплицитно или имплицитно представлены в известной с киевских времен патристической литературе. Что касается дамаскиновской концепции философии, то ее заметное влияние на Русь стало сказываться

ной христианской церкви. Судьба философских идей Константина Кирилла на Руси стала такой же, как судьба философских идей Иоанна Дамаскина, их заметное влияние стало проявляться только в московский период.

На вопрос, который поставил Н. К. Никольский: «Выросла ли древнерусская литература исключительно из одного — болгаро-византийского корня или же она при своем возникновении восприняла и другие чужеземные влияния, среди которых одна из долей могла принадлежать и западному миру?»¹² — если его рассмотреть под углом зрения истории философской мысли, мы бы пока ответили так: если брать древнерусскую культуру или литературу в целом, то на них в какой-то мере действительно влиял «западный мир». В сфере церковной организации даже краткий и безуспешный кирилло-мефодиевский опыт создания в Моравии «славянской церкви» имел такое же парадигмальное значение, как для последующей церковной организации в Болгарии и на Руси. Но в сфере философии кирилло-мефодиевскую традицию вряд ли можно признать за относительно самостоятельный источник древнерусской мысли. В Болгарии, куда последователям Кирилла и Мефодия пришлось уйти из Моравии, в X в. упрочились другая модель соотношения философии и богословия, которая впоследствии и оказала существенное влияние на древнерусскую религиозно-философскую мысль.

Теперь поставим перед собой вопрос еще об одном источнике древнерусской философской мысли, сложный, до сих пор вызывающий споры вопрос о том, какую роль сыграла Болгария в христианизации Руси и соответственно в становлении древнерусской философской мысли. В социально-политическом плане о влиянии Болгарии рассказывает глава IV. Мы же рассмотрим философские связи двух славянских стран.

С тех пор, как было установлено, что в рукописном наследии древней Руси преобладали переводы, сделанные в Болгарии, или русские редакции этих переводов, появились предосылки для точки зрения, акцентирующей самостоятельную и даже преобладающую роль болгарского, а не византийского влияния на древнюю Русь. Другие авторы какую-либо особую роль Болгарии в становлении древнерусской культуры не усматривали, сводя ее к роли усердной учительницы, старательно передававшей Руси усвоенную от Византии культуру. Мысль о том, что в христианизации Руси древняя Болгария сыграла особую роль, имеет сторонников и в зарубежной литературе. Француз М. Таубе, выходец из России, считает, что древняя Болгария имеет по крайней мере столько же оснований, что и Византия, гордиться активным участием в распространении на Руси христианства и в организации ее церкви¹³. Для него бесспорным представляется факт первостепенного влияния Болгарии в деле окончательного «обращения» Руси при Владимире. В современной зарубежной историографии Руси появилась даже концепция, согласно которой староболгарская культура — это культура-парадигма, образец для

всех восточных и южных славян (А. Тойнби). Эту концепцию подерживают некоторые другие зарубежные авторы.

В современной советской литературе преобладает более сдержанная, но, думается, более взвешенная точка зрения, согласно которой культура древней Болгарии оказала большое влияние на культуру древней Руси, но все-таки несравнимое по масштабам с византийским влиянием. Эта точка зрения имеет под собой солидные основы. Но в некоторых аспектах проблема древнерусско-болгарских культурных связей и влияния болгарской мысли на древнерусскую остается не совсем ясной.

Мы уже говорили выше, что вопрос о философском влиянии извне далеко не совпадает с более широким вопросом о влиянии инонациональных культур, поскольку последние могли ограничиться влиянием в сфере материальной культуры или быта, а в сфере мировоззрения, религии и философии совсем не проявиться. Попытаемся посмотреть под этим углом зрения на накопленный наукой эмпирический материал и его истолкования, с тем чтобы выяснить, в какой степени можно считать древнеболгарскую философскую мысль одним из источников становления древнерусской философской мысли.

Ко времени, когда киевский князь Аскольд совершил свой безуспешный поход на Константинополь (866), после которого возник вопрос о первом крещении Руси, из-за чего стали соперничать между собой византизцы и «латиняне», его современник болгарский князь Борис (правил в 852—889 гг.) принял в 864—865 гг. христианство из Византии, не перестав еще какое-то время лавировать между восточной и западной церковью, добиваясь церковной и, следовательно, политической независимости. После того как Болгария склонилась более или менее окончательно к восточному христианству (контакты с Римом у Болгарии наблюдались и в дальнейшем), а кирилло-мефодиевская славянская церковь была вытеснена из Моравии, в Болгарии из Моравии переместился центр «славянского христианского просвещения». Здесь стали действовать ученики Кирилла и Мефодия, и у Болгарии появились большие возможности независимого от Византии влияния на соседние «языческие» страны, в том числе на Русь. Некоторые авторы утверждают, что болгарское религиозное влияние на Русь наблюдалось уже при Аскольде¹⁴. В такой гипотезе нет ничего невероятного. Как и всякая сильная средневековая церковь, молодая болгарская церковь была заинтересована в распространении своего влияния. Есть сведения об активности болгарской церкви не только среди южных, но и среди западных славян — вплоть до Польши, где ее влияние ощущалось даже много времени спустя после утверждения там католицизма. «Языческая» Русь также могла быть одной из целей болгарской церкви. Вопрос заключается в том, готова ли была Русь допустить это болгарское или какое-либо другое христианское влияние.

С того момента, как на Руси появились двоеверие и «христианская партия», естественно, возникла проблема языка богослуже-

ния и соответствующей литературы. Есть авторы, которые категорически утверждают, что уже христианская община в Киеве (в Киеве была соборная церковь св. Ильи) при Игоре, Ольге и Святославе получала свой клир и богослужебные книги из Болгарии царя Петра (927—968)¹⁵. Аналогичную точку зрения развивают некоторые советские авторы.

Если это так, то это был второй, после «аскольдского», период влияния на Русь христианской Болгарии. Но масштабы болгарского влияния до официального крещения в 988 г. не могли быть сколько-нибудь значительными. Сама «христианская партия» на Руси была разнородной. Ведь часть христиан на Руси была со скандинавского Севера, часть, как и Ольга, крестилась в Византии. Уже во времена Аскольда, а затем Ольги и при Владимире Святославиче стоял вопрос о выборе не только между христианством и нехристианством, но и между разновидностями христианства. При таких обстоятельствах невероятно предположение, что болгарам отдавалось особое предпочтение, тем более что в связи со сложными русско-византийскими и болгарско-византийскими отношениями в X в. несколько раз возникали конфликтные ситуации также в отношениях Руси с Болгарией.

Предполагается, что русско-болгарские религиозные связи упрочились во время, когда княгиня Ольга сделала попытку принять христианство из Византии. Считается, что в поездке в Константинополь Ольгу сопровождал болгарский монах Григорий. Но это все — предположения.

Характер религиозных связей Болгарии с Русью в князевне Святослава также остается неясным. Святослав представлял не христианскую, а языческую партию в отличие от своей матери Ольги. Тем не менее некоторые историки полагают, что во время походов Святослава в Болгарию длительное знакомство с христианской страной могло привести к переходу в христианство «кого-нибудь» из Святославовых соратников¹⁶. Другие же историки (например, Н. В. Ястребов, П. А. Лавров) считают, что разорение Болгарии Святославом не могло способствовать упрочению духовных связей Болгарии с Русью.

Наконец, нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что сразу после введения христианства князь Владимир Святославич принял активное участие в походах на Болгарию на стороне византийского императора Василия II Болгаробойцы (правил с 976 по 1025 г.), который в итоге подчинил сначала восточную, а затем и западную Болгарию. К XI в. возникла парадоксальная ситуация. Это — век наибольшего влияния болгарской литературы на Киевскую Русь. В то же время уже начало этого века стало временем полного упадка Первого Болгарского царства. М. Н. Тихомиров задает в этой связи вопрос: каким образом униженная Болгария в XI—XII вв. могла влиять на Русь — в ту пору могущественное и высококультурное государство? Важен также вопрос, когда возникло и как осуществлялось влияние болгарской литературы на становление древнерусской философской мысли,

коль скоро уже в начале XI в. Болгария как самостоятельное государство перестала существовать.

Даже если допустить, что уже при Владимире Святославиче церковь получила сколько-нибудь солидную организационную структуру, нет никаких оснований думать, что тогда потребность в религиозной литературе выходила за утилитарные рамки сугубо богослужебных книг. Вряд ли тогда была нужда в том, чтобы сразу знакомить новообращенных с основами христианского миропонимания. Выходящая за рамки чисто богослужебных потребностей «серьезная» религиозная литература понадобилась на Руси не непосредственно после принятия христианства, а позднее, когда стала формироваться своя национальная мысль, появилась потребность теоретического обоснования права Руси на политическую независимость и церковную автокефальность.

В «Повести временных лет» весьма красочно описывается история, как во времена Ярослава Мудрого наступила пора «оживить плоды в виде «книжного учения» после того, как Владимир Святославич посеял семена «просвещения». Скорее всего эти процессы обозначились к середине XI в., когда рядом с греками-митрополитами появились и первые отечественные христианские писатели (Лука Жидята, Иларион, Феодосий Печерский). Вряд ли случайно, что к этому или даже чуть более позднему времени относится написание Остромирова Евангелия, «Изборников Святослава» 1073 и 1076 гг. и других рукописей, прототипами которых и стали рукописи, сделанные в Болгарии.

Большое влияние болгарской литературы на Русь XI в. проявлялось постольку, поскольку таким был выбор самой Руси. Суммарно итог идейно-философских контактов древней Руси с болгарской литературой и проблему болгарской мысли как источника формирования древнерусской философской мысли можно было бы изложить следующим образом.

Вступившие в культурные и идейно-философские контакты Болгарию и Русь можно рассматривать, с одной стороны, как «субъекты взаимодействия», а с другой стороны, попеременно — как «субъекты» и «объекты» влияния друг на друга, причем функционирование в качестве субъекта или объекта влияния далеко не всегда совпадает во времени. В древний период Болгария оказывала на Русь преобладающее идейно-философское влияние, т. е. выступала главным образом в качестве «субъекта влияния», а Русь в основном — в качестве «объекта влияния» (в последующие века они поменялись в этом отношении местами). Исследователи русско-болгарских отношений накопили много данных для вывода о том, что даже до XIII в. непрерывных культурных связей между Русью и Болгарией не было. Более того, оказывается, что в XI—XII вв., когда влияние болгарской культуры на древнерусскую было наиболее интенсивным, прямые контакты между Русью и Болгарией были минимальными. Все это лишний раз свидетельствует о том, что характер и объем влияния болгарской мысли на Русь зависели не только и не столько от характера и уровня развития

болгарской культуры (от «субъекта влияния»), сколько от характера и уровня развития культуры Руси («объекта влияния»), от активности Руси в идейных контактах с болгарской литературой.

Степень возможного влияния одной культуры на другую прямо пропорциональна степени сходства между этими культурами; предельные возможности влияния болгарской культуры (равно как и других культур) коренятся в природе, т. е. культуры древней и средневековой Руси, в ее возможностях освоить, ассимилировать, переварить те или иные заимствованные из инонациональных культур элементы.

Зависимость объема и характера воздействия «субъекта влияния» на «объект влияния» от степени сходства их экономических базисов и от содержания отражающего их духовного производства предполагает активное поведение и «объекта влияния» по отношению к «субъекту влияния», причем передаваемые последним культурные ценности заведомо обречены на неадекватность их воспроизведения и интерпретации в рамках принимающей культуры («объекта влияния»), обречены на неизбежную трансформацию.

В идейно-философских контактах древней Болгарии и древней Руси никогда не наблюдалось механического идейного заимствования, простой «трансплантации» сколько-нибудь крупных пластов культуры из одной среды в другую, хотя отдельные элементы культуры действительно передавались целиком. Идеино-философское влияние болгарской культуры на Русь фактически всегда было результатом сознательного выбора со стороны Руси, в чем выражалась ее самостоятельность независимо от того, заимствовались ли из другой страны идеи в их адекватном виде, или они подвергались модификациям, трансформациям, невольному или сознательному перетолкованию.

Роль Болгарии при этом ни в коей мере не сводилась только к роли посредника, «славянского редактора» византийской литературы, к роли «усердной учительницы», передающей на Русь византийскую литературу. Выбор Руси пал на болгарскую литературу потому, что она — при ее использовании — давала возможность, с одной стороны, сохранить достаточно тесные религиозно-философские связи с Византией как центром восточного христианства, а с другой — сохранить свою политическую независимость, идеологическую автокефальность, культурную самобытность. Болгары первыми успешно «спроиграла» «автокефальную модель» своей церкви в идеологических взаимоотношениях с Византией. Киевская Русь воспользовалась этим опытом в своих взаимоотношениях с Византией, и именно потому, что у Болгарии был удачный опыт завоевания и Византии не только административной, но и «идеологической автокефальности», накопленный болгарскими фондами религиозной литературы сыграл столь важную роль в культурной жизни Киевской Руси. Соответственно возобладавшая в болгарской религиозной мысли «века Симеона» «модель» взаимоотношения богословия и философии не могла не оказать

существенное влияние на подход к этой сфере киевских мыслителей. В этом смысле болгарская философская традиция стала одним из источников древнерусской философской мысли.



¹ Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 28.

² Рижский М. И. История переводов библии в России. Новосибирск, 1978. С. 28.

³ Там же.

⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 307—308.

⁵ Там же. С. 309.

⁶ См.: Белянский М. С. О мифологии и философии Библии. М., 1977. С. 177.

⁷ Там же. С. 110.

⁸ Евсеев И. Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916. С. 155.

⁹ См.: Гранстрем Е. Э. Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI—XIV вв.) // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXIX. Л., 1974.

¹⁰ История русской литературы. Т. I. М.; Л., 1941. С. 194.

¹¹ История философии в СССР. Т. I. М., 1968. С. 84.

¹² Никольский Н. К. К вопросу о следах мораво-чешского влияния на литературные памятники домонгольской эпохи // Вестник АН СССР. 1933. № 8—9. Стб. 8.

¹³ Taube M. Rome et la Russie avant l'invasion des Tatars (IX-e — XIII siècles). P., 1947.

¹⁴ Ibid. P. 89.

¹⁵ См.: Ястребов Н. В., Лагров П. А. История южных славян. М., 1896; Они же. История болгарского народа. Пг., 1916.

¹⁶ См.: Пархоменко В. Начало христианства Руси: Очерк из истории Руси IX—X вв. Полтава, 1913. С. 156.

Х. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФОРМЕ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ КИЕВСКОЙ РУСИ



бщие теоретические и методологические соображения о путях становления древнерусской философской мысли, об общих и специфических чертах ее развития, о ее сходстве и различиях с философской мыслью других стран только тогда являются доказательными, когда они подкреплены соответствующим эмпирическим материалом. Попробуем теперь и мы посмотреть на сформулированные в предыдущих главах соображения общего характера под этим углом зрения.

Возьмем достаточно многочисленную и, на наш взгляд, вполне репрезентативную группу древнерусских писателей (Лука Жидята, Иларион Киевский, Феодосий Печерский, Владимир Мономах, Никифор, Нестор, Климент Смолятич, Кирилл Туровский, Даниил Заточник, Симон и Поликарп) и посмотрим, подтверждаются ли на конкретном материале высказанные выше общие соображения о процессе становления древнерусской философской мысли. Почему именно такой набор древнерусских мыслителей может дать ответ на этот вопрос? Не все из перечисленных киевских «книжников» сыграли значительную роль в становлении древнерусской философской мысли. Некоторые из них (Лука Жидята, например) были по сути дела чисто религиозными писателями, в мировоззрении которых практически невозможно выявить сколько-нибудь значительные «философемы». Но обращение к деятельности таких чисто религиозных писателей, как Лука Жидята, очень важно для понимания существа процесса движения философских идей в религиозной форме общественного сознания периода Киевской Руси. Поскольку в средневековую эпоху «церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления», а содержание наук, в том числе философии, «приводилось в соответствие с учением церкви»¹, всякие попытки изложить применительно к древней Руси историю «чистого» философских идей, абстрагируясь от господствовавших идей религиозных, богословских, обречены на неудачу. Не привлекая к анализу религиозно-богословскую проблематику, невозможно определить, какие философские идеи зарождались в рамках религиозной формы общественного сознания, насколько эти философские идеи отличались от религиозных, насколько они объективно вступали в противоречие с религиозной формой, каким путем в этой форме шло накопление философских идей, призванных впоследствии «взорвать» эту рели-

гиозную форму и открыть путь к освобождению философской мысли сначала от богословия, а со временем и от религии вообще.

Анализ с материалистических и атеистических позиций мировоззрения религиозных писателей типа Луки Жидята в первую очередь показывает, что представляла собой «антифилософская партия» в условиях Киевской Руси. Характеристика представителей чисто религиозно-богословской, «антифилософской партии» — это специфический способ характеристики тех древнерусских книжников, которые сыграли наиболее важную роль в процессе становления древнерусской философской мысли. На фоне консервативно-«антифилософов» гораздо отчетливее выступает прогрессивное историческое значение деятельности тех древнерусских книжников, которые если еще не стали философами в полном смысле этого слова, то сделали существенные шаги в этом направлении, способствуя становлению самобытной древнерусской философской мысли.

Первым отечественным писателем чаще всего называют *Луку Жидяту*² — знатного новгородца, назначенного Ярославом Мудрым новгородским епископом (1036).

О наиболее общих религиозных представлениях Луки можно судить лишь по некоторым косвенным данным. При нем в Новгороде был заложен храм св. Софии, «божией Премудрости» по образцу Софийского храма в Константинополе. Вряд ли можно допустить, что епископ не играл значительной роли при выборе проекта храма и столь примечательного его названия, олицетворявшего отнюдь не всегда господствовавшее в христианстве почтание недостижимой для человека «мудрости» высшего порядка. Три года Лука провел в заточении по навету в «непотребных речах» со стороны некоего «клеветника» Дудика, который после оправдания Луки бежал, по сообщению летописи, «в немцы», что является дополнительным штрихом к портрету новгородского епископа как представителя «русской партии» в церкви, борющейся со времен князя Ярослава за большую степень независимости от византийской церкви и византийского государства.

До нас дошло единственное произведение Луки — «Поучение к братии»³. Что оно собой представляет? Как тринитарист, Лука главной заповедью называет веру в единого бога и прославление Троицы — основного догмата христианства, который представлял собой сугубо ценностную конструкцию, рассчитанную по сути дела на слепую веру и потому не подлежащую какой-либо рационализации. При этом епископ опирается как на Ветхий, так и на Новый Завет, придерживаясь их буквального понимания. Его Поучение — это главным образом опыт популяризации умеренно аскетических, нестяжательских норм христианской этики, нищенской, отчуждения от мира, любви к ближнему и т. д. Некоторые исследователи считают, что нравственное учение Луки излагал только по десяти-словью Моисея. Это не совсем так. Ветхозаветную традицию Лука ценит, десять заповедей действительно излагает, но и новозаветные принципы в его Поучении представлены вполне отчетливо. По

очень важному вопросу об отношении к богу и князьям Луки ссылается на ап. Петра. Из «учителей церкви» авторитетом для него был Кирилл Иерусалимский, известный своими проповедями «добрых дел». Поскольку в своем Поучении Лука призывает пастыря молить бога «всею мыслью», не осуждает «в мыслях» своего «брата», это — признаки того, что он не был по крайней мере явным мистиком. Но в Поучении нет ничего, что хотя бы намекало на сколько-нибудь заметные философские элементы в богословских взглядах Луки. Наоборот, все говорит за то, что перед нами типичный представитель «праксеологической» модели христианской жизни, в мировоззрении которого наличествовало очень незначительное число «философов».

Существенно иную разновидность христианского православного сознания представляло мировоззрение современника Луки первого русского по национальности киевского митрополита (с 1051 г.) *Илариона* ⁴.

Из сочинений Илариона сохранились его «Слово о законе и благодати», похвала князю Владимиру Святославичу, его исповедание веры и одна из молитв. К какой же разновидности христианского мировоззрения примыкает он в этих сочинениях? Иларион — богослов по преимуществу, но такой богослов, мысль которого принадлежит не только церкви, но и государству, ориентирована на защиту и обоснование его политических и национальных интересов.

Версия, опирающейся на ветхозаветную идею последовательной смены четырех всемирных монархий на пути к «концу мира» и идею богоизбранности одного народа, первый русский митрополит противопоставил концепцию «двухступенчатой» всемирной истории, опирающуюся на идею смены состояния «закона» и «благодати» на пути человечества к метаисторической «вечной жизни», из которой делается вывод о равноправии всех «новых народов» и соответственно вывод о равноправном месте Руси среди других государств и народов. В своих рассуждениях Иларион опирается в первую очередь и почти исключительно на Библию, бесконечно цитируя ее. Он лишь бегло упоминает учение «отцов церкви», когда говорит о семи вселенских соборах. Но как раз на примере Илариона видно, что его «цитатология», выражавшаяся в постоянных ссылках на авторов Библии, — это отнюдь не свидетельство недостатка образованности, богословской и философской, а вполне осознанный богословский метод, направленный на сохранение верности «первоисточнику» христианства, следовательно, первоначальному, «неискаженному» христианству, что уже само по себе подразумевало неприятие «латинского христианства», которое во времена Илариона восточная христианская церковь уже открыто и часто упрекала за «неправомерно излишний интеллектуализм и философизм».

Человеку и человечеству, думает Иларион, предстоит пройти на своем пути три ступени. Две из них в истории и одну — в метаистории. Первая ступень подготавливает вторую, а вторая —

третью. Первая ступень жизни человечества — это состояние «закона», вторая ступень — «истины и благодати» и, наконец, третья ступень — «века будущего, жизни бессмертной» ⁵. Источником закона является бог. Он дал его людям, евреям, через Моисея «для приготовления людей к принятию истины и благодати» ⁶. «Закон был предтечей и служителем благодати и истины» ⁷. Состояние «закона» — это рабство, отсутствие свободы, отсутствие благодати, тень истины. Почему же бог не дал людям сразу состояние истины и благодати? Бог решил, что еще не наступило время сойти на землю благодати, а поэтому человеческая история началась с «закона». Это состояние закона несовершенно. Евреи не смогли найти путь к своему спасению, иудейство не распространялось на другие народы. Евреи не сумели воспользоваться «законом», который должен был привести человечество от многобожия к единобожию и к принятию крещения. Они злоупотребили свободой. Но раз так, то должно наступить новое состояние для человечества. И оно наступило с возникновением нового учения — учения Христа, которое отменило старый «закон». Состояние «благодати» наступило с явлением Христа на земле. Но пока Христос был на земле в образе человека, «благодать еще не имела полной крепости». Это был, так сказать, «переходный период», когда «закон» и «благодать» жили рядом, рабы со свободными, «новые люди» — христиане с иудеями. Такое сожитие не могло быть продолжительным. «Какое общение тени с истиною, иудейства с христианством» ⁸, — восклицает Иларион. Раз «новое учение» и «новые люди» не могут в конце концов ужиться друг с другом, происходит полная смена состояний жизни человечества. «Как исчезает свет луны, когда воссияет солнце, и как проходит холод ночи, когда солнечная теплота согревает землю: так прешел и закон, когда явилась благодать. Человечество уже не носит бремени закона, оно свободно ходит в благодати» ⁹. Новое состояние обладает качествами, которых не было у состояния закона. Основное, по Илариону, состоит в том, что новое учение простирается на другие народы, оно не ограничено рамками одного иудейского народа. Поэтому иудеи были изгнаны и рассеяны между язычниками, а христиане стали наследниками нового учения: «Закон существовал прежде, но ненадолго возвысился и прешел: а вера христианская, хотя и явилась и после, но стала более закона и распространилась на множество языков: благодать Христова наполнила всю землю, покрыла ее, как вода морская, все, оставив ветхое, обветшавшее по зависти иудейской, держится нового...» ¹⁰ И наконец, Иларион подводит своих слушателей к своей центральной исторической идее — идее включения истории русского народа во всемирную историю. В его представлении иудеи по своей ограниченности не могли принять нового учения: не вливают новое вино в ветхие мехи, говорит Иларион, повторяя мысли авторов Евангелия. «Для нового учения нужны новые мехи, новые народы, и обое соблюдется. Так и было. Вера благодатная распространяется по всей земле, дошла и до нашего народа русского» ¹¹.

Через противопоставление иудейства христианству Иларион приходит к «философеме» равенства всех «языков», всех «новых народов», а через нее ко включению русской истории в мировую историю.

Специфический философско-исторический смысл, но опять на уровне «философемы» приобретает в мировоззрении Илариона спор с легендой об апостоле Андрее. Согласно легенде, Андрей — один из ближайших учеников Христа, якобы проповедовавший христианство вместе со своим братом ап. Петром «скифским» народам, водрузил на киевских холмах крест, предсказав якобы тем самым будущее крещение Руси.

Иларион усмотрел в легенде об ап. Андрее уничижение национального достоинства своей страны и угрозу ее независимости, поскольку Византия, настаивая на общности «вещателей» («евангельского слова»), претендовала на полное духовное руководство новообращенной христианской страной. Иларион же ведет историю Русской земли не с принятия христианства. Он с гордостью подчеркивает, что еще Игорь и Святослав «господствовали не в бедной и неизвестной стране, но в русской, которая известна во всех концах земли»¹².

Иларион говорит о князе Владимире: «Не видел ты апостола, который бы пришел в землю твою, своею нищетою и наготою, глаголом и жаждою, преклонил твое сердце к смиренню»¹³, акцентируя тем самым самостоятельность выбора веры русским князем, что выражало «национально» акцентированную историософию первого митрополита из русичей, вполне соответствовавшую политическому курсу князя Ярослава Мудрого, борвшегося за политическую, церковную и культурную независимость от Византии. Этот курс наиболее отчетливо проявился в походе Руси 1043 г. на Константинополь. Что это было именно так, весьма недвусмысленно подтверждает оценка тогдашней политики Руси в отношении Византии, которую дал не кто иной, как знаменитый византийский философ Михаил Пселл. «Это варварское племя, — писал он о русских, — всегда питало яростную и бешеную ненависть против греческой ижемонии; при каждом удобном случае изобретая то или другое обвинение, они создавали из него предлог для войны с нами»¹⁴. (Это высказывание Михаила Пселла говорит, между прочим, и о том, почему на Русь не попали его философские труды...)

На сознательном языке «цитатологии», на уровне «философем», а не на адекватном философии языке логических понятий и категорий решены у Илариона также онтологические и гносеологические проблемы.

Как ортодоксальный православный богослов-тринитарист, Иларион рассуждает о Троице — единосущной, но отличающейся лицами, о необходимости не соединять в ней того, что разделено, и не разделять то, что едино; он прославляет величие не имеющего ни начала, ни конца бога. Ты — бог нам, а мы — люди твои,

твоя собственность, твоё достояние, провозглашает Иларион, как бы подчеркивая свое теоцентрическое мировоззрение.

На типично богословском языке говорит Иларион также о втором и третьем лицах Троицы, излагает не совместимые ни с какой логикой утверждения о Христе, который якобы прежде веков от отца рожден, но не сотворен и является богу единосущным, посетил людей, не покидая небес и не отлучаясь от отца, был на земле настоящим человеком по плоти, но вместе с тем настоящим богом по сути и т. д. и т. п.

Философский аспект во всех этих утверждениях о Троице наличествует лишь постольку, поскольку в своем генезисе христианство ассимилировало некоторые идеи греческой идеалистической философии, платонизма и неоплатонизма в частности. Вместе с тем следует сказать и о том, что в «Слове» Илариона есть следы неортодоксальных, апокрифических сочинений, в частности в изображении первых двух ипостасей Троицы.

Более философизированным является богословие Илариона, когда он рассуждает о «богопознании». В его «Слове» проблема «богопознания» излагается в двух аспектах. Автор ставит, во-первых, вопрос о первоначальном познании бога. Коль скоро Христа, по Илариону, на Руси никто не видел, апостолы Русь не просвещали, как же на Руси «спознали бога»? Ответ на поставленный вопрос Иларион находит в утверждении о том, что первоначально к познанию бытия бога пришел великий князь Владимир, причем, что представляется чрезвычайно интересным заявлением в устах представителя православной идеологии, он постиг, «что есть бог, творец невидимого и видимого, небесного и земного», «рукотворенный только добрым смыслом и острым умом»¹⁵.

Еще язычник, Владимир «управлял со смыслом», затем на него сошла непосредственно от бога милость и «воссиял в сердце его разум», в него вступил разум выше разума земных мудрецов, и он познал «суету идольских заблуждений» и «взыскал единого бога».

Конечно, отсюда еще далеко до тезиса о самостоятельных познавательных возможностях человека, коль скоро разум в человеке может «воссиять» лишь по божественной милости, когда откроются глаза слепых и уши глухих услышат. Но, оставаясь при таких утверждениях в духе христианской догматики, Иларион, по-видимому, не замечает, что, возвышая самостоятельность разума князя Владимира, постигающего бытие божие, он вступает в противоречие с очень характерным для русского православия, особенно в более поздние века, тезисом о врожденности идеи божества, о невозможности доходить до этой идеи своим разумом.

Интересны гносеологические «философемы» Илариона, касающиеся истины и ее постижения людьми. Оказывается, могут быть два рода истины — «подобие истины», нечто вроде тени или света луны (примером может служить состояние «закона») и «полная, как солнце, истина» (например, состояние «благодати»). Истина может быть неведомой, сокровенной, утаенной не только от людей,

но и от ангелов (например, «истина» о том, что Сарра обречена промыслом родить в старости). Но эта истина не есть совершенно «невывявленная истина», а лишь сокрытая во времени, чтобы стать живой в момент, когда бог того пожелает. И люди, которым «божественная истина» открывается, являются, по Илариону, неординарными. Вне всяких сравнений у Илариона поставлена «божественная мудрость». Люди же могут быть как «спремудрыми и разумными», «обильно насытившимися книжной сладостью», так и неразумными «младенцами», «невеждами». Но это еще не значит, что Иларион кому-то всегда отдает предпочтение. В духе тезиса «блаженны нищие духом» он славит бога за то, что он открылся «младенцам», а не «спремудрым и разумным». Но когда Иларион говорит в своих сочинениях, то он считает своим долгом отметить: «Не невеждам ведь пишем, а обильно насытившимся книжной сладостью...»

Объективно Иларион в своих гносеологических «философемах» защищает весьма скромный, но рационалистический по сути дела взгляд на характер познавательных способностей человеческого разума. И в целом в его религиозном мировоззрении и богословских построениях просматривается значительный пласт «философем», объективно вступающих в противоречие с не совместимыми ни с каким разумом чисто религиозными догматами.

В XI в. жил еще один знаменитый древнерусский религиозный писатель — *Феодосий Печерский* (ум. в 1074 г.)¹⁶, чье мировоззрение может также служить ориентиром при решении вопроса об отношении к философии на Руси после ее крещения и о тогдашних моделях философствования.

Феодосий — игумен Печерского монастыря, куда его поставил князь Изяслав Ярославич (княжил с 1054 по 1078 г. с перерывом). Феодосий ввел в монастыре «студийский» устав (по имени одного из идеологов восточнохристианской монашеской партии, Феодора Студита). Отдельные аналоги мыслям Феодосия найдены также и у Иоанна Златоуста.

В сфере мировоззрения Феодосий — первый столп аскетизма и нестяжательства на Руси. В своем Житии Феодосия Печерского Нестор сообщает, что Феодосий обучался в Курске «чтению божественных книг»¹⁷. По-видимому, этим и ограничилось все его образование, коль скоро тот же Нестор с удовлетворением констатирует, что Феодосий, «будучи грубым и необразованным, явился мудрее философов». Идея несовместимости любви к богу и любви к миру, любовь к богу в делах, а не на словах, отречение от всего мирского, горячая молитва, строгий пост, труд в соответствии с максимой «спраздный да не ест» (2 Фес., 3, 10), религиозное чтение, любовь друг к другу — соблюдение этих заповедей, по Феодосию, путь к спасению. Одной из граней аскетического образа жизни, по Феодосию, является нестяжательство, восходящее к требованию Феодора Студита иметь все общее и нераздельное и ничего собственного, даже иголки. Поучая о нестяжательстве, Феодосий говорил: «Не прилично нам, братие, инокам, отрехшим-

ся от всего мирского, вновь собирать имение в своей келии... Почему будем довольны, братие, установленною одеждою и пищею, предлагаемою на трапезе от келаря, а в келии не станем держать ничего такого. Только тогда мы можем с полным усердием и всею мыслью возносить чистую молитву к богу»¹⁸.

Этому требованию соответствует оценка всей иноческой жизни, основное содержание которой состоит в покаянии: «Покаяние есть путь, приводящий к царству; покаяние есть ключ царства небесного; покаяние есть путь, вводящий в живот... Шествие по этому пути присорбно, но конец его радостен»¹⁹. И тем не менее, по критериям древневизантийской эпохи, аскетизм Феодосия носил умеренный характер. Он разрешал, например, есть мясо, если среда и пятница падают на основные праздники (господские, богородичные и 12 апостолов), которые, по его мнению, следует праздновать «светло».

Но аскетическая позиция приводила Феодосия, и не только его, к парадоксальным следствиям. Нет ничего удивительного в его религиозно-идеалистическом утверждении, что бесплотные бесы вкладывают монахам лукавые помыслы. Но вряд ли Феодосий (а впоследствии повествовавший о нем Нестор) подозревал, что утверждения о необходимости «воздерживаться от обильной пищи, ибо от многоядения и питья возрастают помыслы лукавые», о том, что пост нужен «для очищения души», что «постное время очищает ум человека»²⁰, — утверждения, потенциально опасные для религии, ибо из них могут последовать материалистические по сути дела выводы о зависимости души от тела. Через много веков философы-просветители будут отстаивать материалистический тезис, согласно которому «в здоровом теле — здоровый дух». Феодосий полагал, по-видимому, что в слишком здоровом теле — нездоровый дух. Но тем не менее он мыслил, фактически исходя из определенной зависимости состояния духа, ума, от тела, от физического в человеке.

В условиях, когда на княжеском престоле находился «западный» Изяслав, Феодосий, пытаясь противодействовать «западничеству», считал нужным рекомендовать не прибегать к латинской вере, не иметь с латинянами ничего общего, «бежать всякого их учения, гнушаться их обычаев и т. д. Латинство обвиняется им в «Савельевой ереси» (по имени антитринитария III в. Савелия, учившего, что три ипостаси Троицы — это не три лица, а лишь формы разновременного открытия единого бога). Интересно, что рядом с латинской ересью Феодосий ставит арианство. «Нет иной веры лучше нашей, но своей чистоте и святости», — провозглашает Феодосий. Примечательно, однако, что при этом Феодосий не отказывал в «милости» даже чужеземцам.

Еще при жизни Феодосия для князя Святослава был написан «Изборник» 1073 г., а вскоре после его смерти — «Изборник» 1076 г. В какой степени содержание «Изборников» соответствовало идеологии Феодосия и его печерских единомышленников? Думается, что их содержание не соответствовало аскетической «монаше-

ской» идеологии. «Изборники» в значительной мере олицетворяли в той или иной степени философизированное богословие периода патристики. Объективно в еще большем мировоззренческом конфликте Феодосий находился с «западничеством» Исаияла, которому, видимо, совсем не случайно он направил специальное послание «о вере христианской и латинской». Антиинтеллектуалистское монашеско-аскетическое мировоззрение Феодосия — последователя Феодора Студита, антилатиниста, антиармянина — ни в какой философии не нуждалось. Цитатология — его основной метод в богословии. Феодосий Печерский относится к числу фигур первой величины во всей эпохе Киевской Руси. Его отношение к философии (а как следует из его мировоззрения, это отношение заключалось в ее полном неприятии) наглядно свидетельствует о специфических трудностях тех древнерусских книжников, которые к философии относились более благосклонно.

В древнерусской мысли XI в. отчетливо просматривается одна очень характерная черта — ее причастность к тому или иному политическому курсу светских властей. Лука и Иларий — приверженцы антивизантийского курса Ярослава Мудрого, который, между прочим, сам был любителем книжной мудрости: ведь именно он, как сообщает летописец, собрал многих писцов, поручил перевести на «словенский» язык многие «эллиньские» (!) книги, и тем самым Русь пожала плоды деятельности Владимира Святославича, просветившего Русь «крещением» и посеявшего «книжное слово». Феодосию Печерскому пришлось отстаивать свое мировоззрение идеолога «русской партии» перед лицом «западничества» Исаияла Ярославича и соглашаться с ним по политике Святославича и т. д.

Примат «политического» над «религиозным», государства над церковью в XI в. вполне уже обозначился. В XII в. он проявился с не меньшей отчетливостью: уже в начале века светская власть выдвинула из своих рядов крупного политического деятеля, посчитавшего своим долгом написать специальное «Поучение к детям» и тем самым принять активное участие в обсуждении и мировоззренческих проблем, — *Владимира Всеволодовича Мономаха* (великий князь с 1113 по 1125 г.)²¹.

В «Поучении к детям» Владимира Мономаха мы находим светский по сути дела, хотя и построенный на заимствованиях главным образом из Псалтыри вариант христианской морали, более непосредственно, нежели у деятелей церкви, приспособленной к обслуживанию интересов становящегося феодального общества. «Научись, верующий человек, — призывает князь-моралист, — быть делателем благочестия, научись, по евангельскому слову, иметь очам управление, языку воздержанность, уму смирение, телу порабощение, гневу погибель, хранить мысль чистою, побуждая себя на добрые дела ради господа. Будучи лишаем, — не мсти, ненавидим, — люби, гоним — терпи, хулим — молни, умертви грех. Избавьте обидимого, дайте суд сироте, оправдайте вдовицу»²². Но главных «добрых дел», по Мономаху, три: покаяние, слезы и

милостыня, что, конечно, делало его «спраксеологическую» установку очень и очень скромной. Умерен Мономах также в аскетических требованиях. По его мнению, не пост, не уединение, не монашество приносят спасение людям, а именно благодеяния. Мономах призывает не забывать бедных, сирот, вдов, покоряться старшим, «любовь иметь» с одинаковыми по возрасту, не изменять клятвы, любить епископов, попов, игуменов, не вдавляться в гордыню, воздерживаться от пьянства, разврата, любить жену и т. д. Мономах — сторонник безусловного соблюдения принципа «не убий»; примечательно, что Мономах советовал учить иностранных языки, хорошо принимать иностранцев, чтобы они прославляли гостеприимных хозяев у себя. Призыв Мономаха: «Укройся от зла и делай добро, и будешь жить вечно»²³ — противопоставлен строгому христианскому аскетизму. Мораль Мономаха «приземлена», направлена на решение земных дел, тогда как аскетическая мораль требовала ухода из жизни, смотрела на земную жизнь лишь как на подготовку к «жизни вечной».

По ходу своих поучений Мономах высказывается бегло и по более абстрактным религиозным проблемам. Мономах — типичный теоденцист, что, естественно, приводит к принижению статуса человека в мире. «Господь наш, — поучает князь, — не человек, но бог всей вселенной, что захочет, во мгновение ока все сотворит, — и все же сам претерпел — хулу и оплевание, и удары и на смерть отдал себя, владея жизнью со смертью. А мы что такое, люди грешные и худые? — сегодня живы, а завтра мертвы, сегодня в славе и почете, а завтра в гробу и забыты, — другие собранное нами разделят»²⁴. Только богом направляются стопы человека. Более того, «господь наш, владея и жизнью и смертью, согрешения наши превыше голов наших терпит всю нашу жизнь. Как отец, чадо свое любя, бьет его и опять привлекает к себе».

Мономах восхваляет бога за «хитрое» устройство им Вселенной. «Кто не восхвалит и не прославит мощь твою, твои великие чудеса и блага, устроенные на этом свете; как небо устроено, как солнце или как луна, или как звезды, и тьма и свет; и земля на водах положена, господи, твоим промыслом; звери разнообразные и птицы и рыбы украшены твоим промыслом, господи! Дивимся и этому чуду, как из праха создал ты человека, как разнообразны облики человеческих лиц; если и весь мир собрать, не у всех один облик, но каждый имеет свой облик лица, по божьей мудрости. И тому подивимся, как птицы небесные идут из ирвы, чтобы попасть в наши руки, и не останавливаются на одной стране, но и сильные и слабые идут по всем странам, по повелению божию, чтобы наполнить леса и поля».

Этот фрагмент интересен особенно эстетическим и этическим отношением к природе в духе «Шестоднев» Василия Великого, мыслью о «разнообразии обличий человеческих лиц» — темой, также распространенной в средние века, и намеками на этический антропоцентризм, поскольку в природе он выделяет нечто, что предназначено для человека.

Природа у Мономаха представляется атрибутом божественной мощи, но проявление этой мощи в природе оказывается столь необъяснимым, что автор не находит иной формы восхищения природой, кроме широко распространенного в патристике агностического тезиса о невозможности понять разум сущности не только самого верховного существа, но и даже видимой природы: «Велик ты господь, и чудны твои дела! Разум человеческий не может постигнуть чудес твоих»²⁵.

Хотя Мономах оперирует понятиями «разум» и «ум», они не являются отдельными самостоятельными орудиями познания, насколько можно судить по отдельным выражениям («помыслил я в душе»), свидетельствующим, по-видимому, о том, что древнерусский мыслитель не расхолился с толкованием «нераздельной» души как орудия познания. У Мономаха встречается, кроме того, высказывание, связывающее умственную деятельность с сердцем, что прямо связывает Мономаха с библейской концепцией познания.

Если у Илариона разум играет по сути дела самостоятельную роль в познании, у Мономаха при его агностицизме и бесхитроном восхищении «мудрым устройством» мироздания, напоминающем идею созерцания без участия мышления у современных ему восточных и западных мистиков, самая мысль о связи разума и сердца есть признак влияния на него сложившейся к тому времени в православии праиррационалистической концепции «богопознания».

О весьма элементарном уровне религиозно-философской мысли Мономаха свидетельствуют и его представления о божественном промысле, фактически отрицающие свободу воли, поскольку Мономах утверждал, например, что никто не может даже убить человека, если на то не будет повеления от бога. Во всяком случае в «Поучении» Мономаха нет никаких признаков сознательной философизации поднятой в нем богословской проблематики. Философский подтекст в «Поучении» наличествует, но в скромной форме «философем», а не эксплицитных философских идей, выраженных на адекватном языке логических понятий.

Примерно в тот же период, что и Владимир Мономах, т. е. в конце XI — начале XII в., творил знаменитый автор «Повести временных лет» монах Киево-Печерского монастыря, летописец *Нестор* (1056—1114)²⁶.

Если попытаться максимально кратко выразить суть мировоззренческих мотивов, которыми пронизал Нестор свои труды по истории, то ее можно было бы выразить понятием «теодичея». И в самом деле, Нестор — автор первой древнерусской теодичеи. Повествуя о событиях мировой и русской истории, он не мог пройти мимо многочисленных проявлений зла на земле, несправедливостей и страданий разного рода и не мог не заняться «справданием» бога, с тем чтобы тот не выглядел ответственным за это зло, несправедливости и страдания и не лишился в глазах верующих

превосходных качеств, которые приписывало ему Евангелие. В летописи Нестора первопричиной всего, что делается на земле, является «великий» и «всемогущий» бог, разум которого бесконечен и непостижим. Все на свете совершается «по божию изволению». Бог — всеблагий, он не желает людям зла, но только добра. Непосредственное побуждение к «добрым делам» Нестор возлагает на ангелов.

Что же касается зла, то его людям, по Нестору, желает дьявол, недружелюбный «злой враг», ненавидящий добро. А непосредственно на зло людей посылают бесы. «Кознями дьявола» объясняются такие проявления зла, как языческие пережитки: трубы, скомоходы, гусли, верования в чих и т. д. Разными способами дьявол вводит в обман, всякими хитростями отвращая людей от бога. Но действия дьявола не всемогущи, они возможны лишь «по пощупению божию». И бесы также, в глазах Нестора, отнюдь не сильны. «...Бесы ведь не знают мыслей человека, а только влагают помыслы в человека, тайны его не зная. Бог один знает помышления человеческие. Бесы же не знают ничего, ибо немощны они и скверны видом»²⁷. Есть, по Нестору, еще один источник зла — деяния злого человека, который, «усердствуя злему делу, хуже беса, ибо бесы бога боятся, а злой человек ни бога не боится, ни людей не стыдится»²⁸. Но и злой человек не всемогущ. Например, Святополк, убийца Бориса и Глеба, хотя и захотел владеть Русской землей, все-таки не сумел этого сделать. Он не знал, что «бог дает власть кому хочет», «поставляет цесаря и князя всевышший тому, кому захочет дать»²⁹.

Есть и другое зло в мире, например всякого рода несчастья людей вроде нашествия иноземцев, засухи и т. д. Нестор полагает, что эти несчастья есть результат божественного вмешательства, когда бог действует непосредственно «в гнев своем». Бог сам берется за дело, минуя дьявола, и сам наказывает людей за грехи. Восходящая непосредственно к ветхозаветным пророчествам (Исайя, Амос, Малахи, Иоиля), притчам Соломона, перекликающаяся со «Словом о ведре и казнях божиих» Иоанна Златоуста (известным на Руси через сборник «Златоустрий» XII в.) и идеями Мефодия Патарского, концепция «казней божиих» независимо от того, кто из русских был автором фрагмента, включенного Нестором в «Повесть временных лет» (Феодосий Печерский или Феодосий Грек, как считают разные исследователи), является важной составной частью весьма прямолинейной провиденциалистской историсофии «Повести» и ее автора.

Хотя в «Повести временных лет» Нестор подробно излагает символ веры в духе ортодоксального тринитаризма, его бог в отношении к человечеству выступает прежде всего как бог ветхозаветный. Его «господь бог израильтян» обращается с людьми жестоко: он поступает согласно пророчествам: праздники обращает в плач, песни — в рыдания; он посылает на провинившихся ненавидящих их врагов, сокрушает «наглость их гордыни», опустошает их земли, из-за множества грехов на землю посылает влчское наказание.

«Сего ради и вселенная предана была, сего ради и гнев распространился, сего ради и народ подвергается мучениям: одних ведут в плен, иных голодом умерщвляют и жаждою. Одно наказание, одна казнь, разнообразные имеющие бедствия, различные печали и страшны муки тех, кого связывают и пинают ногами, держат на морозе и кому наносят раны»³⁰. При этом особую роль выполняют «батоги божии» — нашествия «поганых», «попуская» которые бог наказывает людей, дабы они воздержались от злых дел. И при всем этом Нестор всячески оправдывает бога, считая, что «справедно и достойно, как мы так бываем наказываемы. Так будем веру иметь, если будем наказываемы...»³¹. По Нестору, «наказывает нас хорошо благодатный владыка, владыка с «непременным человеколюбием», с «безграничной любовью»³², и Нестор громко говорит: «Да никто не дерзнет сказать, что ненавидимы мы богом»³³. Свое умонастроение Нестор подчеркивает еще и тем, что ссылается на вневещную мысль Иова: «Как господу угодно было, так и случилось...»³⁴.

Созвучие христианской доктрины вообще и Нестора в частности состоит здесь в том, что в действиях бога усматривается непостижимая мудрость, когда несчастье человеческое, зло, с точки зрения людей, объявляется особым рода проявлением желаемого богом добра для людей. В концепции «казней божиих» было заложено еще одно вопиющее и непреодолимое противоречие. Ведь если, скажем, нашествие «поганых» есть исполнение божественной воли «батагами божими», сопротивление нашествию должно было бы означать сопротивление этой воле. И когда Нестор призывал «оборонить» русскую землю от «поганых», хвалил тех, кто крепко сражался, он, по-видимому, не осознавал, что тем самым начисто подрывает всю свою «теодицею».

Как и у всякого средневекового религиозного писателя, большое место в историософии Нестора занимает концепция божественного промысла. Если посмотреть на несторовское понимание промысла, как оно проявилось во всех его трудах, то окажется, что Нестор придерживался по сути дела фатализма, не умея совместить даже в рамках религиозного мировоззрения догмат о промысле с принципом свободы воли. Фаталистическое понимание причинно-следственных отношений вступает у Нестора в явное противоречие с тезисом о «свободе воли». Вот как, например, Нестор понимает причину отдельных частных поступков людей. Он сообщает, что родители Феодосия Печерского по приказу князя переселились из Василева, где родился Феодосий, в Курск. Чего бы проще: причина переезда — приказ князя. А Нестор говорит: «По повелению князя, или лучше, по воле божией, переселились в другой город, именован Курск»³⁵. Когда Феодосий решил уйти из дома, то он направился в Киев. Не зная пути, он молился, чтобы найти попутчиков. «И вот, по устроению божественному, ехали тем путем купцы с тяжелыми возами»³⁶. Даже тот факт, что, обходя монастыри, Феодосий не был там принят, Нестор толкует следующим образом: «Это было так по изволению божию, чтобы

приведен он был на то место, которое еще от юности ему назначено богом»³⁷.

При этом «свободной воли» у человека нет даже для совершения зла. По Нестору, оказывается, например, что Святополк не мог без помощи дьявола додуматься до того, как убить Бориса, так же как Каша якобы не знал, как убить Аелю. Получается, что разума Святополка было достаточно, чтобы дойти до мысли о совершении убийства, т. е. зла, но понадобилась помощь дьявола,



Иллюстрация к легендарному известию о пребывании апостола Андрея Первозванного на горах Киевских (РЛ, л. 3 об.)

чтобы осуществить зло. Действия дьявола при совершении зла подпадали под общую христианскую концепцию божественного «попущения». Причем здесь подразумевается своеобразная «диалектика». Бог попускает зло во имя добра, чтобы проверить человека, закалить его. Так, Нестор заявляет, что по попущению бога сатана навел сон на пономаря церкви, и тот оставил свечи зажженными, отчего церковь сгорела. Однако в этом попущении зла в представлении Нестора есть божественная цель, поскольку, мол, церковь обветшала, нужно было, чтобы на этом месте была построена другая церковь.

Но нередко Нестор реалистично объясняет причины тех или иных событий.

В сфере историософии Нестору принадлежит заслуга создания второй после илариевской концепции осмысления древнерусской истории и включения истории Руси во всемирную историю.

В центре политической истории эпохи Нестора по-прежнему актуальным оставался вопрос о независимости Руси от Византии, вопрос о ее культурной самобытности, и летописец счел своим долгом принять участие в решении этих вопросов. Но как это можно было сделать? Путем приспособления богословской «притчевой», аллегорическо-символической «методологии» к этим весьма реальным политическим целям.

Взвзвывая за исходный пункт библейский рассказ о разделе земли между сыновьями Ной — Симом, Хамом, Иафетом, Нестор модифицирует схему расселения народов и причисляет славян к потомкам Иафета. И славяне, в том числе славяне-русы, оказались народами «историческими». Затем он отказывается от легенды об апостоле Андрее. В «Повести временных лет» легенда об апостоле Андрее фигурирует. Но показательно, что в рассказе о том, что Андрей прибыл на Русь, есть многозначительная оговорка, «как говорят», видимо принадлежащая Нестору. А в чтении об убийстве Бориса и Глеба Нестор прямо говорит, что на Русь не приходили апостолы и никто не проповедовал здесь «слово божие». Вместо Андрея «учителем» русских славян оказывается сам апостол Павел. Как? Учителем славянского народа, рассуждает Нестор, был апостол Андроник — один из 70 апостолов, ученик апостола Павла, так что учитель славян — апостол Павел. А мы, Русь, из тех же славян. Поэтому и нам, Руси, учителем является Павел. Славянский народ и русский едины. Полагая, что «варяги» и «Русь» — это понятия тождественные, Нестор утверждает, что от варягов русский народ стал называться Русью, а прежде был славянским, хотя и полянами назывались, но речь была у них славянской. Чтобы подчеркнуть право на национальную самобытность Руси, Нестор, как и Иларион, утверждал, что бог, «возлюбивший русскую землю», сам открылся князю Владимиру, а не через апостола Андрея. И наконец, важным компонентом новой версии «философии русской истории» у Нестора становится «варяжская легенда», легенда о призвании на Русь князей из Скандинавии, дабы доказать, как часто делалось в средние века, заморское и очень благодарное происхождение правящей на Руси княжеской династии, вполне сопоставимой с византийской императорской династией.

В летописи Нестора можно обнаружить элементы еще одной распространенной в средневековье историсофской схемы, которая воплотилась со временем в «теорию» «Москва — третий Рим». У Нестора уже есть мысль о том, что Владимир Святославич — это «новый Константин великого Рима», ибо, как тот крестился сам и людей своих крестил, так и этот поступил подобно тому. Так что в зародыше здесь присутствует и мысль о том, что Киев — это своего рода второй Рим.

«Повесть временных лет» — первое древнерусское сочинение, в котором не только фигурирует понятие «философ», но и рассказывается о том, чем эти «философы» занимаются. О философско-пифагорейце Аполлонии Тианском Нестор сообщил только то, что он занимался волшебством. В ту же категорию, что и Аполлоний Ти-

анский, зачислены Нестором и основатель гностицизма Симон Волхв и его последователь Менаандр.

«Искусными философами» выступают в летописи Константин Киприлл и Мефодий.

Под 898 г. рассказывается, что византийский царь Михаил «созвал всех философов» после того, как славянские князья обратились к нему за помощью. Из контекста рассказа следует, что «философы», по Нестору, это — «вероучитель», который истолковывает, объясняет «святые книги», рассказывает о «книжных словах», о «смысле их», о «величии божьем».

В рассказ о «выборе веры» Владимиром включена специальная «Речь философа», что еще раз свидетельствует о том, что в глазах Нестора «философ» — это толкователь веры, следовательно, — это, выражаясь другим языком, богослов.

Из «Речи философа» на Русь стало известно об основных «ересархах» в христианстве: об Арии, осужденном первым Никейским вселенским собором 325 г. за отрицание возобладавшей в христианстве идеи о равенстве Христа как «сына божия» «богу-отцу»; о Македонии, утверждавшем сотворенность третьей ипостаси в Троице (осужден Константинопольским собором 381 г.); о Нестории, противопоставлявшем «человеческую» и «божественную» природу в Христе (осужден Ефесским собором 431 г.); о монофизитах Евтихия и Диоскоре, отрицавших, что Христос есть бог и вместе с тем человек, и признавших лишь его якобы «божественную природу» (осуждены Халкидонским собором 451 г.); об Оригене (осужден Константинопольским собором 543 г., в частности за признание платоновской концепции предсуществования душ и за идею апокатастаза, т. е. идею «возвращения вещей в бога»); о монофелитах Сергии и Куре (осуждены Константинопольским собором 680—681 гг. за то, что, признавая две природы в Христе — «божественную» и «человеческую», считали, что есть только одна «божественная воля») и, наконец, об иконоборцах, осужденных седьмым Никейским собором 783—787 гг.

В числе прочего этот «философ» излагает содержание книги Бытия. В уста «философа» Нестор вложил и рассказ о том, что представляет собой «Святая Троица». «Философ» излагает обычный символ веры. По всем стандартам восточноправославной религии — это ортодоксальное изложение именно богословского учения о Троице. На ее изложении Нестором особенно отчетливо видно, что фрагмент, получивший название «Речь философа», отнюдь еще не свидетельствует о том, что перед Владимиром выступал именно философ.

Сам Нестор себя к философам отнюдь не относил. Он придерживался мысли о том, что «философ» не может быть настоящим христианином. У него мы встречаем рассуждения, по смыслу которых философы и христиане противопоставляются друг другу. В Игитии Феодосия Нестор высказывает мысль, которую нельзя расценить иначе как прямое возмещение религии по сравнению с философией. Для Нестора необразованный христианин выше

образованного философа. «...Вот, — говорит Нестор о Феодосии, — бог не избрал пастыря и учителя иноков ни из премудрых философов, ни из городских властелинов; но... будучи грубым и необразованным, явился мудрее философов»³⁸.

Такая категоричность противопоставления грубого и необразованного мудреца «премудрым философам» отношь не случайна. Это — лишь один из вариантов евангельской традиции превознесения «божественной премудрости» за счет мудрости человеческой, мирской и «духовной премудрости» за счет обычного ума. В своих трудах Нестор не раз прибегал к такому противопоставлению. Так, сравнивая поступки «царицы эфиопской» и княгини Ольги, Нестор замечает, что царица приходила к Соломону, стремясь услышать его премудрость, но она искала человеческую мудрость. А вот Ольга искала «настоящей», «божественной мудрости». Она «с малых лет искала мудрости, что есть самое лучшее в свете этом, и нашла многоценный жемчуг — Христа»³⁹. Словами Соломона Нестор осуждает язычников круга князя Святослава, которые возненавидели «божественную премудрость», а Ольгу, наоборот, хвалит за то, что она познала бога⁴⁰. Смерть Ольги — «предвозвестница христианской земле» дает Нестору повод провозгласить: «Радуйся русское познание бога, начало нашего с ним примирения»⁴¹.

Несоизмеримая с «божественной премудростью» мудрость человеческая тем не менее Нестором ценится достаточно высоко. Рассказ о том, как князь Ярослав собрал многих писцов, которые переводили греческие книги на славянский язык, о великой пользе «учения книжного» Нестор увязывает с высказываниями библейского Соломона о мудрости. «Велика ведь бывает польза от учения книжного, — провозглашает летописец, — книгами составляемы и поучаемы на путь покаяния, ибо от слов книжных обретаем мудрость и воздержание. Это ведь — реки, напояющие вселенную, это источники мудрости; в книгах ведь неизмеримая глубина; мы в печали утешаемся; они — узда воздержания. Велика есть мудрость; ведь и Соломон, прославляя ее, говорил: «Я, премудрость, вселяла свет и разум, и смысл я призвала. Страх господень... Мои советы, моя мудрость, мое утверждение, моя сила. Мною цесари царствуют, а сильные узаконяют правду. Мною велиможи величаются и мучители управляют землею. Любщих меня люблю, ищущие меня найдут благодать». Если прилежно поинтересоваться в книгах мудрости, то найдешь великую пользу душе своей. Ибо кто часто читает книги, тот беседует с богом или со святыми мужьями. Тот, кто читает пророческие беседы, и евангельские и апостольские поучения, и жития святых отцов, получают душе великую пользу»⁴². Естественно, что Нестор одобрял «чернеца» Илариона, который при Феодосии Печерском был «искусным книгописцем и дни и ночи переписывал книги в келье у блаженного отца нашего Феодосия»⁴³. Одобрял он и «черноризца» Дамасана, который «с прилежанием читал святые книги»⁴⁴.

Гносеологических «философов» мы находим в сочинениях Нестора

немного, но это — весьма характерные «философемы». По ссылкам на Соломона («Приложишь сердце твое в разум») можно думать, что Нестор склонялся к библейской концепции познания, в которой «орудием познания» выступает сердце⁴⁵. Одна из наиболее специфических гносеологических «философем» Нестора вытекает из его историософии с ее идеями «казней божиих»: он полагает, что человек познает бога «через нашествие поганых и мучения от них»⁴⁶. Трудно сказать, как воспринимались эти мысли при Несторе. В дальнейшем очень крупные несчастья не раз поднимали у людей роптанье на бога и вели к безбожию...

К тому моменту, когда начал работать Нестор, со времени официального крещения Руси не прошло и ста лет. Но за истекшие годы, несмотря на то что принятое Русью христианство носило доктринально наднациональный характер, оно не только приобрело здесь некоторые региональные особенности, но в нем стали вырисовываться и свои внутриславянские традиции. Нестор в этом отношении представляет характерный пример. Он стал первым, кто назвал себя учеником своего соотечественника, а именно Феодосия Печерского⁴⁷. В сфере этики идейная преемственность двух древнерусских писателей особенно заметна. Надо, правда, сказать, что традиция, которую представляли Феодосий и Нестор в сфере этики, включала в себя уже довольно много реакционных элементов, отражавших преимущественно мрачную, монашескую идеологию Печерского монастыря.

Возненавидеть плотские страсти и наслаждения, умертвить плотскую похоть — источник беззакония и волнений, отринути красоту и желания мира земного, украсить себя смирением, находить веселие в словах книжных отцов церкви, возбудить молчание, возвыситься в молчании — такими словами Нестор иллюстрирует подражание житию великого Феодосия⁴⁸. Особенно примечательна здесь установка на «молчание» — идея, которая со временем станет одной из главных в исихастской идеологии. Не исключено, что в данном случае уже проявилось влияние византийского мистика — предшественника исихазма Симеона Нового Богослова.

Примеры, которые приводил Нестор из жизни монахов, фактически поощряли жестокое истязание плоти. Так, пресвитер Демьян, сообщает Нестор, «был такой постник и воздержник, что, кроме хлеба и воды, ничего не ел до смерти своей»⁴⁹. Другой монах молился в любые морозы, стоя «в башмаках с пропотганными подошвами, так что примерзали ноги его к камню»⁵⁰.

Но были, однако, в этике Нестора и привлекательные моменты, несколько выходящие за пределы сурово-аскетической монашеской идеологии.

Со ссылками на самого бога, евангелиста Иоанна и на Соломона Нестор проводит в «Повести временных лет» мысль о том, как свято положить голову свою за брата своего: «О таких-то господь сказал: «Кто положит душу свою за други своя». Соломон же говорил: «Братья в бедах помогают друг другу». Ибо любовь пре-

выше всего. Также и Иоанн говорит: «Бог есть любовь, пребывающий в любви — в божестве пребывает, а бог в нем пребывает»; и еще: «Боязни нет в любви, настоящая любовь отвергает ее, так как боязнь есть мученье». «Боязливый не совершенен в любви». Если кто говорит: «Люблю бога, а брата своего ненавижу», это — ложь. Ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить бога, которого не видел? Эту заповедь получили от него, чтобы любящий бога любил и брата своего. В любви ведь все совершается»⁵¹.

На примере Нестора — первого из древнерусских писателей, употребившего понятие «философ», рассказавшего о некоторых из них, но вместе с тем проводившего мысль о несоместности философии с «истинным» христианством, очень хорошо видно, в каких трудных условиях зарождалась древнерусская философская мысль, если такие выдающиеся, талантливейшие писатели, как летописец Нестор, вынуждены были публично отречься от всякой философии. Но вместе с тем мы видим, как в религиозной форме сознания и у Нестора возникает целый ряд «философем», выражающих еще на неадекватном языке важные философские проблемы: закономерности и необходимости в событиях истории, добра и зла на земле, предела «свободы воли» человека, места Руси во всемирной истории, значения человеческого ума, человеческой премудрости в познании окружающего мира и др.

Еще один современник Мономаха — киевский митрополит-византиец *Никифор* (1104—1121) во многих отношениях был полной противоположностью Нестору и другим древнерусским писателям. Это обстоятельство представляет сейчас для нас специфический интерес, ибо мы можем сравнить, как думал о богословии и философии византиец сравнительно со своими современниками-русичами.

Никифор был связан дружественными отношениями с Владимиром Мономахом, которому и направил последнее до нас послание: «О посте и воздержании чувств»⁵². Но фактически содержание послания оказалось шире намеченной Никифором темы, поскольку Никифор решил рассказать Владимиру не только о посте и воздержании чувств, но и о самом источнике, из которого проистекают в людях всякое добро и зло. В поисках этого источника Никифор дает пространную богословскую характеристику природы человека, подробно рассказывает о чувственном и разумном началах в ней, что дает возможность оценить и антропологические, и теоретико-познавательные «философемы» в «Послании».

Исходным пунктом рассуждений Никифор берет христианский тезис о дуализме тела и души. «Двойственно наше бытие,— заявляет он,— разумное и неразумное, духовное и телесное. Разумное и духовное есть нечто божественное и чудное и подобно бесплотному естеству, а неразумное страстно и сластолюбиво. От того в нас постоянная брань: плоть противится духу и дух плоти. И по истине, нужен нам пост: он укрощает телесные страсти, обуздывает противные стремления и покоряет плоть духу»⁵³. Получается,

что борьба между плотью и духом не может сама по себе закончиться победой духа. А это означает невольное признание силы материальной плоти и слабости духа, т. е. означает исповедование Никифором дуализма лишь номинально. На самом же деле, как не без оснований отметила в конце прошлого века М. В. Безобразова, Никифор «соединяет с сознательным дуализмом бессознательный материализм»⁵⁴.

Не философия, а опять-таки богословски трактует Никифор душу как творение по «дуновению божию», создание «по его образу». В отличие от Иоанна Дамаскина, видевшего в душе три силы, Никифор делит душу на три части: разум, чувство и волю. Отличие человека от всех тварей он усматривает в том, что только человек обладает разумом, причем из трех частей души именно разум признается, во-первых, высшим органом, а во-вторых, орудием познания. «Разум,— говорит Никифор,— выше других (частей души): им-то мы отличаемся от животных; им познаем небо и прочие творения; им, при правильном его употреблении, восходим к разумению самого бога»⁵⁵.

Попытка квалифицировать разумную часть души как самостоятельное орудие богопознания, выдвигает киевского митрополита в ряд сторонников теологического рационализма в духе неоплатонизма. Но рационализм Никифора очень ограничен. Он признает некоторую силу разума, когда заявляет, что библейский Авраам по звездам познал творца, уверовал в него, но тут же пытается ограничить силу разума, вспоминая сначала «падших ангелов», злоупотребивших разумом, а затем критикуя «злоупотребления» разумом эллинов, которые были умными, но все же не пришли к добру, ибо занимались «идолопоклонством», обожествляли животных, огонь, воду и т. д.

Вторую душевную силу — чувство Никифор определяет как ревность к богу и неприязнь к врагам божим. Злоупотребление возможно и чувством. Каин, например, по зависти, замечает Никифор, убил брата. Третья сила души — воля представлена Никифором как «скелание к богу».

Рассмотрев трехчастную душу, Никифор обращается к князю: «Ты узнал теперь, князь человеколюбивый и кроткий, три силы души, узнай же и слуг ее, воевод и напominателей, которыми она обслуживается, будучи бесплотна, и получает напоминания. Душа находится в голове, имея ум, как светлое око, в себе и наполняя своею силою все тело. Как ты, князь, сидя здесь в своей земле на своем престоле, действуйешь через воевод и слуг, по всей своей земле, а сам ты господин и князь; так и душа действует по всему телу, через пять слуг своих, т. е. через пять чувств: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание»⁵⁶.

Каждый из органов чувств получает отдельную сравнительную оценку. Отношение ума к этим пяти внешним чувствам различно. К обонянию и вкусу ум безразличен. Эти процессы могут совершаться без участия ума. В «Послании» особое внимание уделяется рассмотрению соотношения с умом зрения и слуха. В духе антич-

ной философии Никифор явно отдает предпочтение зрению перед слухом, ибо слух, по его мнению, вместе с истиною передает иногда и ложь. «Зрение чувственное верно, что видим мы при здравом уме, то видим верно; но слух иногда передает истину, а иногда ложь, потому, что сами видим, тому можно верить; а что слышим от других, то надобно принимать с великим испытанием и судом, и тогда давать ответ». Никифор явно сталкивается с трудностью объяснения такого различия зрения и слуха как познавательных способностей человека. Он ссылается на мнение о том, что зрение выше слуха потому, что мы видим лишь спереди, а сзади не видим, слух же относится и к тыловым частям. Никифор рекомендует подвергать все слышимое «испытанию и суду многому». Такая проверка истинности этого критерия разума говорит о некоторой доле рационализма Никифора в гносеологическом плане.

Пространные «метафизические» рассуждения Никифора в «Послании» Владимиру не покажутся неуместными, если учесть ту цель, которую Никифор поставил перед собой. Он искал источник, из которого проистекают в людях всякое добро и всякое зло, а пришел ко вполне практическому выводу: слуху верить нельзя. «О втором же чувстве, т. е. о слухе, не знаю, книжке, что сказать тебе, — пишет Никифор. — А кажется мне, что так как сам ты не можешь видеть своими глазами, то слушающие тебе орудие и приносские тебе напоминания иногда представляют тебе донесения ко вреду души твоей и через отверзистый слух твой входит в тебя стрела»⁵⁷.

При всех прочих отличиях византийца Никифора от коренных русичей в сфере богословско-философской между ними принципиального различия не обнаруживается: и митрополит-грек не выходит в своих рассуждениях за рамки в определенной степени «философизированного богословия», его философские идеи проявляются на уровне «философем».

В середине XII в. «русская партия» выдвинула из своей среды очень оригинального деятеля и мыслителя — *Климента Смолятича*⁵⁸. В летописи о нем говорится, что он был книжник и философ, каких не было раньше на Руси и позже не будет. В 1146 г. по настоянию великого князя Изяслава Мстиславича Климент был поставлен собором русских епископов в митрополиты. Единственное дошедшее до нас произведение Смолятича — «Послание к смоленскому пресвитеру Фоме» — стало известным в конце XIX в. Оно сохранилось не в первоначальном виде, а в «разъяснении» монаха Афанасия, отделить толкования которого от толкований Климента невозможно. Да это и не особенно важно. Даже если послание считать за произведение двух авторов, оно весьма однородно по своим тенденциям и может служить прекрасной иллюстрацией состояния религиозно-философской мысли на Руси во второй половине XII в.

Из послания Смолятича видно, что оно является ответом на послание к нему смоленского пресвитера Фомы, выдвинувшего в адрес Смолятича в числе прочего обвинение в том, что тот «пишет

философию». Из всего, что мы знаем о статусе философии на Руси с момента принятия христианства, следует, что Фома — еще один типичный представитель «антифилософской» партии.

В своем ответном послании Смолятич не отрицает того, что он «писал от Гомера, и от Аристотеля, и от Платона, которые были славными в греческих землях», но он отвергает обвинение Фомы в том, что не принимает во внимание «почитаемые писания», которое очень недвусмысленно говорит о том, что за философию исповедовал Климент. Перед нами ясно выраженный тип философизированного богословия, в котором богословское начало еще явно превалирует над философским началом. Ссылки Климента на Григория Богослова (его 16 «Слов» он называет чудными и достойными похвалы) и Иоанна Златоуста, апелляция как к Ветхому, так и к Новому Завету, в том числе к притчам Соломона и посланиям апостола Павла, очерчивают стиль его богословия. Тем не менее философское начало — вполне осязаемый компонент мышления Климента, свидетельствующий о беспорочном прогрессе философской мысли на Руси за первые примерно полтора столетия после принятия христианства. Прогресс настолько значителен, что относительно философии возник спор двух церковных деятелей, ставший известным окружению великого князя Изяслава Мстиславича, который сам, по-видимому, симпатизировал своему протеже-митрополиту.

На фоне «доказательства» бытия бога и его «промыслительной деятельности», ставших господствующими в православной доктрине более поздних веков, весьма интересно взглянуть на метод «доказательства» Смолятича. В принципе в православной доктрине доводы разума считались невозможными, но за ними не признавалась самостоятельная сила, независимая от авторитета веры. Например, православная доктрина отказывается от доказательства бытия бога как таковых, считая, что бытие божие — это самоочевидная истина веры. В пользу тезиса бытия бога, по смыслу православной доктрины, можно приводить доводы разума, т. е. «доказательства», но это в сущности лишь пояснение, иллюстрация бессорной истины. Тем не менее фактически эти «иллюстрации» всегда выступают как «доказательства», в том числе и у Смолятича.

В духе теодизмиа Климент утверждает в своем послании, что в мире «все устраивается, поддерживается и преуспевает силой божией, ибо нет другой помощи, кроме божией, и другой силы, кроме силы божественной»⁵⁹. Два основных довода приводит Смолятич для «доказательства» «бытия бога» и его «примысла». Прежде всего он опирается на идею цели в природе. Телеологическая аргументация противопоставлена им астрологическому учению о судьбе. «Ничего не сотворил Господь беспечно (без строя) и ничто у него не презрено»⁶⁰. Смолятич рассказывает о маленьком морском животном ехипии («ехион»), которое раскатывает на камне при приближении бури и предупреждает тем самым керабельщиков. В этом он видит смысл, цель существования этого животного. Бог «сему невзрачному животному вложил истинное

понимание своей великой премудрости»⁶¹. Мысль Смолятича — это теологизированная, догматизированная философская мысль о целесообразности, сформулированная еще Аристотелем, считавшим, что каждая вещь существует ради чего-нибудь, что не случайность, а целесообразность присутствует во всех произведениях природы.

Но раз бог, по Клименту, не оставил своим промышленем «ехнона», то тем более изобилуют его «щедрости» в отношении людей: «он премудро управляет и устроит наше спасение и каждому повелевает так, как хочет»⁶². Божественный промысел — превращенная в богословскую идея необходимости — распространяется Смолятичем на все большие и малые события и вещи. Бог действует так, что ему все беспрекословно повинуются. Например, ради маленькой морской птицы «алькиона» бог «великогогродо море сдерживает, повелевая ему стоять тихо, когда эта птица выскидывает яйца на морском берегу.

Смолятич полагал, что понятие промысла можно совместить с принципом «свободы воли». Он считает, что есть возможность «сповнять» на подлежащие «промыслу» явления через молитбу к промыслителю. Климент привел рассказ о Григории Богослове, который ехал в Афины изучать науки и был застигнут бурей, так что корабль его чуть не разбился. Но юноша Григорий так горячо молился, что бог «пожалел» его и спутников.

Свобода воли человека проявляется, по Смолятичу, и в том, что люди могут пользоваться по своему усмотрению сотворенными «на пользу разумному и одаренному даром слова человеку» предметами: «мы, будучи творением божим, действуем сотворенною богом тварью как хотим»⁶³.

В свою очередь принцип «свободы воли» является доводом для доказательства «промысла божьего». Уж если человек как творение бога может свободно использовать сотворенные богом вещи, то «равне ему (богу) не прилично действовать сотворенною им тварью, и как он хочет управлять своим великоименитым кораблем»⁶⁴.

Помимо божественного влияния на ум и волю человека Смолятич предусматривает и воздействие «чувственных и невещественных бесов». Под их воздействием возникают якобы непреодолимые помыслы. Таким, например, представляется Смолятичу помысел о власти и славе. «Славы же и власти желают не только мирские люди, но и монахи, и стремление к ней последует каждому из нас до гроба. Если даже кто из нас и глубокой старости достигнет, то и тогда никак от славолюбия отстать не может»⁶⁵.

В вопросе о характере человеческого разума Смолятич также стоит на богословской позиции. Человек разумен потому, что таким он был сотворен. Разум у человека не всегда был одинаковым. До грехопадения у Адама был такой «сильный разум», что его не удавалось прельстить даже дьяволу. А вот у Евы разум оказался слабым, поскольку она произошла от мужа, Грехопаде-

ние первых людей привело к тому, что у человечества оказался немощный праотеческий разум.

В духе ортодоксального агностицизма Смолятич полагает, что для человека не может быть ничего лучшего, «как помышлять особенно о боге, совет и премудрость которого наш ум нимало постигнуть не может...»⁶⁶. Оставаясь на ортодоксально-христианских агностических позициях, Смолятич определяет разуму довольно незначительную сферу деятельности. Но тем не менее он считает, что следует рассуждать о сотворенных вещах и понимать их: «Посмотри-ка, вот как огонь, высекаемый камнем и выходящий из дерева, возникает и разгорается под плотскими руками человека: любая, в человеческом искусстве чистойшей вещи, брошенная в огонь, очищается; так золото или серебро, если держит в себе грязные примеси, помещенное в искусный огонь выжигается огненным пламенем, и так очищается вынесенное золото и серебро, возвращаясь положившему его чистым и неведимым, тогда как ненужная примесь бесследно исчезнет. Если же так, то огонь — вещество, сотворенное богом на службу умному и рассудительному, одаренному словом человеку...»⁶⁷

В соответствии с Евангелием Климент Смолятич разделяет познание на две сферы: одну — для избранных, другую — для остальных: «Христос сказал святым ученикам и апостолам: «Лишь вам дано знать тайны царства небесного, прочим же — в притчах...»⁶⁸ «Притчевый», т. е. аллегорическо-символический, метод Климент и взял на вооружение, не отказываясь и от буквального понимания ряда библейских «истин». П. Я. Лавровский справедливо считает, что метод Смолятича не чисто аллегорический, а смешанный, т. е., с одной стороны, близкий к буквальному методу антиохийской школы герменевтики, а с другой — метод аллегорический. «Не в том ли моя философия, любезнейший... — обращается Смолятич к Фоме, — что описанные у евангелистов чудеса Христовы хочу разуметь иносказательно и духовно?»⁶⁹

Не всякий сторонник аллегорического толкования Писания является религиозным философом, он может не выходить за рамки богословской экзегетики. Не всякое аллегорическое толкование есть толкование рационалистическое. Но аллегорическое толкование, поскольку оно представляет собой не буквальное следование «священному тексту», а рефлексию относительно предметов веры, может вести к тому, что богослов-экзегет становится на путь философствования. Всякая попытка читать Писание «с разумом» — а таким был впоследствии один из лозунгов Реформации — есть путь к рационализму. И Климент Смолятич со своим аллегоризмом предстает перед нами как умеренный теологический рационалист, подвергающийся суду разума часть «истин» Священного писания, пытающийся найти «рациональное зерно» в библейских утверждениях, объективно способствуя тем самым рационализации веры.

Приведем примеры толкования Смолятичем «священных текстов». В Писании есть притча о самарянке. Смолятич толкует

указанную притчу следующим образом: самарянка — это душа, пять мужей ее — пять чувств, шестой муж ее — ум, сыновья Иакова — добродетели, скот — дурные помыслы и т. д.⁷⁰ В Библии говорится об Иакове и двух женах его — Лие и Рахиле. По Смолятичу, это означает: Иаков — образ бога для всех людей, и для израильтян, и для язычников. Лия — образ израильтян, Рахиль — образ язычников. По Библии, Соломон говорит: «Премудрость создала себе храм». По Смолятичу: премудрость — это божество, храм — это человечество. По Библии, бог говорит о камнях, перстах; по Смолятичу, это значит, что речь идет об апостолах, и т. д.

Нет никаких оснований подозревать, что Климент Смолятич хочет «переназначить» Библию. Субъективно все представители так называемого образного, или символического, толкования верили в истинность каждой строчки, записанной в ней. Но объективно сам принцип давал сравнительно широкий простор для разума в делах веры.

Скромные рационалистические мысли Смолятича по достоинству можно оценить лишь с учетом общих тенденций, присущих в эти века древнерусской религиозно-философской мысли, в которой проявились сразу после принятия христианства, как и в Византии, ясно выраженное враждебное отношение к античной философии, к философии и разуму вообще, тенденция к иррационализму, ставшая позднее характерной чертой православия, отвергавшего самостоятельность разума даже в тех мизерных пределах, которые ему были предоставлены в рамках «философизированного богословия» периодов апологетики и патристики, а затем в западной схоластике.

Климент Смолятич вместе с Никифором является представителем другой тенденции, основным представителем теологического рационализма в древнерусской философской мысли. Заслугой Смолятича перед древнерусской философской мыслью является довольно пространная постановка проблемы соотношения религии, веры и знания, философии; авторитета Писания и доводов разума в условиях давления на него «антифилософской партии». Можно сказать, что Климент Смолятич является отражением ситуации середины XII в., когда на Руси, с одной стороны, заметно возросла степень философизации религиозной формы общественного сознания, а с другой — возросло и открытое сопротивление всякой философии.

Как и во всякой молодой христианской стране, в Киевской Руси немало времени ушло на выработку собственной идеологии «национальной» церкви. По ходу этого процесса выработывалась русская «православная ортодоксия», под которой следует понимать не направление, более верное по сравнению с какими-то другими, а направление господствующее, наиболее влиятельное, в наибольшей степени аккумулярующее национальную специфику и воплощающееся, как правило, в курсе официальной власти. Из всех древнерусских христианских писателей, пожалуй, никто

более адекватно не выражает итог этого процесса становления древнерусской православной «ортодоксии» за первые два столетия после христианизации Руси, как Кирилл Туровский (1130—1182)⁷¹. И поэтому анализ мировоззрения епископа из Турова Кирилла под углом зрения его отношения к философии является особенно показательным при поиске ответа на вопрос, какими стали последствия христианизации Руси для развития философской мысли.

Поучения Кирилла Туровского пользовались большим почетом в древнерусской письменности. Его сочинения известны по многим спискам XIII—XVII вв., причем существенным изменениям они не подвергались. Они входили в состав сборников, которые назывались «Торжественниками», где помещались сочинения знаменитых и авторитетных христианских писателей⁷².

Кирилл Туровский — типично церковный писатель, и большая часть его литературного наследия (а из сохранившихся сочинений составилась целый томик — явление для писателя XII в. исключительное) имеет глубоко религиозное значение. Значительного движения мысли, выходящей за рамки сложившейся тогда православной ортодоксии, у Туровского нет. Туровский оказался на фланге, существенно отличным от того лагеря, который представлял, например, Климент Смолятич. Он не стоял на тогдашней главной магистрали поступательного развития русской мысли, не ставил, подобно Смолятичу, новых вопросов, от которых зависело ускорение темпа развития именно философской мысли древней Руси. Деятельность Смолятича говорит о том, что в древнерусской мысли уже намечалась эта прогрессивная линия, противостоящая «антифилософской» партии. Она представлялась теологическими рационалистами, поставившими объективно вопрос об автономии разума в пределах веры, философии в рамках религии. Туровский же не входил в число этих наиболее радикальных последователей философизации религии.

В отличие от таких своих предшественников, как Иларион, Климент Смолятич, Туровский по большей части витает в абстрактно-религиозной области, мало связанной со злобой дня и политической жизнью общества. Но и у Туровского порой можно проследить связь его религиозной деятельности с жизнью. В литературе есть мнение о том, что притча Кирилла «О слепце и хромце» связана с деятельностью Феодора, поставленного во Владимире митрополитом вопреки желанию большинства духовенства, и обличение Туровским Феодора имело не только чисто религиозное, но и общественно-политическое значение. В этой связи Кирилл послал свои поучения владими́ро-суздальскому князю Андрею Боголюбскому (ок. 1111—1174).

В учении Кирилла Туровского Библия стоит на первом месте, причем он активно использовал как Ветхий, так и Новый Завет. Среди прочего у него есть ссылки на книги, отличающиеся от других большей степенью «философичности» (например, Притчи Соломона). В литературе о Кирилле называют, как правило,

предполагаемые источники, которыми он пользовался: Григорий Богослов, Кирилл Александрийский, Прохл Константинопольский, Епифаний Кипрский, Тит Вострийский, Симеон Логофет, Феофилакт Болгарский, Иоанн Экзарх Болгарский, Климент Болгарский, киевский митрополит Иларон. Но ни одного буквального повторения у Кирилла не обнаружено. Наличествуют у Кирилла также мотивы монашеской идеологии; монашеская струя идей из сочинений Исайи (IV в.), Нила Синайского (V в.), Иоанна Лествичника (VI—VII вв.), Максима Исповедника (VII в.), Феодора Студита (VIII—IX вв.). Естественно, что особого расположения к мудрости и образованности в своих проповедях Кирилл не проявлял. В «Притче о мудрости» он проводит мысль о том, что лучше искать кротости, чем мудрости. Туровский понимал мудрость в духе библейской традиции, согласно которой человеческая мудрость — это глупость перед лицом божественной мудрости. Соломон, по Кириллу, был мудрым, он троекратно беседовал с богом, но, прельщенный женщинами, согрешил на старости перед богом и погиб. Фарисеи из Иудеи тоже были мудрыми, считает Кирилл, но они «обезумели от злобы и ослепли умом». Епископ из Турова знает, что есть «великие учителя и мудрые проповедники», но себя он к ним не причисляет. Он неустанно твердит о том, что у него «мутный ум и грубый язык»⁷³. Мы, считает Туровский, «грубые разумом и скудные словом»⁷⁴. «Утруждающий свой мутный ум и имеющий худой разум, не могущий по порядку изложить течение мыслей,— подвергается насмешкам подобно слепому стрелку, не могущему попасть в намеченную цель»⁷⁵.

Дело, однако, не только в ограниченности человеческого разума вообще и разума отдельного индивида в частности. Для Туровского это дополнительные аргументы в пользу догматического мышления, подчинения разума авторитету Священного писания. Он заявляет: «Не будем говорить от себя своим ненаученным языком, а взывая от божественных писаний, со мноюю боязнию станем беседовать евангельскими словами»⁷⁶. Или: «Скажем от боговдохновенных книг. Ибо мы не сами творцы слова, но последуем словам пророков и апостолов»⁷⁷. В «Слове на похвалу 318 святых отец» Туровский также сообщает, что «ничто здесь не написано от своего ума»⁷⁸, хотя в этом «Слове» он даже не затрагивал догматику, но лишь церковную историю. Такое уничтожение роли разума в изложении церковной истории очень показательно. Оно свидетельствует о том, что Кирилл Туровский не допускал в дела веры «светскую мудрость», философию. Не случайно, ссылаясь на «отцов церкви», он приводит их обращение к Арию: «Ты, окаянный, прозвонил речь от своего ума, а не от святых книг»⁷⁹. Туровский знает, кто были союзники Ария. «Это были философы и книжники злохитрые, вслед за Арием изрыгающие хуления»⁸⁰, тогда как «святые отцы» — папа римский Сильвестр, патриарх царьградский Митрофан, архиепископ александрийский Александр и целый ряд других деятелей — это, по Туровскому, «чистые сосуды, носящие в себе божие слово»⁸¹. Не трудно усмотреть в

таком подходе аналогию с попытками противника Климента Смолятича Фомы обличить философию, раскрыть возможность ее применения в делах веры. Антифилософская тенденция Туровского ставит его в число ортодоксальных выразителей той тенденции в православии, которая впоследствии стала господствующей. Предубеждения Туровского против разума, философии не случайные. Это лишь проявление его в целом иррационалистической точки зрения, которая и определяет его место в истории древнерусской философской мысли.

Но при всем этом мысли Туровского о значении «книжного разума» отличали его от наиболее рьяных «мудроборцев» из монахов Печерского монастыря. «...Сладок медовый сот и хорош сахар, но книжный разум лучше их обоих,— он есть сокровище вечной жизни. Если бы кто обрел здесь земное сокровище,— истинное разумное понимание пророческих и апостольских писаний и спасительных словес самого спасителя Христа,— сие было бы не ему одному на спасение, но и многим другим слушающим его»⁸² — говорит Кирилл.

В решении средневекового «основного вопроса философии», т. е. вопроса о том, создан ли мир богом, или он существует от века, Кирилл Туровский — теист. Из всех древнерусских мыслителей Туровский дает наиболее развернутое «учение» о первопричине мира. По его определению, первопричина мира — это «божество само в себе, ум самосущий, ум всегда светлый и ничто иное; единство, необъемлемое мыслью, непостижимое никаким умом», «первоначальный Свет», «свет трисолнечный»⁸³. Троица, согласно Кириллу, является творцом всей твари⁸⁴. Но нередко творцом мира Кириллом называются отдельные ипостаси. То Туровский говорит просто о боге, «творящем все мудростью»⁸⁵, то Христа называет творцом Вселенной⁸⁶. Примечателен резко выраженный антиарианский мотив, наличествующий в высказываниях Туровского о второй ипостаси. Он знает суть учения Ария, который доказывал, что Христос не единосущен богу-отцу, не равен духу святому по существу, что не Христом сотворена видимая тварь, что не бог воплотился в человеческом естестве и что не только Христа, но и всякое творение небесное и земное можно назвать сыном. Противстоя Арию, Туровский тем самым защищал мистико-иррационалистическую, не совместимую ни с какой человеческой логикой точку зрения ортодоксального тринитаризма против хоть в малой степени рационалистической, отдающей дань здравому смыслу арианской концепции.

В свою очередь Туровский предостерегает от представления бога конкретно-телесно, например человекообразно, т. е. антропоморфно. И «пространство», которое бог, по Туровскому, занимает, истолковано не так, как, скажем, в Ветхом Завете.

Бог именуется «домовитым», потому что «не один только дом имеет». Пророк, цитирует Туровский, говорит: «Твоя суть небеса, и твоя есть земля и вселенная, и ты основание ее кондов», и опять: «...небо Мне престол, а земля подножие Моим ногам»⁸⁷. «Рассмат-

ривый писания и разумей,— говорит Кирилл в притче о человеческой душе и теле,— что дома божины суть везде, не только в творениях, но и в людях»⁸⁸. От такой формулировки «домовитого бога» к пантеизму — один лишь шаг. Достаточно лишь «забыть» о боге личном.

Среди сочинений, приписываемых Кириллу Туровскому, имеется очень интересный фрагмент, относящийся к космогоническим представлениям. «По твоей воле земля держится ни на чем (1),— говорится здесь.— Море ограждено песком, распростерст путь для рек, вода висит на воздухе, небо склонилось подобно своду, солнце горит непрестанно, луна сияет со страхом, и звезда совершает свое мудрое течение»⁸⁹. Но в другом месте мы находим у Туровского указание на то, что «земля покоится на водах». По-видимому, кто-то «исправил» когда-то Туровского, приписав ему «еретическую» мысль о земле, ни на чем не держащейся. Какого-либо «материализма» в духе языческой античности Туровский не терпел и радовался тому, что с победой христианства уже не будут называть богами ни стихий, ни солнца, ни деревьев.

Мирозданье у Туровского представляется с точки зрения этического антропоцентризма и телеологии. Все, что создал бог,— все на пользу человека: «Я создал всю тварь на работу тебе, небо и земля тебе служат, небо влагою, а земля плодами; ради тебя солнце светит и греет, а луна с звездами ночь освещает; для тебя облаки напоят землю дождем, а земля на службу тебе возвращает всякую траву зерновую и дерево плодovitое; для тебя реки производят рыбы, а пустыня питает зверей»⁹⁰.

В понимании сущности человека Кирилл опирается на Библию, но толкует ее положения аллегорически. Поскольку Туровский стремился побороть антропоформизм в понимании бога, ему приходится прибегать к аллегорическому методу толкования Писания и при рассмотрении природы человека.

Сущность человека в понимании Кирилла дуалистична. Неоднократно Туровский аллегорически изображает человека как хромца и слепа. «Что есть хромец и слепец? Хромец есть тело человеческое, а слепец — душа»⁹¹. Сначала бог создал тело Адама. Потом он дал ему душу, «поэтому тело без души — хромо, и называется не человеком, а трупом»⁹². А как быть с потомками Адама? Здесь Туровский стоит на точке зрения креационизма: в утробе матери бог первоначально соиздает тело, а после пяти месяцев творит душу. Душа и тело различны по происхождению. Душа взята не от земли и не уходит в землю, как это происходит с телом⁹³.

В отличие от Никифора епископ из Турова решительно подчинял тело душе. Дуализм Туровского проявляется также в том, что душу он фактически объявляет безгрешной, а все грехи человека относит на счет тела. Вот как он представляет себе монологу души перед богом: «Я дух, я не хотела ни есть, ни пить, я не искала земной славы и чести, не разумела плотской похоти, не исполняла воли дьявола, все это делало тело»⁹⁴. Душа провоз-

глашает себя слепой, которую тело водит. Дуализм Туровского подразумевает не только независимость души от тела, но и первостепенную значимость души и ничтожество тела.

Противопоставление Туровским тела и души при одновременном возвышении души за счет тела хорошо иллюстрируется его сравнением монашеского иерархического подчинения с деятельностью частей тела. «Внутренний вертеп,— говорит он,— это устав келейной жизни, по которому никто не имеет своей воли, но у всех все общее, ибо все под властью игумена, как телесные члены под властью единой главы,— связуемые духовными жилами»⁹⁵. Но в определенном смысле душа зависит от тела. В духе концепции тела как темницы души Туровский утверждает, что, «пока человек не освободится от телесных похотей и житейских попечений, до тех пор душа его не может примириться с богом»⁹⁶.

С человеческим телом, по Туровскому, связаны телесные чувства: слух, зрение, обоняние, вкус, осязание и половой инстинкт. При этом «царем» является ум, обладающий всем телом.

На примере Туровского наиболее ясно можно проиллюстрировать мысль о значении анализа богословской проблемы «богопознания» как гносеологической «фильсофемы» для уяснения характера теоретико-познавательной проблематики в древнерусской философской мысли. Туровский, как никто другой из древнерусских мыслителей, подчеркнул значение «богопознания». В своем «Слове на 318 святых отец» он в числе прочих заслуг «отцов церкви» отметил, что «они насадили богопознание для всех человек»⁹⁷, и величает он их, в частности, не иначе как «премудрые ловцы, объявившие весь мир богопознанием»⁹⁸. Очень ясно представляет Туровский и существо «теории познания», выдвигая принцип: «От твари познавай творца»⁹⁹, т. е. принцип познания бога через познание «сотворенных», конечных вещей.

Доктринальные особенности христианского «богопознания» представляются епископом из Турова весьма четко. С одной стороны, он признает, что «объектом» познания является бог, его существо, но тут же оговаривается, что познать можно не качество, а величие и силу, славу и благодать, которую он творит»¹⁰⁰. Это разграничение в «объекте познания» является основой общего агностицизма концепции Туровского. Его легко понять, когда он говорит о неизмеримости небесной высоты, неспытанныости неисподней глубины, неведомых таинств божественного промысла в отношении к человеку, неизречимости милостей всевышнего, о чудесах Христовых и т. д., ибо в основе всего у него принципиальный догматический агностицизм, получивший форму утверждения о божестве, необъемлемом мыслию, недостижимом никаким умом.

Эти рамки агностицизма, постулирующего возможность ограниченного богопознания, накладывают свою печать на все остальные мысли Туровского, связанные с общей гносеологической «фильсофемой» богопознания. Кирилл разделяет догматический тезис о том, что бог одарил человека словом и разумом, а потому чело-

век и является разумным. Бог, согласно его пониманию, дал человеку не только разум, который возвышает его над другими «тварями». Человеку по его природе присуще и познание, ибо, как сказал Христос Моисею, «не хлебом единым жив будет человек, но и глаголом, исходящим из уст божиих»¹⁰¹. В обычной своей аллегорической манере Туровский рассказывает следующее. Домовитый человек (бог) посадил виноград (рай). Он обнес его оplotом (страхом) или законом (заповедью). Но он же оставил ворота, вход; «незатворенные же ворота означают дивное божие устроение твари и чрез то познание божего существа; ибо — сказано — «от твари познавай творца»¹⁰².

Хотя как творение человек признается «питающимся» словом Божиим по принципу: «Не хлебом единым жив человек, но глаголом, исходящим из уст божиих», человеческий разум тем не менее ставится у Кирилла в отличие, скажем, от Никифора и Климента Смолятича очень низко. Человек, думает Туровский, находится на низшей ступени разумных существ (ниже, например, ангелов), что является основой для представления человеческого разума как разума ограниченного. Разум ограничен, кроме того, как разум человека грешного, погрязшего в телесных похотях, что не дает возможности «беседовать о духовном».

Наряду со сферой разума Туровский затрагивает также сферу чувств, при этом у него легко заметить своеобразную попытку поэксплуатировать «наивный реализм» людей. Так, он заявляет, что мир был просвещен не только фактом «воскресения», в которое люди уверовали разумом, но и «чрез испытание Фомаю ребр господних», «ибо прикосновением руки к язвам Спасителя удостоверено для всех его телесное воскресение»¹⁰³.

В отличие от тех древнерусских мыслителей, которые рассматривали разум как основное орудие познания, Туровский в «гносеологии» — по преимуществу иррационалист. Под самим термином «познание» у православного теолога подразумевается не только и не столько логическое познание, сколько чувственно-правственное отношение к объекту (между прочим, у Туровского можно встретить такие странные на первый взгляд выражения, как «помыслы чувства», «помыслы сердца»). Перед нами, таким образом, типичный ортодоксальный представитель православного христианства, балансирующий между теологическим рационализмом и мистицизмом.

Поскольку Туровский был сторонником аллегорического метода толкования Священного писания, «рационализм» этого метода составлял тот минимум, который необходим был ему как православному богослову, чтобы не смешивать свое мировоззрение с откровенным мистицизмом и в то же время радикально отличаться от теологических рационалистов типа философствующих богословов в патристике или западноевропейских схоластов.

Чрез древнюю (киевского) и средневековую (московского периода) русскую мысль неизменно проходят споры о «свободе воли» человека. Кирилл Туровский — один из древнерусских

писателей, определенно высказывавшихся за признание этого принципа. Свобода человека понимается им как свобода выбора между добром и злом. К добру человека и человечество ведет бог. Зло происходит как следствие козней дьявола, но по «попущению Божию». Например, ересь Ария, по Туровскому, возникла потому, что «бог попустил, чтобы на св. церковь пришло такое искушение от дьявола»¹⁰⁴. Но с другой стороны, человек может впасть в грех и своим умом. Грех и означает проявление своеволия, т. е. сознательного злоупотребления свободной воли. «Бог создал меня самовластным, — говорит Туровский, — а я по своей воле подчинился бесу похоти»¹⁰⁵. «По своей воле я предался плотскому осквернению и ежечасно приближаюсь ко греховным слабостям, тело мое осквернено противобожественным блудом, язык мой дал простор для постыдных речей; внутренняя жизнь моя исполнена смрадных помыслами, и весь свой разум я допустил устремиться вопреки закону Божию»¹⁰⁶. Уже у Адама признается наличие свободной воли. То, что Адам своевольно воспользовался этой свободой, как раз и служит основанием для того, чтобы человеческие грехи можно было оценивать и подвергать за них самого человека суду. Бог осудил Адама потому, что «тот коснулся древа познания добра и зла. Ибо древо познания добра и зла есть разумный грех и добровольное действие; потому-то и пишется: «горе в разуме согрешающим»¹⁰⁷. Определенный гуманистический смысл этих богословских утверждений Туровского можно видеть на фоне утверждений других древнерусских книжников, отвергавших принцип «свободы воли» и обрекавших тем самым человека на безволие и пассивно-созерцательное отношение к жизни.

В сфере этики Кирилл Туровский был сторонником умеренного аскетизма. В отношении к нормам монашеской жизни он строг. Мирская жизнь, по его представлениям, коренным образом отличается от монашеской. Он вполне разделяет тезис апостола Павла о том, что весь мир во зле лежит. Так что идею отчуждения от мира Туровский в принципе разделяет. Он полагает поэтому неразумным заботиться о теле в такой же мере, как о душе. Но он тем не менее остался аскетом умеренным, поскольку не доходил до требований физического изнурения постом, как того требовали фанатичный аскетизма. У Туровского встречаются призывы «с трезвением» подражать «Христову житию». Он остерегался крайностей монашеских «безумных самоистязаний» и констатировал: «Многие искусили тело свое постом и воздержанием, — и уста их смрадят: но, поелику делают сие без рассуждения, то далеки они от бога»¹⁰⁸.

Чтобы добиться вечной жизни, человек, по Туровскому, должен жить, избегая зла и делая добро. Плодами «древа жизни» являются такие добродетели: любовь, послушание, покорность, нищелюбие. Эти добродетели суть пути к спасению. «Когда мы не имеем добрых дел, не раскаиваемся в грехах — мы далеки от бога, — говорит он¹⁰⁹. Раз путь к спасению идет через добрые дела, а не через усиленные истязания плоти в монашеской жизни,

то этот путь можно проделать в мирской жизни — таков смысл концепции Туровского, которая выступала некоторым противовесом крайне аскетическим этическим концепциям, широко распространенным на всем протяжении русского средневековья.

Одним из немногих древнерусских мыслителей, которые довольно давно заслужили у исследователей звание «философа», является *Даниил Заточник*, хотя до сих пор не ясно, кем был автор (или это были два автора) «Слова Даниила Заточника», датируемого XII в., и «Моления Даниила Заточника», относящегося к XIII в.¹¹⁰

Уже в 1840 г. Гавриил Воскресенский внес «Слово Даниила Заточника» в число памятников древнерусской философии. «Его философия носит на себе видимость печати опытной Соломоновой мудрости»¹¹¹ — так оценил один из первых историков древнерусской философской мысли взгляды Даниила Заточника. Высокую оценку Даниила Заточника мы находим также у В. Г. Белинского, который считал его поучение образцом «практической философии и ученого красноречия», которое «так и дышит духом своего времени». «Что бы ни был Даниил Заточник, — пишет Белинский, — можно заключить не без основания, что это была одна из тех личностей, которые на беду себе, слишком умны, слишком даровиты, слишком много знают и, не умея прятать от людей свое превосходство, оскорбляют самолюбивую посредственность, которых сердце болит и сдается ревностью по делам... которые говорят там, где лучше было бы молчать, и молчат там, где выгодно говорить; словом, одна из тех личностей, которые люди сперва хвалят и хвалят, потом сживают ее со свету, и наконец, уморивши, снова начинают хвалить...»¹¹²

Уже по характеру источников, которыми пользуется Даниил Заточник, видно, что он не разделяет максиму «блаженны нищие духом». В «Слове» есть заимствования из «Притчей Соломона» (на них Даниил прямо ссылается), из «Песни песней Соломона», а также из неканонической книги «Премудрости Иисуса, сына Сирахова», т. е. тех частей Библии, в которых человеческий разум и мудрость ценятся сравнительно высоко. Установлена преемственная связь «Слова» с византийской «Пчелой» — сборником изречений, где наряду с отрывками из Библии, из отцов церкви есть и афоризмы античных мудрецов и философов — Платарха, Демокрита, Диогена, Менаандра, Геродота, Эврипида, Пифагора, Аристотеля и др.

В первых строках «Слова» Даниил «трубит» «в разум ума своего» и «играет» своею мудростью. Сердце умного, провозглашает он, укрепляется в его теле красотой и мудростью. И в дальнейшем автор «Слова» не забывает напомнить о своем разуме и своей мудрости, о том, что он хотя одеваясь скуден, но разумом обилен, что он — хоть и юн, но «стар смысл» в себе имеет и мыслить бы парил, как орел в воздухе. И о мудрости вообще высоко судит, явно противопоставляя ей осуждаемую им глупость: «Ибо мудрого мужа посылай — и мало ему объясняй, а глупого посылай — и

сам вслед не ленись войти. Очи мудрых желают блага, а глупого — пира в доме. Лучше слушать спор умных, нежели совета глупых. Наставь премудрого, и он еще мудрее станет; аще сей на межах жита, ни мудрости в сердцах глупых. Ибо глупых не сеют, не жнут, ни в житницу собирают, но сами себя родят. Как в дырявые меха лить, так и глупого учить; ибо псам и свиньям не нужно ни золота, ни серебра, а глупому — мудрых слов; мертвеца не рассмешить, а глупого не научить. Коли пожрет синица орла, коли поплывет камень по воде и коли начнет свинья на белку лаять, тогда и глупый уму научится»¹¹³.

Понятия «разум» и «мудрость» в «Слове» имеют неодинаковое значение. Даниил разграничивает обычный разум, например «разум Иосифа» (по Библии — мужа Марии, матери Иисуса, который был простым плотником), и более высокую «мудрость библейского Соломона»¹¹⁴. Соответственно по степени совершенства «разум» и «мудрость» различаются и применительно к самому автору «Слова».

«Разум» и «мудрость» в «Слове» противопоставлены «заморской» философии: «Я, княже, ни за море не ездил, ни у философов не учился, но был как пчела — припадаю к разным цветам и собираю мед в соты; так и я по многим книгам собирал сладость слов и смысл их и собрал, как в мех, воды морские»¹¹⁵.

Афористичность изложения Даниилом Заточником своего «Слова» отнюдь не случайна, наоборот, она отражает весьма характерную для древнерусской мысли гносеологическую установку, генетически примыкающую к одному из рекомендуемых евангелистами, а именно «притчевому», т. е. аллегорическо-символическому, способу изложения и пропаганды христианских истин. «Да раскрою в притчах загадки мои» — так Даниил объявляет о своей приверженности к библейской «методологии» и древней традиции, считавшей притчу синонимом мудрости.

На примере Даниила Заточника, мысли которого выражены в форме афоризмов о бедных и богатых, о злых янаех, о храбрости и мудрости и т. д., отчетливо видно, что о нем как о философе можно говорить лишь образно. В полном смысле слова — это мудрец-моралист, причем явно противопоставляющий свою мудрость философии, о которой он не только не знает, но которую заведомо отвергает. И тем не менее, несмотря на его отговорки относительно философии, достоинства своеобразного рационализма Даниила Заточника высвечивают особенно рельефно на фоне антиинтеллектуализма, который в его время стал активно распространяться из Киево-Печерского монастыря.

К 20-м гг. XIII в. сложились так называемый Киево-Печерский патерик¹¹⁶. Основную часть патерика составили письма *Симона* (с 1215 по 1226 г. — епископа Владимир-Суздальского, а ранее монаха Печерского монастыря), направленные в 20-е гг. XIII в. монаху Печерского же монастыря Поликарпу, и письма *Поликарпа* игумену этого монастыря Акиндину. В патерике воспроизведена также часть трудов Нестора, например — рассказы из «По-

вести временных лет» о печерских монахах Дампани, Иеремии, Матфее, Исаакии.

«Философемы», которые можно обнаружить в Печерском патерике, очень наглядно оттеняют одну из наиболее заметных тенденций в эволюции древнерусской религиозной мысли к началу XIII в., а именно усиление в ней струи антиинтеллектуализма, антирационализма и, следовательно, антифилософских настроений, усиление мистико-аскетических мотивов, которые со време-



Феодосий Печерский (РЛ, л. 93)

нем станут господствующими в период наибольшего влияния исихазма. Эту тенденцию тем более важно зафиксировать, что Печерский монастырь претендовал на духовное руководство всей церковной жизнью тогдашней Руси.

Идеология Печерского монастыря — это прежде всего своеобразный «печероцентризм».

Хотя в Киево-Печерском патерике отведена дань заслугам Владимира Святославича и упоминается об Антонии как «зачинателе русских монахов», своим знаменем печерцы избрали Феодосия Печерского. К нему обращаются слова: «Радуйся, просвещение Русской земли, ибо как утренняя звезда, на западе появившаяся и с Востока воссиявшая, всю Русскую землю просветил ты! Радуйся, учитель и образец пути истинного, вождь, и путеводитель, и наставник иноческого жития!»¹¹⁷ Феодосий — это, оказывается, «столп огненный, который был светлее, чем явившийся при Моисее: тот освещал как свет обычный, ты же духовно просветил

новых израильтян...»¹¹⁸. Феодосий — это «вечный учитель нам, наставник и пастырь, великий среди отцов отец», «первый светильник, защитник и чудотворец земли Русской»¹¹⁹.

В отношении к мудрости печерцы конца XII — начала XIII в. вполне наследовали Феодосию. Хотя в Патерике и встречаются ссылки на «премудрого Соломона», «премудрость» в понимании авторов Патерика уже далеко отстоит даже от скромных Соломоновых похвал разуму и познанию.

Один из основных авторов Патерика, Поликарп, настаивает на своей «простоте» и своем «невежестве», на невразумительности своих рассказов¹²⁰. Символично, что в Патерике с одобрением рассказывается о том, как новгородский епископ Нифонт противостоял митрополиту Клименту Смолятичу¹²¹. По-видимому, при этом печерцы не имели в виду всю мировоззренческую позицию склонного к теологическому рационализму Климента, но сам факт, что этот поборник некоторой философии религии оказался объектом критики печерских монахов, знаменателен.

Весьма своеобразно истолкованы в Патерике проблемы «богопознания». Обращает на себя внимание безоговорочный агностицизм Патерика. «О бездна богатства, и премудрости, и ведения божия! Кто познает ум господен или кто может быть соратником ему?»¹²² — это восклицание весьма отличает авторов Патерика даже от непосредственно предшествующих им древнерусских книжников, больше доверявших возможностям человеческого ума.

Будучи идеологами «русской партии» в сфере церковно-политической, авторы Патерика и способы «богопознания» изложили в соответствующем духе. Вот как пришли к «познанию Бога» на Руси, согласно их версии. «Во-первых, люди, пребывающие во тьме и в глубокой тени, увидели свет веры через апостола нашего, посланного богом, — князя Владимира: сам бога познав святым крещением, он и нам его открыл, покров неведения с душ наших сорвав»¹²³. Другой путь «богопознания» указал Феодосий Печерский, поскольку «от него порядок и устройство всех в Руси монастырей происходит»¹²⁴.

Сам же Феодосий, согласно Патернику, шел к познанию бога с трудом, поскольку дьявол отвращал его от доброго помысла. Но тем не менее он уразумел «божественные повеления» богом же данным ему разумом, но лишь постольку, поскольку к богу его вела божественная благодать, т. е. независимая от воли человека сверхъестественная сила: «Благодать же божия вела его туда, где, как солнце, воссиял он на тверди небесной, лучами своими просветив весь мир, и, видения не лишенный, предназначенное свыше приняв, разумом восходя ежедневно на высшее, по апостолу, — забывая заднее и вперед простираясь»¹²⁵.

В собственно гносеологическом аспекте так понимаемое в Патерике «богопознание» явилось как бы шагом назад от того уровня, на который поднялись предшествующие древнерусские мыслители. Во всяком случае уже достигнутого ранее на Руси уровня рационализма авторы Патерика даже не повторяли.

Наиболее «самобытными» авторы Печерского монастыря оказались в сфере этики, но зато одновременно и наиболее реакционными, поскольку сравнительно с другими древнерусскими мыслителями и писателями гораздо шире проповедовали строго монашеский, аскетический образ жизни, предписывающий отчуждение от «суетной жизни», безусловное послушание, смирение, укрощение плоти, нестяжательство, отказ от «тленных вещей этого мира» во имя «духовного богатства» — подготовки к «бесконечному царству небесному». И все это радикально противопоставляется мирской, светской жизни в духе библейского Иова и «Лествицы» Иоанна Лествичника.

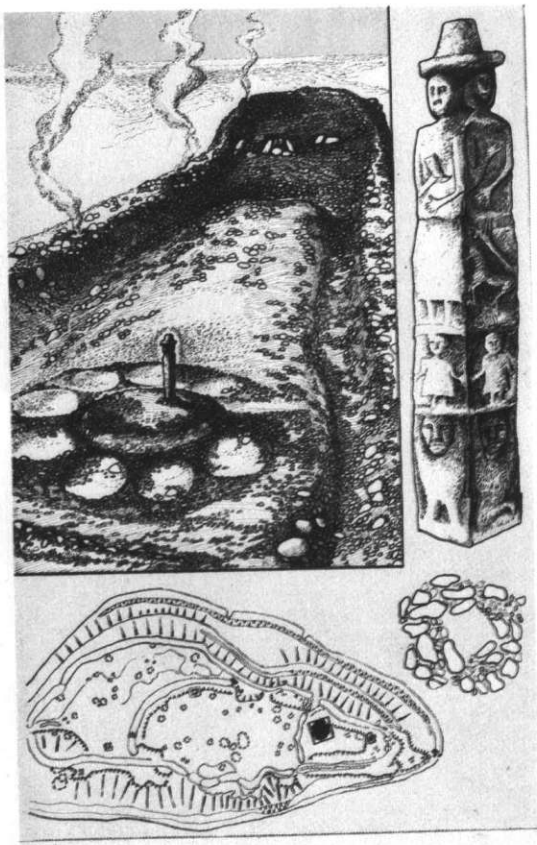
Борьбу с человеческими «плотскими» страстями печерские монахи поставили во главу угла. Почему? «Все рожденные на земле, — повествуется в Патерике, — первому человеку подобны образом и все равную с ним страсть приняли, ибо, увидев красоту запрещенного плода, не удержался он, и послушался бога, и был поработен страстями. Когда создан он был, то не имел на себе порока, как божие создание: господь бог наш, взяв прах земной своими руками пречистыми и непорочными, создал человека благого и исполненного добром, но он, из грязи созданный, возлюбил земное, за наслаждениями земными погнался, и наслаждения эти овладели им, и с тех пор страсти владеют родом человеческим, и к новым наслаждениям стремятся люди, и побеждаются ими всегда»¹²⁴.

Выводы из такой установки на борьбу со «страстями» делались весьма радикальные. Умереть за Христа, говорит монах Николай Святоша, — приобретение, а на мусорной куче сидеть, подобно Иову, — царствование. Один день пребывания в монастыре, «в доме божьей матери» — лучше, чем тысяча лет обычной жизни, — эти и подобные афоризмы хорошо оттеняют мрачную этику печерских монахов.

И еще одна важная идея появилась в мировоззрении печерских монахов, отразившемся в Печерском патерике, — идея «безмолвия», сугубо пассивно-созерцательного отношения к окружающему миру, самосозерцания, идея, очень характерная для мировоззрения византийского мистика, предшественника исихазма Симеона Нового Богослова.

По-видимому, есть большое преувеличение у тех историков древнерусской религиозно-философской мысли, которые считали, что христианское мировоззрение на Руси носило первоначально «светлый», «оптимистический» характер и что затем его сменило «мрачное» мировоззрение типа мировоззрения печерских монахов¹²⁵. Но бесспорно, что к рубежу XII и XIII вв. влияние мировоззрения печерской «монашеской партии» действительно усилилось.

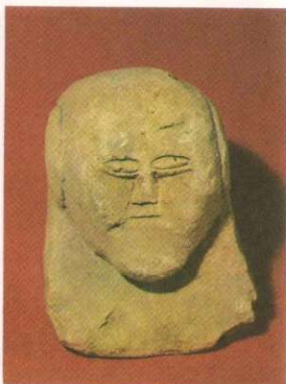
Подведем теперь некоторые итоги. Мы убедились, что в Киевской Руси философия не возникла и не могла возникнуть в форме относительно самостоятельной дисциплины, даже в форме служанки богословия, но автономной по отношению к нему.



1. Збручский идол в святилище Богит, где стояло изваяние (раскопки и реконструкция И. П. Русановой)



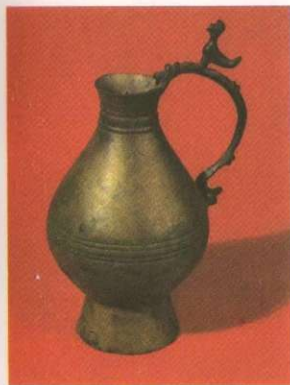
2



3



4



5



6



7

2. Каменный идол с р. Шексны (НОИАМЗ)
 3. Антропоморфное изображение, обнаруженное у с. Долматово Московской области (ГИМ)
 4. Жертовные ковши X в., найденные на Нереском раскопе в Новгороде (НОИАМЗ)

5. Иранский ритуальный сосуд X—XI вв. (ГИМ)
 6. Восточные серебряные монеты (ГИМ)
 7. Кирилл и Мефодий, почитаемые на Руси составителями славянской азбуки, за переложением книг на славянский язык (РЛ, л. 13, БАН)



8



9



10

8. Крест-складень, выполненный по типу византийских. XI в. (ГИМ)

9. Ампула для хранения благоуоний—образец импорта предметов христианского культа из Византии. XII в. (ИОИАМЗ)

10. Заключение договора после победы дружин Олега над греками (РЛ, л. 16)



11



12



13

11. Смешанный характер присяги во время заключения договора Игоря с греками (РЛ, л. 26 об.)

12. Отсылка послов Владимиром при «испытании вер» (РЛ, л. 59)

13. Пантеон языческих богов у двора князя Владимира—попытка религиозной реформы накануне введения христианства (РЛ, л. 45)



14

14. Иллюстрация корсувской версии введения христианства на Русь — церемония крещения князя и дружины (РЛ, л. 67 об.)



15



16



17

15—16. Бляшка с трезубцем, Княжеский родовой знак Рюриковичей (ГИМ)

17. Поставление Илариона на митрополию (РЛ, л. 40)



18



19



20



21



22



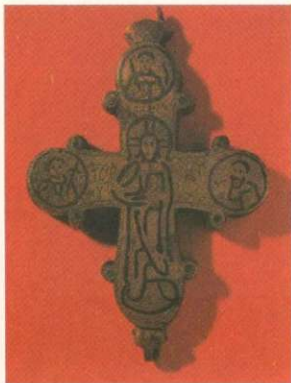
23



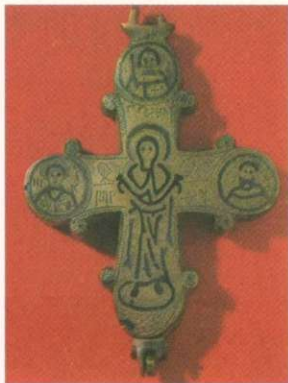
24

18. Древнейший портрет княжеской семьи из «Изборника Святослава» 1073 г. (ГИМ)
19. Канонизированные русской церковью святые — князья Владимир и Борис (Увар., № 628, л. 23, ГИМ)
20. Древнейшее изображение князя на серебряной монете Владимира (ГИМ)
21. Святители из Уверовской кормчей XIII в. — наглядный образ представителей древнерусского высшего духовенства (л. 748 об., ГИМ)

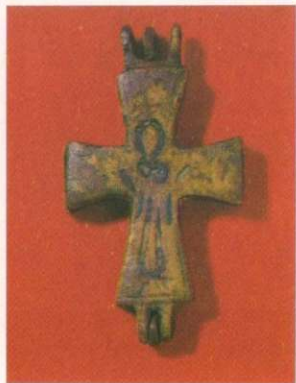
- 22—23. Борисоглебский крест-складень (XII в.), свидетельствующий о раннем утверждении культа Бориса и Глеба (ГИМ)
24. Обед князя с представителями духовенства по случаю возведения церкви Палая XIV в. (Муз. № 1197, л. 426 об., ГИМ)



25



26



27

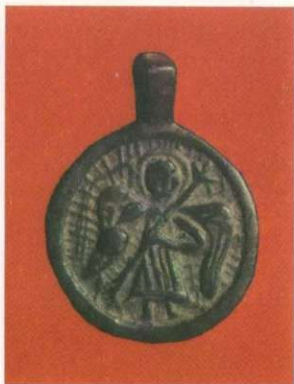
25—27. Золотой эмалевый крестик из Витичева и складень с наводкой чернением, принадлежавшие социальным верхам общества (ГИМ)



28



29



30

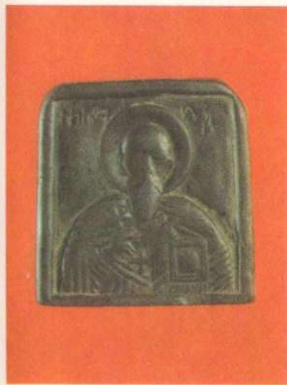
28—30. Медальоны с изображением персонажей христианской мифологии. Удовлетворяли главным образом запросы духовенства (ГИМ)



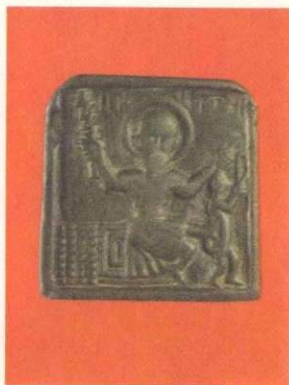
31



33



34



35



32

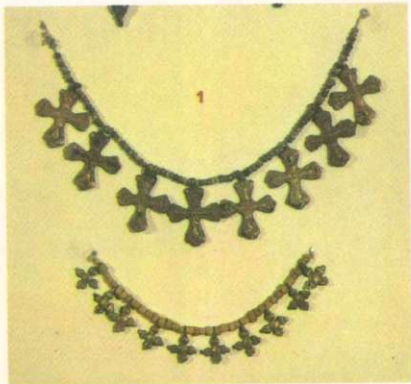
31—32. Находки из могильника Деревенщи под Новгородом (раскопки В. Я. Конецкого), свидетельствующие, что проникновение христианства в городскую среду началось уже в XI в. (НОИАМЗ)

33. Крест-тельник XII—XIV вв. (ГИМ)

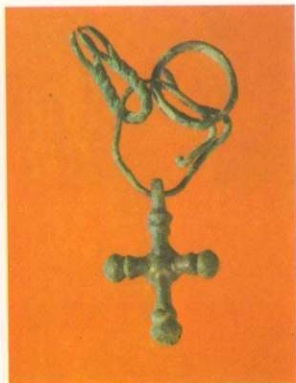


36

34—36. Различные типы крестов-тельников и шиферные иконки, распространенные в городской среде в XII—XIV вв. (ГИМ, НОИАМЗ)



37



38

37—40. Кресты в составе ожерелий
и амулетов (ГИМ, НОИАМЗ)



39

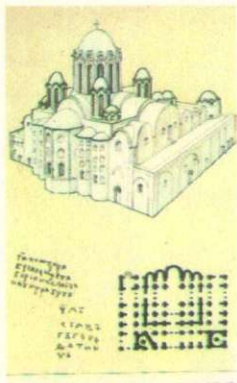


40



41

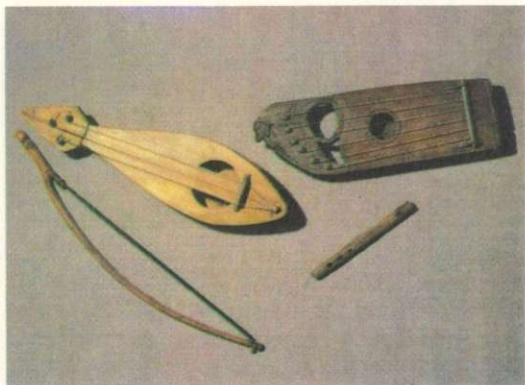
41. Языческие игрища, выгеснявшиеся церковью
из городской и сохранившиеся в сельской среде
(РД, л. 6 об.)



42



43

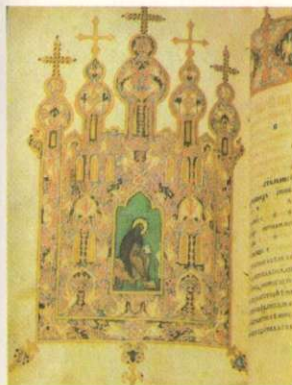


44

42. София Киевская—одна из немногих построек, сохранившихся от первых десятилетий христианства на Руси. План и реконструкция

43. София Новгородская. Храм в Новгороде на протяжении столетий претерпел незначительные изменения

44. Гусли, гудок и свирели, использованные участниками «тридцати бесовских» (НОИАМЗ)



45



46



47

45. Савна пишущий в обрамлении храма, символизировавшего собой мироздание. Миниатюра проникнута глубоким уважением к премудрости книжного человека (Онежская псалтырь, муз. № 4040, л. 156 об., ГИМ)

46. Книжники Ярослава Мудрого, представлявшие главным образом среду духовенства (РЛ, л. 88)

47. Приемы художественного оформления дрегнерусских книг. Онежская псалтырь. 1395 г., муз. № 4040, л. 52 (ГИМ)



48



49



51



52



50



53

48—53. Приемы художественного оформления древнерусских книг

(ил. 48—Юрьевское Евангелие II в., спл. № 103, л. 119, ГИМ;
ил. 49—там же, л. 144;
ил. 50—там же, л. 14;

ил. 51—там же, л. 28 об.;
ил. 52—Онежская псалтырь, муз. № 4040, л. 11 об.;
ил. 53—там же, л. 39 об.)



60



61



63



62



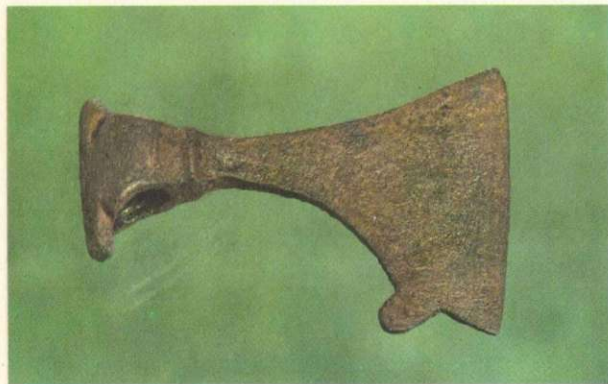
64

60—62. Амулеты и обереги, указывающие на нехристианские воззрения их владельцев (НОИАМЗ)

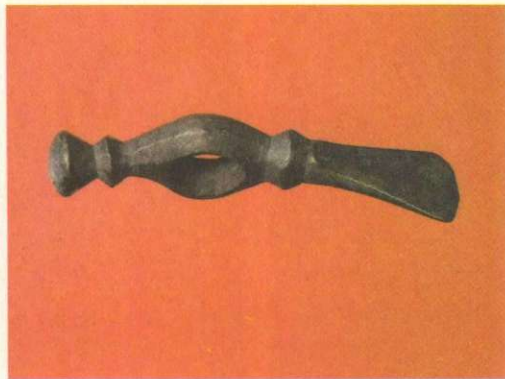
63—67. Дреннерусские топорики разных типов, связанные с почитанием Перуна (ГИМ, НОИАМЗ)



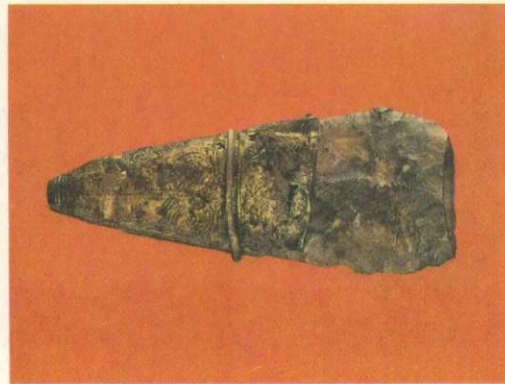
65



66



67



68

68. «Грозовая стрелка» — кремневый наконечник,
опрятанный в футляр с изображением прощитого креста, —
наглядная иллюстрация древнерусского доверия XIV в. (НОНАМЗ)



69



70

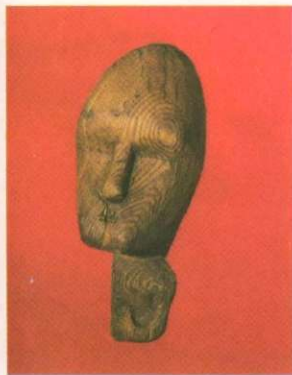


71

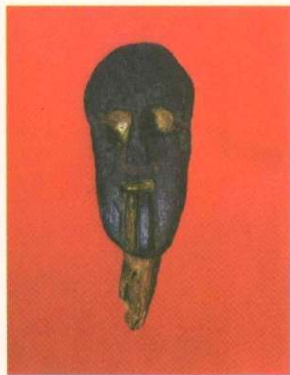


72

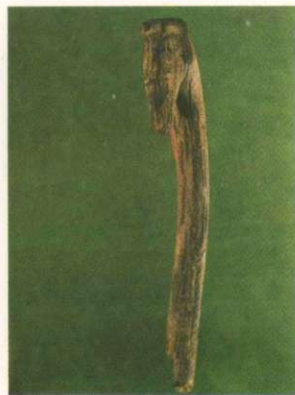
69—72. Амулеты-змеевики—наиболее выразительные памятники русского двоеверия. XI—XII вв. (ГИМ, ИОИАМЭ)



73



74



75

73—75. Изображения персонажей «низшей мифологии» из раскопок в Новгороде. X—XIII вв. (ИОИАМЭ)



76



78



77

76—78. Пережиточные формы в погребальной обрядности (погребение «под насадом» и перевоз в санях), отраженные иллюстратором Жития Бориса и Глеба (Увар., № 628, л. 43, л. 52 об., ГИМ)

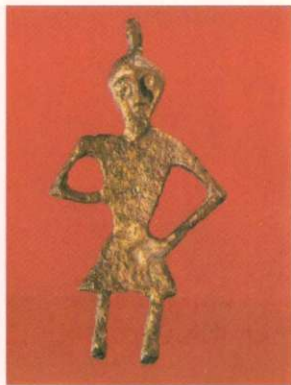


79

79. Набор ритуальных фигурок, входящих в состав амулетов, из жалынка XII в. (ИОНАМЗ)



80



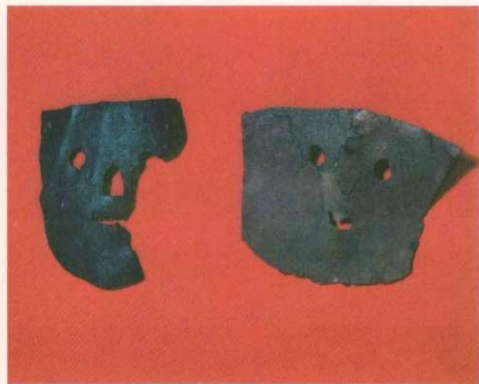
81



83



84



82



85

80. Лик солнечного божества, подчеркивающий связь игрищ с соляным культом (НОИАМЗ)
81. Привеска, изображающая Перуна (XII в.), из числа вещей, изъятых священником у прихожан (НОИАМЗ)
82. Маски из новгородских раскопок. Употреблялись во время празднеств, восходящих к культам древних божеств (НОИАМЗ)

- 83—84. Уникальный экземпляр змеявика XII в. Нехристианский символ затерт и заменен фигурой процветшего креста (НОИАМЗ)
85. Грамота из Новгородки на карельском языке, свидетельствующая о сохранившемся в XII в. культе Перуна (НОИАМЗ)



86



87



88

86. Художественный образ прижитненного воздаяния за грехи — иллюстрация к «теории казней», нацеленной на искоренение пережитков двоеверия (РЛ, л. 127 об.).

87. Восстание волжков третьей четверти XI столетия — открытая форма ожесточенного противоборства ревнителй «старой» и «новой» веры (РЛ, л. 105 об.).

88. Идеино «нейтральные» украшения XI в. из курганного комплекса в Дреглах (раскопки В. Я. Конецкого, НОИАМЗ)

Ком. к ил. 1. Этот памятник уникален. Обнаружено и археологически исследовано святилище Богит, где некогда стоял широко известный в науке Збручский идол. Изваяние было найдено в середине прошлого столетия на дне реки недалеко от святилища. Характерно, что скульптура не была разбита. По-видимому, ее спрятали в воде незадолго до ликвидации языческого капища, просуществовавшего в отдаленной горной местности с X по XII в. Судя по находкам, здесь и после введения христианства устраивались тайные паломничества. Археологически зафиксирован типичный для святилищ огненный ритуал, и даже обнаружены человеческие жертвоприношения. Площадка, где стоял идол, имеет восьмиугольную в плане структуру, воспроизводящую начертания так называемого «Перунова цвета» (подробнее см.: Русанова И. П., Тимоцюк Б. А. Городище-святилище Богит на р. Збруч // СА. 1986. № 4). По такой же восьмиугольной схеме было возведено раскопанное под Новгородом святилище Перуна. Там идола описывал ров с восемью дугообразными выступами. Когда в дни празднеств в каждом из таких выступов-углублений зажигали костры, «Перунов цвет» становился огненным (см.: Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни // КСИИМК. 1953. Т. L. С. 92—103).

В дохристианский период места отправления культовых действий возводили среди густонаселенных территорий. Такое характерное расположение святилищ, кажется, указывает на то, что они выполняли роль религиозных центров племен и родовых объединений. Известны также случаи сооружения святилищ в значительном удалении от поселений. Пример тому — болотные городища на Смоленщине. Все известные к настоящему времени культовые места на восточноевропейской территории функционировали под открытым небом. Чаще всего они помещались на вершинах почитаемых населением гор, в священных рощах, у ритуальных колодезев и источников, что соответствует и письменным свидетельствам о развитии в славянской среде пантеистическому культу природы. К настоящему времени изучено несколько десятков святилищ. Основная литература по данному вопросу: Лядванский А. И. Некоторые данные о городищах Смоленской губ. // Научные известия Смоленского университета. 1926. Вып. 3. С. 266—269; Меценцова Г. Г. Древнерусское место Родень. Князя Гора. Київ, 1968. С. 131 и след.; Тимоцюк Б. О. Слов'яни Північної Буковини V—IX ст. Київ, 1976. С. 82—91; Рыбалко Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 285 и след.; Седов В. В. Восточные славяне VI—XIII вв. М., 1982. С. 264—263; Тимоцюк Б. А., Русанова И. П. Славянские святилища на среднем Днестре и в бассейне Прута // СА. 1983. № 4. С. 161—167.)

Археологически исследованы незначительные по размерам ритуальные сооружения на древнеславянских поселениях. Они были предназначены для отправления местных культов (см.: Москаленко А. И. Святилище на р. Воргол // СА. 1966. № 2. С. 203—209; Куза А. В., Соловьева Г. Ф. Языческое святилище в земле радимичей // СА. 1972. № 1. С. 146—153; Приходько О. М. Слов'яни на Поділлі (VI—VII ст. н. е.). Київ, 1975). Как крупные племенные святилища, так и ритуальные места на поселениях четко ориентировались по сторонам света, что указывает на тесную связь религиозных верований слярными культами.

Ком. к ил. 2—3. Судя по древним описаниям, большинство языческих божеств были деревянными. Для их украшения использовались драгоценные материалы и краски. После крещения Руси идола, как и другие святяны языческого культа (священные деревья, жертвенные камни и пр.), планомерно уничтожались. До нас дошло лишь незначительное количество антропоморфных изображений божеств, выполненных в камне. В облики иваяя-

ний не чувствуется стремления к реалистичности. Многие идолы плоскостны и условны. Нередко в фигурах специально подчеркиваются плоскости, используемые для нанесения на них рельефного рисунка. Черты антропоморфных изображений слишком неопределенны, чтобы можно было назвать богов «по персоналии». (Сводку и краткое описание найденных идолов см.: *Седов В. В.* Восточные своды VI—XIII вв. М., 1982. С. 264—266; *Александров А. А.* О следах язычества на Псковщине // КСИА. 1983. С. 175. С. 12—14.)

Ком. к ил. 4. Жертвы богам являлись важнейшей частью дохристианских ритуалов. Известны кровавые жертвоприношения животными (в исключительных случаях людьми) и бескровные жертвы продуктами хозяйства, напиктами, вещами (преобладавшие в ритуалах). В Новгороде археологически прослежены следы интересного ритуала, связанного с освещением пространства под застройку. Пространство, предназначенное под застройку, укладывалось напиктами, после чего в яме погребали воск и конши, развернутые навстречу восхода солнца (см.: *Седов В. В.* Языческая братчина в древнем Новгороде // КСНИМК. 1956. № 65. С. 138—141). Отголоски древних жертвоприношений в виде братчин известны этнографам (см.: *Зеленин Д. К.* Древнерусские братчины, как обрядовый праздник сбора урожая // Сб. статей в честь академика А. И. Соболевского. Л., 1926. С. 130—136).

Ком. к ил. 5—6. К концу 1-го тыс. н. э. Русь вышла на широкую международную арену и завязала самые тесные отношения со странами Запада и Востока (см.: *Пашута В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968; *Сахаров А. Н.* Дипломатия Древней Руси. М., 1983). Представленные здесь предметы импорта являются материальным свидетельством разносторонних внешних связей, в которые была втянута страна. (Более подробное и полное представление о предметах иноземного происхождения дает сводка в кн.: *Древняя Русь. Город, замок, село.* М., 1985.) Культурные контакты открывали пути для религиозного миссионерства среди славян. В предшествующий введению христианства период с византийским христианством соперничали другие конфессии, стремившиеся включить Русь в сферу своего влияния. Некоторые источники сохранили следы воздействия религиозных традиций богомилства и арнаства, которое в Европе проповедовали иранские бродячие монахи (подробнее см. главу II настоящего издания). С утверждением православия следы иных религиозных влияний были тщательно скрыты. Искусственным путем создавалась видимость изначального воздействия и монопольного господства восточного варианта христианства.

Ком. к ил. 7. Деятельность Кирилла и Мефодия в Моравии в 60-х гг. IX в. положила начало оригинальному идейно-религиозному направлению, влияние которого продолжительно сказывалось в славяноязычных странах европейского региона и позже. Заслуга соловушских братьев состояла в том, что они составили славянскую азбуку, перевели церковные книги, ввели богослужение на родном языке и в упорной борьбе отстояли эти нововведения. Используя конфликт между Римом и Константинополем, они лавировали между двумя религиозными центрами, отстаивая независимость моравской церкви. Идея просвещения славян на родном языке не была поддержана ни в Риме, ни в Константинополе. Византийские источники обходили молчанием нововведения, осуществленные по инициативе братьев в Паннонии и Моравии. Рим отказался от временной поддержки братьев и объявил их деятельность еретической.

Философские взгляды Кирилла и Мефодия можно характеризовать как теологический рационализм. Они частично реабилитировали античность, рассматривая философию как начальную ступень в познании бога. Провозглашенное ими разделение сфер человеческой и божественной мудрости открывало пути для развития элементов философской культуры в рамках религиозной доктрины.

Ком. к ил. 8—9. Наиболее ранние предметы христианского культа попадали на Русь из стран христианского региона. Завезенные образцы быстро осваивались русскими ремесленниками. Уже к XII в. широкое масштабы приобрело производство иконостасов — крестов-тельников для хранения мощей и других святых (см.: *Корзугина Г. Ф.* О памятниках «орсуа-

ского дела» на Руси // ВВ. 1958. XIV. С. 133 и след.; *Медведева А. А.* О датировке некоторых типов иконостасов // Археологический сборник МГУ. 1961). Предметы, в которых русский рынок не испытывал постоянной потребности, эпизодически попадали в пределы страны. Типичны, например, ампулы для благоуханий, различные палочниками из святых мест по всему христианскому миру (см.: *Залеская В. Н.* Группа свинцовых ампул-эвгелий из Фессалоники // СА. 1980. № 3. С. 263—269).

Ком. к ил. 10. Блестящие военные победы Руси вывели ее в число ведущих европейских держав. Успешные походы на Византию способствовали установлению постоянных торговых и дипломатических контактов. Близкое знакомство с восточнохристианской империей и соседство славян с греческими колониями в Причерноморье создавали благоприятные возможности для распространения восточного варианта христианства. В конечном счете это предопределило итог спора представителей религиозных направлений, борющихся за влияние на Руси. Однако окончательный приоритет



Ритуальное убийство варягов-христиан — языческая реакция на распространение христианства

Византии установился далеко не сразу (см. ком. к ил. 12). Да и само молодое славяно-руское государство не было пассивным воспримником. Завоеванные силой меча международные позиции давали Руси право выбора такого вероучения, которое не сковывало бы политической самостоятельности.

Ком. к ил. 11. Проникновение христианства в среду славян началось задолго до того, как оно стало государственной религией. Первыми христианами были купцы и дружинники, подолгу жившие в Византии. «Окружное послание» Фотия отмечает христианизированную Русь. Это известие соотносит с походом Аскольда и Дира на греков и последующим крещением русов, которое датируется 860 либо 866 годом. Согласно свидетельству Константина Багрянородного, в 875—877 гг. русы принимают архиепископа от патриарха Игнатия. В церковном уставе Яльва VI (890—912 гг.) говорится о русской митрополии, которая значится на 61-м месте. В ряде других византийских и арабских источников неоднократно говорится о христианстве среди русов. Однако до сих пор не решен вопрос этнической принадлежно-

сти этих русов. Под одним этнонимом древние авторы нередко смешивали и славяно-русов, и варягов, и неславянских жителей Северного Причерноморья. Только договор 944 г. признается бесспорным свидетельством о наличии в дружинной среде «крещеной Руси».

Ком. к п. 12. Летописный рассказ об «испытании вер» повествует о поисках подходящего для Руси варианта монотеистического вероучения. Из рассказа следует, что религиозную пропаганду в землях славян вели «Болгары веры Бохмиче», «Немьци... посланни от папеза», «Жидове Козарьсти» и «Грыци» (ПСРЛ. Т. I, М., 1962. С. 84 и след.). Видно, апологеты ислама и иудаяма не имели серьезных шансов на успех, ибо источники отразили сорисосовешие Руси только с различными течениями в христианстве. Колесания были свойственными уже первой христианке в роду Рюриковичей — княгине Ольге. Начиная с нее, княжеская власть шла на сближение то с Римом, то с Константинополем. Контакты с латинским Западом и одновременно с греками поддерживает Ярополк. Временами в тесные отношения с Римом вступал Владимир Святославич. Обращает на себя внимание тот факт, что принятие христианства сопровождалось охлаждением, если не полным разрывом, отношений Руси с Византией, а официальная греческая историография обошла молчанием перемены в религиозной жизни Руси. Учитывая эти обстоятельства, можно предположить, что первоначально могло распространяться учение, отличное от греческого, но и не западно-католическое. Возможно, большей популярностью пользовалась кирилло-мефодиевская традиция, связанная с арианством (см.: Кузьмин А. Г. Принятие христианства на Руси // Вопросы научного атеизма. Вып. 25. М., 1980. С. 7—35).

Ком. к п. 13. В 980 г. Владимир Святославич попытался ввести общегосударственный культ богов. В пантеон во главе с Перуном вошли Хорс, Дажьбог, Стрибог, Семаргл и Морочин. В условиях феодализации разнотных племен власть вилотную столкнулась с необходимостью религиозных преобразований и на первых порах пыталась решить проблему, исходя из внутренних возможностей.

Ком. к п. 14. Уже для первых летописцев обстоятельства крещений представлялись сложным и запутанным делом. Существовало по крайней мере три версии крещения: в Киеве, Василеве и Корсуни. Согласно корсунской версии, русские восприняли крещение в Корсуни из рук греков. Однако корсунские святые могли быть связаны и с негреческими источниками происхождения христианства на Русь (подробнее см. глава II наст. изд.).

Ком. к п. 17. Фигура Илариона примечательна во всех отношениях. Он был первым русским, поставленным во главе церковной организации древнерусского государства, и, кроме того, прославился как выдающийся писатель. Митрополитский стол Иларион занимал между 1051—1055 гг. До этого он был священником в загородной княжеской резиденции Берестово. Выполнив поручение Ярослава, принимал участие в составлении церковного устава, отличавшегося значительными расхождениями с греческим мономахон (см.: Шапов Я. Н. Устав князя Ярослава и вопрос об отношении к византийскому наследству на Руси в середине XI в. // ВВ. 1971. Т. 31. С. 74—75). Есть мнение, что Иларион был причастен также и к летописанию (см.: Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 66—70; Розов Н. Н. К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // Летопись и хроники. 1973. М., 1974. С. 31—36). Вообще писателю-митрополиту приписывается авторство более десяти произведений (см.: Никольский Н. К. Материалы для современного списка русских писателей и их сочинений. СПб., 1906. С. 77—90), однако достоверно принадлежащими перу Илариона считаются только три: «Слово о законе и благодати», «Молитва», «Исповедание веры».

В творчестве мыслителя отразилась вся глубина противоречий духовной жизни общества середины XI столетия. Мирозозрению его чуждо резкое неприятие дохристианского прошлого, ибо деятельность Илариона протекала в обстановке переориентации на новые ценности. В Иларионе глубокая образованность соединилась с талантом художника-публициста и смиренного почитателя. Благодаря этим качествам митрополит стал выдающейся личностью

того времени (подробное исследование творчества и взглядов мыслителя см.: Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в. // Slavia. 1963. Roč. 32. Šeš. 2. S. 147 и след.; Молдован А. П. «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984; Идеино-философские наследие Илариона Киевского. Вып. 1—2. М., 1986).

Ком. к п. 15—16. Родовым знаком рода Рюриковичей, к которому принадлежал Владимир Креститель, был трезубец. Его выбивали на оборотной стороне чеканящихся при Владимире монет. В первое время после введения христианства на серебряниках Владимира вместо трезубца помещали изображение Христа, а сама монета превращалась в маленькую иконку. Затем вместо Христа стали вновь чеканить трезубец, но в него ввели дополнительный элемент — крест, а нимб стали помещать над головой восседающего на престоле князя (см.: Стопков М. П., Спасский И. Г. Тиселение древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X—XI вв. Л., 1983; Федоров-Давыдов Г. А. Монеты — свидетели прошлого. М., 1985). Трезубец Рюриковичей, но уже без христианского символа встречается на тразепцивидных подвесках, которые считаются знаками княжеской администрации или дипломатических посланников (см.: Рыбаков В. А. Знаки собственности в княжеском хозяйстве Киевской Руси // СА. 1970. № 6. С. 238 и след.; Молчанов А. А. Подвески со знаками рюриковичей и происхождение древнерусской буллы // Вспомогательные исторические дисциплины. М., 1976. С. 69—91).

Ком. к п. 18. Крещение, осуществленное при Владимире, не стало завершающим этапом христианизации страны, но оно стало важным звеном в переустройстве религиозной жизни на новых основах. В первую очередь христианство привнесло в социальные верхих общества. В личном виде христианство князей и бояр находилось дорогостоящие богослужебные книги типа Остромира Евангелия и литература, излагающая основные положения нового вероучения. Типичный рукописный памятник такого рода — «Изборник Святослава» 1073 г., украшенный миниатюрным изображением владыка и его семьи. Сборник содержит сумму сведений, необходимых для усвоения христианской веры, и составлен по типу аналогичной ранней патристик. На Русь «Изборник» попал из Болгарии, где владыком его был царь Симеон (893—927). Установлен и прототип — греческая «Спасительная книга». Кроме чисто богословских положений сборник содержит много сведений из области истории, географии, астрономии, античной философии, этики, грамматики (более подробно см.: Розов Н. Н. Старейший болгарский «Изборник» и его русская литературная традиция // Изв. АН СССР. Сер. Литература и язык. 1959. № 26. С. 75—78; Изборник Святослава 1073 года. М., 1973; Лихачев Н. В. Византизм и славянские культуры в Болгарии и на Руси // Истоки общности славянославянских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 35—41).

Ком. к п. 19, 22—23. Некоторое представление о роли княжеской власти в утверждении христианской веры дает антография. Среди канонизированных русских церковью святых было немало князей. Самой большой популярностью пользовался культ первых русских святых Бориса и Глеба. Празднование в честь святых было введено в 1072 г., а уже к концу XI столетия в обиходе появилось большое количество г. н. «борисоглебовских» анкинов. От складной аналогичного типа они отличаются тем, что вместо пластических изображений Христа и Богоматери на створках помещались святые князья (см.: Алевский М. X. Русские древобровские анкиновы 1072—1150 гг. // Древнерусское искусство. М., 1972. С. 104—125). Вообще иконография Бориса и Глеба в древнерусском искусстве огромна. Изображения князей-мучеников встречаются на иконах, в живописи, художественном литье, на эмалях. Такое богатое разнообразие воплощений образа первых русских святых связано с быстрым распространением культа в народной среде. Давно отмечена подуязычная редакция этого христианского культа. Справедливо, что святые не связаны с датами памяти князей, а совмещен с языческим календарем (на 2 мая приходится дохристианский праздник первых всходов). Ранние изображения святых на эмалях отразили как раз нехристианскую сторону культа, ибо Борис и Глеб

помемались в обрамлении зеленых нимбов и ростков-кринов, символизировавших собой буйно произрастающую растительность. Вопреки биографии князей народ упорно именовал их «дехляниками». По всему видно, что первые святыне застольи собой каких-то славянских божеств — покровителей земледелия, чествовавшихся в начале мая (см.: *Рыбаков Б. А.* Славянские весенний праздник // Новое в археологии. М., 1965. С. 254—257).

Народная трактовка культа соседствовала с более строгой, заданной канонами служб. Однако многочисленные списки жития князей показывают, что и здесь не все обстояло благополучно. С различных мировоззренческих позиций написаны «Чтение» и «Сказание» о житии Бориса и Глеба, появившиеся на рубеже XI и XII вв. В «Чтении» характеристики князей графитны. Поведение их объясняется тем, что братья с рождения предначинаны к мученичеству. В «Сказании» облик святых чем-то напоминает добрых языческих божеств. Они даруют исцеления и защиту, как бы олицетворяя собой оружие и заборолу Русской земли. Свершая чудеса, святые действуют «своей силой» и тем самым как бы подменяют божественное вмешательство. Кроме того, «Сказание» проникнуто антигреческими настроениями (подробнее см.: *Мильков В. В.* Идеиые течения в философской мысли XI столетия // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 43—47).

Ком. к ил. 25—40. С XI по XIII в. постепенно увеличивается количество предметов с христианской символикой. Археологические находки ритуального характера объективно отражают динамику распространения в обществе новой веры. Они же дают представление и о социальных слоях, куда христианство проникало в первую очередь. Изысканно обработанные предметы из драгоценных металлов с очевидностью указывают на состоятельность их владельцев. Многие предметы христианского культа представляли собой подлинные произведения искусства. Они использовались духовенством как в быту, так и при богослужении.

По мере христианизации общества появляется все больше дешевых и доступных широкому слою населения изделий с христианской символикой. Труднообразные приемы, избравшиеся древнерусскими мастерами для воплощения образа креста. С XII—XIII вв. распространение получают литые привески-иконки и резные шиферные образки, на которые помещали изображения популярных в народе святых. Ученые-археологи спорят, имеют ли все без исключения находки крестов отношение к христианству (см.: *Аничин Д. И.* О культуре костромских курганов и особенно о находимых в них украшениях и религиозных символах // МАВГР. 1898. Т. III; *Даркевич В. П.* Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА. 1960. № 4. С. 58—59; *Мильков В. А.* Кресты и амальга // Славяне и Русь. М., 1963. С. 113—117; *Бельчикова Д. А.* Кресты и иконки из курганов Подмошья // СА. 1976. № 4. С. 92 и след.; *Недобиткина Н. Г.* Средневековые крестовидные подвески из листового серебра // СА. 1983. № 4. С. 220—225).

В качестве аргумента к спору можно добавить, что кресты в своем бытовании не всегда были напрямую связаны с христианизацией. Нередко они использовались и в качестве простых украшений. Их по несколько штук подвешивали к ожерельям. Часто встречались кресты в наборах амулетов, где каждая вещь имела далекую от христианства символику. Можно привести разнообразие магические действия с крестом, которые никак не мотивировались содержанием христианского учения. Даже в перениточной обрядности этнографы фиксировали «закрепления» полей, жилищ, орудий труда и скота, которое призвано было способствовать плодородию и изобилию. С надеждой на повышение урожайности в семена добавлялось ритуальное песенные «кресты». С этой же целью кресты ставились на поле и на полянах. Во время гаданий на змеде выкладывали или чертили крестообразную фигуру либо попросту выходили на перекресток. В народе прочно удерживалось значение креста как солнечного символа. С дохристианского времени он считался заместителем небесного огня. Крест являлся сложным символом, изображавшим солнце и его движение в пространстве (отсюда связь креста со сторонами света). Крест и крестовидность соотносились с идеей вечною, бессмертного, восторженного, чистого, солнечного божественного и мужского жизненного начал.

Двойственная природа креста как основной христианской святыни, с одной стороны, и как древнего языческого символа — с другой, сохранялась длительное время. Духовенство постоянно преследовало всякие нецерковные действия с крестом. Суровое наказание предполагалось для тех, кто «крест посекнет или на стенах режет», а сами изображения или изваяния крестов, которые способствовали в той или иной степени консервации дохристианских представлений, предписывалось разрушать (см.: *Аничин Д.* Русское известие о латинском обряде // Сб. статей в честь академика А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 492; Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976. С. 23).

Ком. к ил. 41. Изначально праздничные игрища были частью дохристианских ритуалов. Впоследствии многие из них продолжали свою жизнь. При этом сакральный смысл выветривался, а отчужденный от первоначальной культовой основы ритуал превращался в игру, развлечение. Традиционно повторяемые, но уже не осознаваемые как сакральные и ставшие чисто развлекательными действия дожили в форме народных гуляний и календарных праздников до XIX—XX вв. В средневековье, несмотря на явную деградацию ритуальной функции игрищ, их родство с дохристианской культурой осознавалось достаточно остро. Участники «игр бесовских» подвергались преследованиям. В народной культуре «поганскими» были объявлены словесное творчество («басы и кощунья»), драматические действа («маскоблудство и скоморошество»), песенно-музыкальные жанры, представленные «игрецами и плясунами». Вопреки гонениям жанрераздатная песенно-музыкальная традиция не прерывалась. В Новгороде археологами обнаружено столько «богостропных» музыкальных инструментов, что ими можно снабдить целый оркестр.

Ком. к ил. 42—43. Софийский собор в Киеве датируется 1037 г., София Новгородская — 1045—1050 гг. Однако наиболее древняя из сохранившихся построек Киевской Руси находится в Чернигове. Это Спасский собор 1036 г.

Ком. к ил. 46. При Ярославе Мудром Киевская Русь вступает в период своего культурного расцвета. В этот период укрепляется положение церкви, организуется школы, распространяется грамотность, с размахом ведется культовое и гражданское строительство. Древнерусские книжники привлекались для выполнения важных государственных заданий (составления древнейшей Правды, судебных и пр.).

Ком. к ил. 47—53. С христианством на Руси связано развитие иконописания и книжности. Иллюстрации и заставки к книгам являют собой образцы высокого мастерства. Они дают представление об изобразительном искусстве и художественной культуре того времени. Сюжеты рисунков отражают духовную атмосферу и эстетические вкусы древних русских.

Ком. к ил. 54—55. Пристальное внимание к небесным явлениям было свойственно дохристианской обрядности, приуроченной к солнечному календарю. Испытание судьбы осуществлялось по взаиморасположению светил, а также по сугубо земным приметам. Наблюдения за «движением звездным» обличали борцы с языческими пережитками, квалифицируя эти наблюдения как «рожаничные волшебания». Восприятие летоисчислением некоторых небесных знамений как знаков будущего — явление того же мировоззренческого порядка, только значительно христианизированное. Объяснение земных дел всякого рода предзнаменованиями восходит к языческой логике причинно-следственных отношений, соединявшей все части космического универсума.

Ком. к ил. 56—59. Лунницами называют ритуальные подвески в виде полумесяца. Вплоть до исчезновения в XIII—XIV вв. они были связаны с почитанием ночного светила. Луне приписывалось воздействие на рост растений, а ее изображения использовались как обереги от заболеваний. Церковь в свою очередь преследовала «слепящих месяц». Лунницы могли выполнять какую-то роль в брачном ритуале (см.: *Даркевич В. П.* Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА. 1960. № 4. С. 61—62). Объединение кресто-круговых и лунарных символов в одной подвеске давало сложный лунарный символ, восходящий к представлению о единстве всех небесных сил. В XII—XIII вв., когда бывали ясны с соллярными

изображениями, кресто-круговые композиции могли восприниматься уже двоевро.

Ком. к ил. 60—62. Набор фигурок, входивших в состав древнерусских амулетов, воспроизводит излюбленные славянами мифологические образы. Преобладают изображения коня, утки, гибридные образы утки-кони и некоторые фигуры неопределенного облика. Ритуальные наборы включали в себя различные комбинации этих фигурок с печочками, шумящими подвесками, ложечками, ножами, игольницами и некоторыми другими предметами. Мифологические зооморфные образы помещались попарно на котлы и в архаическую вышивку. Их мы встречаем на фибулах, грелиях, а среди эт-



Антропоморфный облик светила.
Иллюстрация к летописной записи о знаменити

нографических материалов — на пряжках и ковнях. В фольклоре образы светила и птиц четко соотносились с признаками мужского и женского начал. Они заключали в себе идею счастливого брака, супружеской верности и плодотворности.

Ком. к ил. 63—67. Среди ритуальных предметов внецерковного круга — едва ли не самая многочисленная коллекция топоров разных типов. Топор считался священным символом божества гроз — Перуна. На найденные в местах древних поселений неолитические каменные топоры в средневековые смотрели как на вместилище небесного огня, как на брошенное в землю оружие небесных богов. Им приписывались особые магические свойства: снасать от молнии, болезней, способствовать плодородию, оберегать от всяких несчастий. Для магических целей по подобию каменных топоров изготовлялись костяные копии. В большом количестве были распространены миниатюрные привески, повторявшие формы древнерусских топоров и использовавшиеся как обереги (см.: *Даревич В. П.* Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // *СА. 1964. № 4. С. 91—102; Зеленин Д. К.* Магическая функция примитивных орудий // *Изв. АН СССР. Сер. Общественные науки. 1931. № 6. С. 713—754*).

Ком. к ил. 68. Неолитические орудие в оправе с крестом — уникальный материальный памятник двоеврия. Крест не отменял магического назначения предмета. «Стрелки и топоры трюны» в любом обрамлении воспринимались духовенством как вещь «нечестивая и басурманская». Из средневековых источников нам известно, что с их помощью «недуги... и огненные болезни лечат... и бесы изгоняют и знамена творят...» (ГПБ. Соф. № 1468.

Л. 165). Применение двойного символа для этих целей в глазах двоеврия представлялось более могущественным.

Ком. к ил. 69—72. В XII—XV вв. в употреблении были двоеверные иконки-обереги, которые по характерной змееголовой композиции получили название «змеевки». На вторую плоскость двусторонних подвесок помещались христианские символы. Иногда здесь же встречаются надписи-заклинания. Символический смысл змееголовой композиции не вполне ясен. Установлено, что подобные двоеверные амулеты бытовали и в других регионах христианской культуры. В антиязыческих поучениях русского духовенства обереги-змеевки названы «наузами смрадными», с помощью которых «недуги лечат чарам» и «немощного беса, глаголемого трясью мнятся прогоняючи некими ложными письмены» (подробный материал о змеевках собран в сл. работах: *Толстой И. И.* О русских амулетах, называемых змеевками // *ЗИРАО. Т. III. СПб., 1888. С. 363—413; Орлов А.* Амулеты-змеевки Исторического музея // *Отчет ГИМ за 1916—1925 г. Приложение. М., 1926. С. 1—55; Седова М. В.* Новгородские амулеты-змеевки // *Культура Древней Руси. Л., 1966. С. 243—245; Балаков Ж.* О двоеверии и амулетах-змеевках // *Византизм, южные славяне, Древняя Русь и Западная Европа. М., 1973. С. 203—209*).

Ком. к ил. 73—75. В исторической литературе высказывается мнение, что многочисленные изображения антропоморфных личи из раскопок в Новгороде и других древних городских центрах имеют отношение к персонажам «нзшей мифологии». В деревне до недавнего времени удерживались некоторые двоеверные по своей природе представления, в том числе и вера в лесовиков, полевинок, банников, домовых. Их упоминают и средневековые поучения (см.: *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества. Т. 2. М., 1913; *Арциковский А. В.* Археологическое изучение Новгорода // *МИА. 1956. № 55. С. 7—43; Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957; *Лаушкин К. Д.* Деревянная фигурка антропоморфного существа из Старой Ладоги // *Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 250—273; Василенко В. М.* Русское прикладное искусство: истоки и становление. М., 1977. С. 368; *Вельцкая Н. И.* Языческая символика антропоморфной ритуальной скульптуры // *Культура и искусство средневекового города. М., 1984. С. 76—90*).

Ком. к ил. 76—78. В княжеской среде сохраняются архаичные элементы погребальной обрядности, замаскированные ортодоксальными формами погребального ритуала. Дохристианский способ перевозки умершего на санях исчез только к XVII столетию. Этот пережиточный элемент обрядности нашел отражение в миниатюрах к Житию Бориса и Глеба. Там же графически воспроизведен и случай использования при погребении ляды («насада»), применение которого в обрядности проводов «на тот свет» восходит к представлениям о водном пространстве, разделяющем мир мертвых и живых (см.: *Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868; *Амунд Д. Н.* Сани, лядя и кони как принадлежность похоронного обряда // *Тр. ИАО. Т. 4. М., 1890. С. 81—226; Соболев А. Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913; *Вельцкая Н. И.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 72 и след.).

Ком. к ил. 79. Археология дает яркое представление о длительном бытовании дохристианских форм погребального ритуала. Языческий курганный обряд начал исчезать в XI—XII вв., но кое-где продержался до XIV в. К этому временному рубежу языческая символика на древнерусских украшениях вытесняется христианской (см.: *Журжалина Н. П.* Древнерусские привески-амулеты и их датировка // *СА. 1961. № 2. С. 122—140; Рыбаков Б. А.* Языческое мировоззрение русского средневековья // *ВИ. 1974. № 1. С. 27*). В Новгородских землях в XI—XII вв. на смену курганам приходит жальники — грунтовыми погребения, обложенные венцом из валунов. По деталям ритуала жальники мало чем отличались от подкурганых захоронений, хотя по своему внешнему устройству вполне отвечали требованиям новой веры. Поздние жальники сохраняют свои конструктивные особенности, но

в отличие от ранних становятся безыскусными. К XVII в. их сменяют сельские погосты. Одновременно с жальниками в ряде районов Руси и после введения христианства продолжали сооружаться курганы (в них также находят все меньше вещей).

Несмотря на то что внешнее устройство древнерусских захоронений эволюционировало в сторону, отвечающую требованиям христианства, некоторые детали ритуала проводов «на тот свет» продолжали отражать архаичные воззрения. Судя по этнографическим данным, смерть воспринималась как продолжение жизни, только в иной форме. Повсеместно была распространена восходящая к дохристианскому прошлому вера в живого

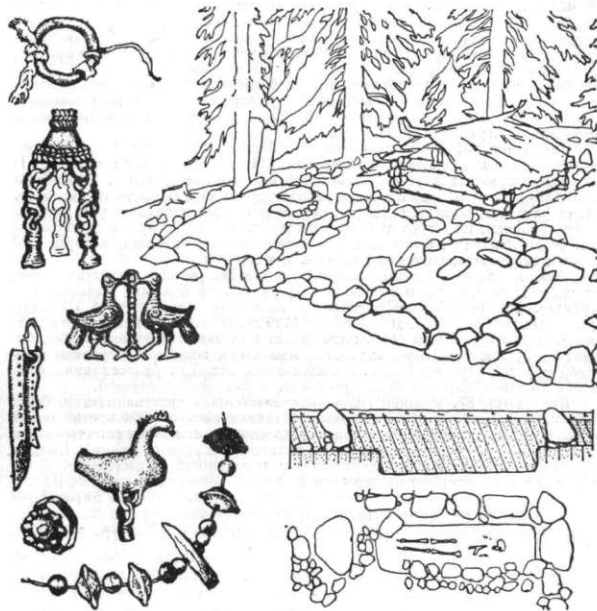


Расправа Ольги над древлянами. Лада использована в обычном для погребальной обрядности назначении

мертвеца. Покойников суверенно боялись, задабривали и приносили им жертвы. Умершие превращались в обожествленных предков, от расположения которых зависело благополучие живых. Этот комплекс дохристианских элементов отмечен Стоглавом, а в практике у сельского населения сохранялся вплоть до недавнего времени (см.: Стоглав. СПб., 1863. С. 140—142; Никольский Н. М. Дохристианские верования и культы днепровских славян. М., 1929. С. 15—22; Токарев С. А. Религиозные верования восточно-славянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957. С. 34—43; Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья. Новосибирск, 1978. С. 91; Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 139 и след.).

В жальниках XI—XIII вв. почти не встречаются христианские символы, зато в большом ассортименте представлены ритуальные украшения (см. ком. к ил. 60—62). Несомненный интерес представляют изображения животных неопределенного облика. Такие изображения трудно соотнести с конкретной природной фактурой, хотя в контурно-рельефных овертаниях можно угадать какое-то сходство одновременно и с конем, и с уткой, и с

быком. Соединение в одном облике различных черт создает впечатление сказочности и таинственности. Думается, что в полуфантастических овертаниях сказочно-мифических зооморфных фигур и подчеркивается как раз то, что мифические солнечные кони и птицы — это все-таки не то же самое, что их земные прототипы. Уже сам выбор плоскоотно-прозрачной манеры изготовления вещей подчеркивает бесподобность образов (литературу о жальниках см.: Репликов Н. И. Жальники Новгородской земли // Изв. ГАИМК, 1931. IX. № 5; Мильков В. В. Исследование жальников Новгородской земли // АО. 1981. С. 31).



Жальник у деревни Бор Новгородской области. Вещевой инвентарь и реконструкция устройства, характерного для периода довеерия

Ком. к ил. 80. Восточнославянская обрядность зрелища. Это не только ритуал, но одновременно и праздник. В праздничных ритуалах использовались музыка, пляска, пантомима, костюм. Участники театрализованных представлений разыгрывали сцены из мифологии. Этнография располагает подробными описаниями пережиточных форм ритуала с использованием ржания и личин. В средневековье духовенство именovalo личин «богомержими харьями», хотя, судя по найденным в раскопках экземплярам, маски не были лишены изящества и обаяния. «Маскоблудные действия» разы-

гравались в периоды солнцестояний, что указывает на связь театрализованного ритуала с солярным культом. Не случайно одна из новгородских масок представляет собой лик грозного солнечного божества.

Ком. к ил. 81. В борьбе с язычеством и двоеверием духовенство прибегало не только к проповеди. Наузы, обереги и другие чуждые христианству ритуальные предметы изымались и уничтожались. В Новгороде на усадбе духовного лица найден целый склад вещей нехристианского культа. Весьма вероятно, что все они были конфискованы. К их числу относятся и изображенная на иллюстрации фигура Перуна.

Ком. к ил. 83—84. Уничтожение нехристианского сивзюла на змеевиках — один из приемов борьбы с двоеверием. Односторонние экземпляры змеевиков с затертыми изображениями змееголовой композиции нередко встречаются в богатой коллекции ГИМа. Такого рода «редакционная правка» придавала подвескам вполне ортодоксальный характер.

Во избежание преследований в период смены вер иногда отказывались от использования языческих символов в украшениях, но и не применяли христианских. Видимо, так можно объяснить появление в курганах идеологически нейтральных комплексов.

Ком. к ил. 85. Пережитки язычества более прочно держались в финно-язычной среде древнерусского населения. На это указывает и содержание берестяной грамоты XIII в., написанной на карельском языке. Перевод ее таков: «Божья стрела десять имен твоих. Стрела та она припадлетит богу. Бог судный направляет». К тексту, несомненно, применялись уже христианские понятия, но «стрелку Перуна» в тексте узнать нетрудно. Материальным ее воплощением были те самые кремневые наконечники, которые так хорошо знакомы археологам (см. ком. к ил. 63—68).

Ком. к ил. 86. Идеальным источником «теории казней» служила ветхозаветная часть Библии и «Слово о ведре и казнях божиих» Мефодия Патарского. Эта религиозно-философская концепция отразилась в «Повести временных лет» под 1068, 1092—1096 и 1110 гг. В ней подчеркиваются функции бога как грозного и карающего судьи. Под пером летописца в «бич божий» превращаются голод, эпидемии, нашествия половцев. Основной причиной суровой кары в XI—XII вв. называется отход от православия к язычеству («словом нарицающеся хрестыяни, а погански живуще»).

Ком. к ил. 87. Мощной силой, противостоящей христианизации, были волхвы. В 1024, 1069—1071 гг. они возглавили выступления против новой веры. Как выразители дохристианской идеологии, они были естественными противниками происходивших в стране религиозных преобразований. Волхвы пользовались большой популярностью и поддержкой у населения. В середине XI в. их открыто поддерживали киевляне, новгородцы, жители Владимиро-Суздальских земель (подробнее см.: *Милько В. В.* Черты мировоззрения волхвов по материалам религиозных споров 60—70-х гг. XI в. // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 110—116).

Философская мысль оказалась в связи с этим растворена в других формах общественного сознания, существовала в слитной с ними форме, причем сливалась в первую очередь с религиозной формой общественного сознания. Философские идеи в форме «философем» представляли собой часть, фрагменты религиозных по своему главному содержанию текстов. Философия не получила еще адекватного выражения на самостоятельном языке логических понятий и категорий, она существовала лишь в переведенной на язык мыслей религиозной форме. Можно сказать, что в Киевской, а затем в Московской Руси (где-то до Андрея Курбского и Максима Грека) философская мысль существовала и двигалась главным образом как совокупность «философем». В ряде переводных памятников уже периода Киевской Руси философские идеи представлены более автономно по отношению к богословию (например, в «Изборнике Святослава» 1073 г. совокупность философских идей можно определить как «логическую науку»). Но поскольку эти философские фрагменты переводных памятников не проявились специально в оригинальной древнерусской литературе именно как философские фрагменты, хотя переводные памятники как религиозные тексты древнерусскими писателями использовались, их нельзя не признать маргинальными в древнерусском историко-философском процессе, что объясняется в числе прочего изменением статуса философии во всем восточном христианстве, победой здесь «антифилософской» партии.

Движение «философем» подчинялось логике развития тех форм общественного сознания, в которых эти «философемы» заключались. Смысл вычленения «философем» состоит в том, чтобы в религиозных и иных текстах, в которых они присутствуют, выделить имеющиеся «спекулятивный», «умозрительный» элемент, доводы от разума. Вычленение этого рационального элемента религиозных текстов и будет составлять поиск основного «философского слоя», философского содержания в христианской культуре Киевской Руси.

Реконструируя историко-философский процесс в древней Руси, стремясь отразить движение философских, а не богословских проблем, невозможно изложить эту историю, не нарушив в той или иной степени структуру анализируемых религиозных текстов, поскольку мы вычленили из единого мировоззренческого комплекса эпохи совокупность «философем», т. е. положений, внутренне подразумевающих определенную философскую идею, но не нашедшую своего выражения на понятийно-логическом уровне, с тем чтобы изложить их затем на собственно историко-философском языке.

Нам этот метод реконструкции кажется наиболее рациональным потому, что при таком методе мы не отрываемся от представлений древнерусских мыслителей о философии, в том числе от антифилософских мотивов, исключаем из своего анализа сугубо религиозные проблемы и рассматриваем проблемы, традиционно стоявшие со времен возникновения философии и остающиеся философскими в широкой исторической перспективе.

Естественно, что реконструкция философской проблематики древнерусской мысли в значительной степени нарушает внутреннюю логику религиозного по преимуществу мировоззрения ее отдельных представителей, ибо из их мировоззрения берутся лишь некоторые части, а другие сознательно отбрасываются, в избранных фрагментах вычленяется его объективное философское содержание, хотя носитель этого мировоззрения и не считал, что решает по сути дела философскую проблему, т. е. не знал, как молверовский герой, что говорит прозой. Послание Никифора — это послание о поете, а мы, отодвинув в сторону эту главную для него проблему, акцентировали его гносеологические идеи, которые выступали у него как вспомогательные. Однако это законная реконструкция, ибо для истории мысли важно не то, что сам мыслитель думал о том или ином явлении, а то, какое объективное содержание оказывалось в том или ином другом его утверждении.

В силу сложившихся исторических обстоятельств древнерусские мыслители не думали о создании и разработке философии, независимой от богословия, наоборот, многие из них открыто, а другие фактически всячески открещивались от эллинской «внешней» философии, а тем более от философских идей «еретиков», например ариан. Но «хитрый разум» истории распорядился по-своему. Уже потому, что во всякой религии речь идет о мировоззренческих проблемах, никакой религиозный мыслитель, даже православный христианин, сознательно отказывающийся от привлечения философии к делам веры, не мог не затрагивать философские проблемы. Разница оказалась только в том, что эти философские проблемы здесь теологизированы, сакрализированы, догматизированы. По существу это и есть тот процесс движения философской мысли в мистифицированной форме, когда философские идеи выражались на языке религии, о котором говорил Маркс. Применительно ко всемирному историко-философскому процессу такая форма существования философии является не основой, да и на Руси она была господствующей только до тех пор, пока в XVI—XVII вв., в новых исторических условиях, успехи светской философской мысли не обесценили значение историко-философского процесса, проходившего в древней и средневековой Руси в рамках теологии.

Если мы теперь суммарно представим себе, какой была философская мысль в эпоху после введения христианства на Киевской Руси, то обращают на себя внимание как черты ее общности с развитием философской мысли в Византии, в Болгарии, а также в Западной Европе, так и ее отличительные черты.

Нет ничего особенного в том, что обнаруживается ее сходство с византийской религиозно-философской мыслью. Общность историко-философского процесса на Руси и в Византии предопределялась прежде всего фактом принятия христианства именно из Византии и постоянным присутствием на Руси греческих митрополитов, проводивших, естественно, политику и идеологию византийских патриархов. С момента, когда в XI в. в Византии все

более стала брать верх «антифилософская» партия, особенно демонстративно победившая на соборе 1082 г., развитие господствующей в византийской церкви идеологии воспроизводилось и на Руси. И совсем не случайно ни один киевский митрополит-грек, в том числе самый интересный из них в теоретическом отношении Никифор, не был сторонником философии хотя бы в тех пределах, в каких был, скажем, византийский патриарх IX в. Фотий. В оригинальной письменности древнерусского периода эта ситуация не могла не отразиться.

Но уже в этот период проявились и существенные различия между историко-философским процессом на Руси и в Византии. Наиболее ярко это различие наблюдается в появлении на Руси антивизантийской по сути, «русской партии», борющейся за политическую независимость страны, церковную и идеологическую автокефальность. В Киевской Руси не было и такого явного деления на «антифилософскую» и «профилософскую» партии, как это наблюдалось в Византии, в том числе в XI—XIII вв., хотя там уже возобладали партия «антифилософская». Сочетания таких теологических рационалистов, как Михаил Пселл, Иоанн Итал, Никифор Влемид, на Русь не попали, и адекватных аналогов им на Руси не было, а были лишь тенденции в направлении к мировоззрению такого типа (например, Климент Смолятич). Не успела прийти в Киевской Руси и мистика типа мистики Псевдо-Дионисия Ареопагита или Симеона Нового Богослова (их влияние проявится в Московской Руси).

Как общие с Византией, так и специфические черты развития древнерусской философской мысли в конечном счете были результатом не пассивного следования византийскому образцу, а сознательного выбора самой Руси, высшие политические интересы которой диктовали необходимость, с одной стороны, создать «национальную», государственную церковь, чтобы сохранить свою политическую независимость и культурную самобытность, а с другой — сохранить тесные политические, религиозные и культурные связи с центром восточной православной церкви.

В выборе этой ориентации большое значение для Руси имел болгарский опыт воплощения в жизнь славянской автокефальной церкви, сохранявшей тем не менее тесную связь с византийским патриархатом, а также накопленный в Болгарии фонд христианской письменности на славянском языке, созданный в «век Симеона». И здесь выбор Руси был выбором сознательным, ибо болгарский опыт — это не только опыт деятельности мыслителей круга Симеона, но также опыт контактов других болгарских деятелей с латинским Западом, опыт мощного богомильского движения, которое в X веке, т. е. веке, когда Русь приняла христианство, утвердилось в Болгарии, а затем в XI—XII вв. стало распространяться в соседних странах настолько широко, что в Боснии стало даже господствующей формой религиозного сознания.

Древнерусская религиозно-философская мысль XI—XIII вв. отнюдь не повторяла болгарский опыт, но, сознательно игнорируя

обширную богомилскую литературу, взяла на вооружение только тот фонд созданной в Болгарии христианской письменности, который соответствовал избранному Русью пути политической независимости, церковной автокефальности и культурной самобытности при сохранении тесных связей с Константинополем как общепризнанным «ортодоксальным» центром восточной православной церкви. Самое большое влияние болгарская литература оказала на Русь в XI в., когда Первое Болгарское царство уже не существовало, что лишний раз свидетельствует о том, что Русь обращалась к фонду болгарской христианской литературы сознательно, по своему выбору, и уже поэтому древнерусская философская мысль не просто повторяла болгарский опыт, но творчески, если можно так выразиться по отношению к тем временам, его перерабатывала. Достаточно взглянуть на мировоззренческие портреты основных мыслителей Киевской Руси, чтобы убедиться в том, что эти мыслители никого не повторяли, хотя убавались христианскими писателями.

По сравнению с Западом в Киевской Руси IX—XIII вв. идейно-философский климат складывался существенно иначе. Здесь действовали мыслители, значительно отличавшиеся от западноевропейских, представленных хотя бы именами Иоанна Скота Эриугены, Абелияра, Бернара Клервоского, Ансельма Кентерберийского, Альберта Великого, Фомы Аквинского, Бонавентуры, Сигера Брабантского. Но насколько примерно сравнить философскую мысль в древней Руси IX—XIII вв. с современной ей западноевропейской мыслью?

Такое сравнение вполне возможно, если мы будем придерживаться определенных границ, учитывая, что речь идет о мысли общества, находящихся на различных стадиях социально-экономического, политического и соответственно культурного развития. Киевская Русь IX—XIII вв. — это молодое государство, едва вступившее в стадию феодализма. А, скажем, современная ей Франция прошла стадию генезиса феодализма в V—IX вв., с X в. вступила в стадию развитого феодализма. В XIII—XIV вв. здесь началась отмена крепостного права, тогда как на Руси это крепостное право даже еще не вводилось. Если говорить о развитии философской мысли в рамках господствующей христианской религии, то нельзя не отметить то обстоятельство, что франки приняли христианство при Хлодвиге I в 496 г., т. е. пятью веками раньше, нежели Русь. Естественно, в этих условиях прямое сравнение «век в век» Руси с Франкским государством было бы антиисторичным. Думать, что в Киевской Руси философская мысль могла бы быть примерно на том же уровне, что и в современном ей Франкском королевстве, — значит мыслить невозможное: «...Исторически невозможно, чтобы обществу, стоящему на более низкой ступени экономического развития, предстояло разрешить задачи и конфликты, которые возникли и могли возникнуть лишь в обществе, стоящем на гораздо более высокой ступени развития»¹²⁸.

Но в то же время нет оснований абсолютизировать различия

в характере историко-философского процесса в Западной Европе и в Киевской Руси. Многие века в странах Западной Европы «анти-философская» партия в церкви пресекала все попытки подключить философию к делам веры, философизировать теологию. Аналогичный процесс наблюдался также в Киевской Руси. Основное различие состояло в том, что в странах Западной Европы, много ранее Руси вступивших на историческую арену, в борьбе «анти-философской» и «профилософской» партий последняя к XI—XIII вв. успела одержать ряд внушительных побед, и здесь философия оформилась как относительно самостоятельная по отношению к богословию дисциплина, хотя продолжали существовать и другие, менее зрелые формы философии. В период Киевской Руси аналогичный процесс только обозначился. Автономизация философии от богословия, а затем отделение от нее будут проходить на Руси в XIV—XVII вв.

Если учитывать стадию исторического развития, на которой находилась Русь, то окажется, что древнерусская мысль отнюдь не была такой «немой», как ее пытаются изобразить некоторые современные теологи вроде Г. В. Флоровского. После принятия христианства Русь сумела не только освоить весьма значительное, общее для всего христианского мира наследие, но уже с XI в. стала выдвигать оригинальные (насколько оригинальные вообще возможна в рамках одной, считающейся единой христианской доктрины) религиозных писателей и мыслителей. Только поверхностный взгляд может не заметить, что духовная жизнь в немногочисленной, правда, среде древнерусских интеллигентов была весьма далека от тишины и спокойствия, что она была весьма противоречивой и весьма идейно напряженной. Одной из сфер, где это напряжение особенно чувствовалось, была сфера отношения древнерусских книжников к «внешней» философии, следовательно, к философии вообще. Если в древней Руси философия не сложилась в относительно самостоятельную дисциплину и отрасль знания, то произошло это не потому, что на Руси не было интеллектуальных сил, чтобы заняться такой сложной отраслью духовного творчества, как философия. Между прочим, чтобы оказывать сопротивление проникновению на Русь философских идей и к процессу становления самобытного философского творчества, нужно было также приложить весьма значительные интеллектуальные усилия...

В сфере формирования философской мысли Киевская Русь IX—XIII вв. прошла такой же примерно путь, что и страны Запада за типологически соответствующий и равнозначный период истории после принятия ими христианства. Если же абстрагироваться от уровня социально-экономического, политического и духовного развития и акцентировать лишь причины идеологического характера, то можно сказать, что процесс становления философии как самостоятельной отрасли знания и научной дисциплины задержался на Руси по сравнению с рядом других христианских стран. Это произошло вследствие более позднего принятия хри-

стванства и особенно вследствие огромности по историческому значению выбора, который Русь должна была сделать, а именно выбора между двумя разновидностями христианства — восточной и западной, а также как следствие выбора Русью способа сохранения религиозных связей с остальным христианским миром и способа защиты своей политической независимости и культурной самостоятельности. Если учитывать все эти обстоятельства, то можно и должно весьма высоко оценить состояние и уровень развития философской мысли в Киевской Руси.

Анализ мировоззрения главных представителей древнерусской мысли наглядно свидетельствует об истинности тезиса, что именно христианство, а не язычество является основным идеологическим фактором становления древнерусской философской мысли. В недрах христианской религиозной формы общественного сознания Киевской Руси содержится такое множество важных онтологических, гносеологических, натурфилософских, антропологических, этических «философем», которое не идет ни в какое сравнение с числом и значимостью «философем», обнаруживаемых в языческой религии. Но это отнюдь не значит, что мы тем самым признаем христианскую религию за основную движущую силу процесса становления древнерусской философской мысли.

В конечном счете древнерусская философская мысль возникла под определяющим влиянием социально-экономического развития общества, отражавшегося в политической, классово-войсковой борьбе. Эта борьба, являясь движущей силой истории, постоянно стимулировала изначально присущие христианству как религиозной форме общественного сознания внутренние противоречия, способствовала появлению новых противоречий после христианизации Руси, подталкивала идейную борьбу отдельных фракций внутри древнерусской церкви, что и предопределяло внутреннюю дифференциацию и развитие мировоззрения вообще и религиозно-философских установок ее отдельных представителей в частности. Закономерности становления и развития древнерусской философской мысли есть специфическое преломление общих закономерностей движения философских идей в рамках христианской религиозной формы общественного сознания и порождение специфических социокультурных условий древнерусской действительности.



¹ См.: Марке К., *Эпосы Ф.* Соч. Т. 21. С. 495.

² См.: Добромислав В. Св. Лука Жидята, второй епископ Новгородский // Странник. 1865. Октябрь. С. 1—32; Ноябрь. С. 1—73; *Евсевй И. Е.* Поучение Луки Жидята, архиепископа Новгородского // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, Вып. 1, СПб., 1894. С. 7—24.

³ См.: Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 1. СПб., 1894. С. 13—16; *Буслаевский С. А.* Поучение еп. Луки Жидята по рукописям XV—XVII вв. // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. XVIII. Кн. 2. СПб., 1913. С. 196—237 (тексты и комментарии).

⁴ См.: Прибавления к творениям св. отцов. Ч. 2 (В переводе на современный русский язык). М., 1844; Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 1—2. М., 1986 (Публикация сочинений в подлиннике и переводе); Литература: *Жданов И. Н.* Слово о законе и благодати и похвала кагану Владимиру (1872) // Соч. Т. 1. СПб., 1904. С. 1—80; *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XIII вв. СПб., 1913. С. 100 и след.; *Müller L.* Des Mitropolitens Ilarion Lobrede auf Wladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden, 1962.

⁵ *Иларион.* Слово о законе и благодати // Прибавления к творениям св. отцов в русском переводе. Ч. 2. С. 257.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 259.

⁸ Там же. С. 260.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 261—262.

¹¹ Там же. С. 268.

¹² Там же. С. 272.

¹³ Там же. С. 275.

¹⁴ Цит. по: *Васильевский В. Г.* Труды, Т. 1. СПб., 1908. С. 304—305.

¹⁵ Там же. С. 276.

¹⁶ См.: Пр. Феодосий Печерский и его поучения // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 1. С. 25—45; *Бельченко Г. П.* Поучение блаженного Феодосия, игумена Печерского, о клязах божих // Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском университете. Т. VIII. 1900. С. 137—162; *Еремин И. П.* Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды отдела древнерусской литературы (далее: ТОДРЛ). Т. V. М.: JL, 1947. С. 159—184 (тексты и вступительная статья); *Чаговец В. А.* Пр. Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения. Киев, 1901; *Гудзий Н. К.* О сочинениях Феодосия Печерского // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. М., 1963. С. 62—66.

¹⁷ Ученые записки 2-го отделения Императорской Академии наук. Кн. 2. Вып. 2. СПб., 1856. С. 132.

¹⁸ Известия Императорской Академии наук, II отд. Т. 4. Вып. 6. СПб., 1855. Стб. 280—281.

¹⁹ Там же. Стб. 281.

²⁰ См.: Памятники литературы Древней Руси. Кн. 1. М., 1978. С. 198, 199.

²¹ В переводе на современный русский язык «Почтение» опубликовано в приложении к книгам: *Орлов А. С.* Владимир Мономах. М.: JL, 1946; Памятники литературы Древней Руси. Кн. I. С. 393—413. Литература о «Почтении»: *Протопопов С.* «Почтение» Владимира Мономаха как памятник религиозно-нравственных воззрений и жизни на Руси в дотатарскую эпоху // Журнал Министерства народного просвещения. 1874. Февраль; *Ивакин И. М.* Князь Владимир Мономах и его Почтение. Ч. I. М., 1901; *Будовиц И. У.* «Изборник» Святослава 1076 года и «Почтение» Владимира Мономаха и их место в истории русской общественной мысли // ТОДРЛ. Т. X. М.: JL, 1954; *Лизачев Д. С.* «Шестоднев» Иоанна Экзарха и «Почтение» Владимира Мономаха // Вопросы теории и истории языка. JL, 1963. С. 187—190.

²² Цит. по: Приложение // *Орлов А. С.* Указ. соч. С. 133.

²³ Памятники литературы Древней Руси. Кн. 1. С. 411.

²⁴ Там же. С. 357.

²⁵ Там же.

²⁶ Кроме «Повести временных лет» (см.: Памятники литературы Древней Руси. Кн. 1. С. 23—278) важными для выявления его религиозно-философских взглядов являются его сочинения: Жизнь Феодосия Печерского (см. там же. С. 305—392, оригинал и перевод), а также перевод Жития в изд.:

Ученые записки 2-го отделения Императорской Академии наук. Кн. 2. Вып. 2. СПб., 1856; Чтение о житии и убийстве Бориса и Глеба (см.: Жития св. мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916). В переводе на современный русский язык сочинения Нестора опубликованы также в журнале «Христианское чтение» (1855. Октябрь. С. 348—356). Литература о Несторе: *Логодин М.* Нестор. Историко-критическое рассуждение о начале русских летописей. М., 1839; *Приселков М. Д.* Нестор — летописец. М., 1922; *Еремин И. П.* Повесть временных лет. Проблемы ее историко-литературного изучения. Л., 1946; *Востокова Г. В.* Житие Феодосия Печерского. Литературный памятник Киевской Руси // Русская литература. 1981. № 3.

- 27 Памятники культуры Древней Руси. Кн. 1. С. 193.
28 Там же. С. 151.
29 Там же. С. 155.
30 Там же. С. 233.
31 Там же.
32 См. там же. С. 235.
33 Там же.
34 Там же.
35 Ученые записки 2-го отделения Императорской Академии наук. Кн. 2. Вып. 2. 1856. С. 131.
36 Там же. С. 137.
37 Там же.
38 Там же. С. 131.
39 Памятники литературы Древней Руси. Кн. 1. С. 77.
40 Там же. С. 77, 79.
41 Там же. С. 83.
42 Там же. С. 167.
43 Там же. С. 349.
44 Там же. С. 351.
45 Там же. С. 77.
46 Там же. С. 233.
47 Там же. С. 295.
48 См. там же. С. 225.
49 Там же. С. 203.
50 Там же. С. 209.
51 См. там же. С. 215.

52 См.: Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру // Русские достопамятности. Ч. 1. М., 1815. С. 61—75; Литература: *Безобразова М. В.* Послание митрополита Никифора // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. III. Кн. 4. СПб., 1898. С. 1080—1085; *Грозов М. Н.* Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестн. МГУ. Сер. Филология. 1975. № 3. С. 58—67.

- 53 Русские достопамятности. Ч. 1. С. 61—62.
54 Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. III. Кн. 4. СПб., 1898. С. 1081.
55 Русские достопамятности. Ч. 1. С. 64—65.
56 Цит. по: *Орлов А. С.* Указ. соч. М., 1946. С. 51.
57 Цит. по: Там же. С. 52.

58 Новый перевод послания Климента см. в изд.: Памятники литературы Древней Руси. Кн. 2. М., 1980. С. 283—289. Литература о Клименте: *Лавровский Л. Я.* Послание митрополита Климента Смолятича Фоме, пресвитеру Смоленскому, как историко-литературный памятник XII века. Смоленск, 1894. (В приложении есть перевод послания на современный русский язык.) *Гранстрем Е. Э.* Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом»? // ТОДРЛ. Т. XXV. Л., 1970; *Николюцкий Н. К.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича. М., 1890.

- 59 Цит. по: *Лавровский Л. Я.* Указ. соч. С. 101.
60 Там же. С. 102.
61 Там же. С. 103.
62 Там же. С. 102.

63 Там же. С. 107.

64 Там же.

65 Там же. С. 99.

66 Там же. С. 107.

67 Памятники литературы Древней Руси. Кн. 2. С. 285, 287.

68 Там же. С. 287.

69 Там же. С. 99.

70 См. там же. С. 100.

71 См.: Творения св. отца нашего Кирилла, еп. Туровского. Киев, 1880; Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 1 / Предисл. А. И. Пономарева; *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XI—XIII. М.: Л., 1955—1957; Памятники литературы Древней Руси. Кн. 2. С. 290—323; Литература о Кирилле: *Клевеня А. С.* Идеиное наследие Кирилла Туровского // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984; *Еремин И. П.* Ораторское искусство Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XVIII. М.: Л., 1962; Об изданиях сочинений Кирилла Туровского и спорах об атрибуции см.: Русский биографический словарь (Ибак-Ключаров). СПб., 1897. С. 655.

72 См.: Творения св. Кирилла, еп. Туровского. С. XXXI.

73 Там же. С. 78.

74 Там же. С. 68.

75 Там же. С. 74.

76 Там же.

77 Там же. С. 54—55.

78 Там же. С. 61.

79 Там же. С. 63.

80 Там же. С. 62.

81 Там же. С. 67.

82 Там же. С. 73.

83 Там же. С. 265, 135.

84 См. там же. С. 247.

85 См. там же. С. 58.

86 Там же. С. 32.

87 Там же. С. 75.

88 Там же. С. 75—76.

89 Там же. С. 161.

90 Там же. С. 40.

91 Там же. С. 77.

92 Там же.

93 Там же. С. 85.

94 Там же. С. 87.

95 Там же. С. 107.

96 Там же. С. 112.

97 Там же. С. 67.

98 Там же. С. 68.

99 Там же. С. 76.

100 Там же.

101 Там же.

102 Там же.

103 Там же. С. 23.

104 Там же. С. 61.

105 Там же. С. 163.

106 Там же.

107 Там же. С. 81.

108 Там же.

109 Там же. С. 91.

110 См.: *Даниил Заточник. Слово* // *Зарубин Н. Н.* «Слово» Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932; в переводе на современный русский язык. Моление Даниила Заточника // Памятники литературы Древней Руси. М., 1981. С. 389—399. Литература: *Жданов И. Н.* Слово Даниила Заточника // Соч. Т. 1. СПб., 1904. С. 273—332;

Миндалев П. П. Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники, Казань, 1914; *Скрипица М. О.* «Слово Даниила Заточника» // ТОДРЛ. Т. XI. М.; Л., 1955; *Безугло Ю. К.* Отражение «Беседы» Козмы Болгарского в «Молении Даниила Заточника» // Советское славяноведение. 1966. № 5; *Ворошич Н. Н.* Даниил Заточник // Древнерусская литература в ее связи с новым временем. М., 1967. С. 54—101; *Рыбаков Б. А.* Даниил Заточник и владимирское летописание конца XII века // Археографический ежегодник за 1970 г. М., 1971; *Черепнин Л. В.* К вопросу о «Послании» Даниила Заточника // Исследования по социально-политической истории России. Л., 1971; *Монахова Н. Л.* Идеологическая основа противопоставления «мудрости» и «храбрости» в «Молении Даниила Заточника» // Вестник МГУ. Сер. Филология. 1981. № 2.

¹¹¹ Гаурица Воскресенский. История философии. Ч. VI. Казань, 1840. С. 34.

¹¹² Белинский В. Г. Соч. Т. V. М., 1955. С. 351.

¹¹³ Памятники литературы Древней Руси. Кн. 2. С. 395.

¹¹⁴ Там же. С. 399.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ См.: *Викторова М.* Киево-Печерский патерик по древним спискам.

Киев, 1870 (в переводе на современный русский язык); новейшее издание Патерика в переводе на современный русский язык см.: Памятники литературы Древней Руси. Кн. 2. С. 413—623. Литература: *Сердобольская Л. А.* Отражение социальных противоречий в памятниках церковной идеологии начала XIII в. // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 2. М.; Л., 1958.

¹¹⁷ Памятники литературы Древней Руси. Кн. 2. С. 463,

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Там же. С. 455.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же. С. 517.

¹²² Там же. С. 433.

¹²³ Там же. С. 457.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же. С. 459.

¹²⁶ Там же. С. 485.

¹²⁷ *Николяский Н. К.* Древнерусское христианство // Русская мысль.

1913. Июнь.

¹²⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 445.

XI. ХРИСТИАНСТВО И ЯЗЫЧЕСТВО: ПРОБЛЕМА ДВОЕВЕРИЯ



родолжительное время духовная жизнь на Руси определялась явлением, которое принято обозначать как православно-языческий синкретизм. Возникшая на Руси уже к XI в. ситуация «двоеверия» — «двукультурья» сказывалась на всех уровнях средневекового общественного сознания, накладывая свой отпечаток на поведение, ценностную ориентацию и практические стороны деятельности людей. Двоеверие не замыкалось в кругу верований и обрядов, оно оказывало большое воздействие и на развитие философско-мировоззренческих идей, включая этическое и эстетическое сознание, историческое мышление, представления об обществе. Памятники материальной культуры и письменность, устная словесность в своих древнейших слоях, живопись, данные исторической лингвистики и многие другие источники свидетельствуют о взаимодействии и взаимопроникновении в культуре Руси нескольких мировоззренческих традиций.

Под синкретизмом, как известно, понимается объединение первоначально независимых или разнородных явлений, которое приводит к появлению некоего качественно нового образования. В истории развития общественного сознания такие процессы происходят там, где на основе крупных социально-исторических перемен сталкиваются жизнеспособные мировоззренческие системы, где соприкасаются различные религиозные верования, где происходит ломка одних представлений и замена их другими. В X—XI вв. на Руси такая обстановка сложилась в результате феодализации и христианизации общества.

Эпоха Киевской Руси была во всех отношениях переломной для судеб восточных славян. На этот период падает создание мощного раннефеодального государства — державы Рюриковичей. В этот исторический период происходила и замена язычества христианством, которая была обусловлена постепенной, но неуклонной феодализацией общества и одновременным утверждением Руси в ряду могущественнейших стран Европы. Однако перемены были противоречивы и неоднозначны. Неоднозначность и подвижность социально-культурной жизни общества и идеологических структур собственно и выражались в двоеверии.

В X—XII вв. своеобразие общественно-политической ситуации в Руси определялось не столько влиянием зрелых черт феодализма, сколько их становлением, которому сопутствовало

обилие элементов доклассовых, общинно-родовых отношений. Историки указывают на переходный характер раннего периода русской государственности, будь он назван периодом «военной демократии»¹, раннеклассовым периодом или как-нибудь иначе. Расходясь в точном определении временных рамок этой переходной эпохи, ряд историков распространяют его на IX—X вв., а И. Я. Фроянов убедительно показывает важнейшую роль доклассовых отношений для всей истории Киевской Руси².

Таким образом, по работам историков Киевская Русь представит государство, в котором не сложилась еще ярко выраженная социально-политическая полярность «верхов» и «низов», где сохранились существенные проявления «общинного демократизма» наряду с элементами патриархального рабовладения и ростом феодальных черт.

По-видимому, то же можно сказать в отношении сферы сознания. После принятия христианства, ставшего актом большого культурно-политического значения, общество постепенно переориентируется на усвоение византийско-христианских духовных ценностей. На смену родо-племенному миропониманию приходит новое, основанное на монотеистической религиозности.

Перемены в идейной жизни, которые были обусловлены феодализацией и христианизацией, отражали переходное состояние общественного сознания. Новое мировоззрение, новая для Руси культура формировались не на голом месте. В силу объективных причин они вынуждены были входить в тесное соприкосновение с дохристианскими культурными ценностями. Влияние пережиточных представлений ощущалось даже в произведениях княжных, являвшихся принадлежностью «официальной» культуры. Христианство впитывало в себя «бытовые» представления о мире, сложившиеся на основе практических потребностей людей и не без влияния традиционных дохристианских представлений. Мифологическое мировоззрение было как будто отеснено и уничтожено, и вместе с тем оно продолжало жить под покровом новых религиозных образов и обрядов, являясь той основой, на которую ложились краски византийской образованности. Византийско-христианская традиция стала одной из двух главных составляющих древнерусской культуры.

Однако, вступив во взаимодействие, эти два культурных потока видоизменялись, сохраняясь в чистом виде лишь на периферии развивающегося общественного сознания — в фольклоре не затронутых переменами уголков страны и в творениях византийских мыслителей и художников, вошедших в фонд памятников «официального» мировоззрения древнерусского общества. Соотношение христианского и дохристианского в пределах разных идеологических направлений и конкретных произведений могло колебаться от противостояния до синтеза. В целом же в зависимости от конкретных условий преобладала либо языческая, либо христианская основа.

Разумеется, Русь издавна вела культурный обмен с самыми

различными по культуре и вероисповеданию соседними странами. Знала она и другие, соперничавшие с византийским влиянием. Неславянское язычество и разнообразные вариации христианства, приходящие на Русь с Востока, Запада и угро-финского Севера, от прибалтийских племен, оказывали в ряде случаев воздействие на те или иные аспекты духовной культуры, художественного творчества (орнаменты, белокаменная резьба, образы литературы и фольклора и др.). Но в целом, несомненно, в Киевской Руси развитие религиозно-философской мысли происходило под воздействием двух главных сил — православия и дохристианских пережиточных представлений. Складывался принципиально новый, подвижный тип мировоззрения — *православно-языческий двоеверный синкретизм*. Под его влиянием православие на русской почве оказалось подверженным изменениям в содержательной части вероучения и связанных с ним представлений.

Благодаря возникновению двоеверия прежние мифологические воззрения на протяжении нескольких столетий после принятия христианства продолжали оказывать ощутимое воздействие на развитие отечественной культуры, в том числе и философской. В рамках двоеверия (явного или неявного) осуществлялась творческая деятельность представителей отечественной средневековой культуры. На уровне обыденных двоеверных представлений происходила перестройка общественного сознания, осуществлявшаяся под планомерным давлением идеологов нового мироотношения.

Было бы ошибкой рассматривать это синкретическое мировоззрение как набор «усредненных» идейных ориентаций. В реальной жизни присутствовало богатое разнообразие смешанных философско-мировоззренческих форм, которое в конечном счете обуславливалось неустойчивостью социально-политической и идейно-религиозной обстановки в стране. В разное время и в разной социальной среде содержание двоеверных новообразований могло иметь существенные отличия.

Смена вер объективно дала основание для тяготения духовных устремлений к одной из двух позиций, заданных несхожими между собой религиозно-мировоззренческими системами. В отличие от переводной литературы, заключающей в себе неоднозначные установки, развитие оригинальной русской мысли складывалось из преодоления крайних позиций, за которыми стояла преобладающая ориентация на одну из исходных идейных сил эпохи — христианство либо пантеистический мифологизм. Отдельные оригинальные древнерусские памятники тяготеют то к одному, то к другому источнику синкретического мировоззрения, но неизменно имеют признаки их обоих. В результате, несмотря на все возрастающее влияние православия и постепенное изживание прежней мифологической системы взглядов, на Руси утверждался иной, чем в Византии, религиозно-мировоззренческий идеал, который далеко не во всех чертах повторял свой исходный прототип. Конечно, на его становление оказывают важнейшее воздействие сложная система различных влияний, рассмотренных выше, религиозная

политика русских князей и другие факторы. Но среди них не последнее место занимают и языческие влияния.

«Официальный» слой общественного сознания древней Руси довольно хорошо отражает свой византийско-христианский источник. Выявление же исконно славянского его истока, как ни странно, составляет определенную трудность, так как, являясь помехой на пути распространения новой государственной идеологии, он должен был принципиально отвергаться создателями новой культуры.

Судя по косвенным данным, «коллективное подсознательное» Руси было все еще языческим³ и в XI, и в XII вв., если и не в узкоконфессиональном смысле, то в более широком — идеологическом и ценностном. Ситуация была такова даже в культурных центрах — городах и крупных монастырях (не говоря об отдаленных поселениях), а ведь именно здесь творили древнерусские книжники. Поэтому закономерно, что литература Руси XI—XIII вв. запечатлела это «христианское сознательное», сквозь которое прорывалось «дохристианское подсознание». «Слово о законе и благодати» Илариона (XI в.), например, редкий и бесспорный случай преднамеренного обращения к дохристианским ценностям, в сравнении их с христианскими, как к истинно ценным⁴.

Двоеверие, религиозно-мировоззренческий синкретизм утвердился в древнерусском обществе «сверху донизу», охватывая практически все социальные слои. Княжеско-боярская среда, ремесленники и торговые люди, вольные земледельцы и холопы — все они, сталкиваясь с православием, становились в большей или меньшей степени двоеверами: «...христианизация медленно шла из городов по деревням и весям и, проникая в толщу народных масс, сливалась со старым, привычным образом мыслей и чувств... это была одна синкретическая вера, явившаяся результатом превращения христианства в русской народной среде, иначе — его обрусение»⁵. Придя в новую культурно-мировоззренческую среду, в общество, где велика еще была роль доклассовых отношений и пережитков родо-племенных воззрений, христианство неизбежно изменялось, приспособляясь не только к пережиткам традиционного уклада и миропонимания, но и к конкретным условиям того или иного княжества, общественной группы.

Мощный пласт родо-племенных пережитков в период раннего средневековья фиксируют почти все доступные для изучения исторические памятники. О медленном распространении нового отношения к миру в первые века после введения христианства можно судить по антиязыческим поучениям, не потерявшим своей актуальности на протяжении всего древнерусского периода⁶. Эти поучения предназначались в первую очередь для близкой к православию княжеско-боярской среды и низшего духовенства. Это значит, что проникновение новой веры в другие слои населения шло еще более медленно. Среди широких масс народа (особенно среди сельского населения) число исповедовавших веру предков сокращалось медленно, а временами даже резко возрастало. Подчиняясь

давлению церковных и светских властей, низы (а отчасти и верхи) общества выполняли введенные обряды и предписания большей частью формально⁷. В последнюю очередь происходили перемены в сознании.

Существует представление, что синкретическая религия процветала среди «невежд», в «глуши», тогда как церковные иерархи и светские властители блюли «чистоту веры». Такая картина описывается на существовавшую методологическую ошибку. Христианство нигде и никогда не существовало в абстрактном «образцовом» виде. Оно всегда — и это закономерно — приобретало специфические черты той среды, в которую попадало, становилось в той или иной мере синкретичным. Поэтому говорить о нарушении или соблюдении канонов веры можно только в отношении основных догматов, утвержденных вселенскими соборами. Что же до «невежд», то достаточно заметить, что синкретические обряды, прежде чем они укоренились в деревнях, процветали на княжеском дворе. Для Ярослава расписывали лестничную башню Софии Киевской сценями, на которых изображены скомоорохи-гудцы. Даже перковые иерархи обращались к культурному наследию прошлого.

Конечно, идеалом, образцом был константинопольский вариант христианства, точкой отсчета — ранняя патристика в литературе, мозаики и иконы в изобразительном искусстве, но это было неизменным ориентиром лишь для греческого (и прогреческого) духовенства на Руси.

Если язычество продолжало существовать в самых широких слоях простолудных, отражая народную культуру, идеологию и мировоззрение, то новое отношение к миру внедрялось первоначально в княжеско-боярской среде. Однако и здесь не все обстояло гладко, о чем свидетельствуют многочисленные поучения и данные материальной культуры, отразившие быт и духовный мир социальных верхов страны. Несмотря на упреждение феодальных порядков, междукняжеские отношения X—XIII вв. строились во многом на базе родовых норм. Мировоззренческой основой, определявшей положение князей, являлся сохраненный от предшествующих столетий культ рода и земли⁸.

Письменные свидетельства отразили широкое бытование в социальных верхах страны языческих, почти не измененных обрядов (которые на протяжении десяти веков после крещения оставались уделом в основном сельского населения). Практиковались различного рода гадания, «оклички» умерших предков, постриги и внецерковная свадебная обрядность, исполнялись причитания. Пережитки архаики в погребальной обрядности фиксируют раскопки, о них «проговариваются» авторы литературных сочинений, на основании которых создается картина преобладания нехристианского отношения к смерти⁹. Внецерковные элементы проводов умершего князя продолжают бытовать с XI по XIII в. В ранне-средневековых княжеских погребениях при храмах неоднократно обнаруживали украшения и вооружение, как того требовал языческий обряд. Известен факт внесения для отпевания в храм князя

Владимира Святославича на саях, по-язычески¹⁰. С упоминания о том же элементе языческого погребального обряда начинается «Поучение к детям» Владимира Мономаха, написанное, «сидя на санях», т. е. в конце жизни. Киево-Печерский патерик, повествуя о событиях XI в., фиксирует возникновение обычая, утвердившегося затем в православии, вкладывать в руку умершего список с текстом — «пропуск» на «тот свет», которым в Патерике был лист с молитвой Феодосия Печерского¹¹, одного из самых строгих блюстителей православия и одновременно родоначальника типичного синкретического религиозного обряда, практиковавшегося по отношению к умершим русским правителям и в XVII в.¹²

Не лучше обстояло дело и в городах, жители которых ближе и непосредственнее соприкасались с привнесенной греками христианской культурой, быстрее усваивали ее. Как свидетельствуют данные археологии, вплоть до XIII в. количество вещей, использованных в нехристианских ритуалах или несущих на себе языческую символику, оставалось весьма значительным. При раскопках древнерусских городов археологам часто встречаются предметы, на которых символы обеих религий переплетаются. Примечательны в этом отношении бляхи-талисманы (так называемые «обереги», «наузы») и «змеевики», на одной стороне которых изображались православные святые, а на другой — древняя змееволая богиня. Многократно находки неолитических топоров и так называемых «громовых стрелок» из кремня, применявшихся в средневековой Руси в магических целях. На некоторые из них нанесены (процарапаны) кресты.

В явной форме синкретическое мировоззрение представлено в культуре светской и демократической. Но это не значит, что представители церковно-ортодоксальных взглядов были абсолютно ограждены от нежелательных в идейном отношении примесей. Более того, они шли на компромиссы сознательно. В результате грань между ортодоксальностью и вытекавшей из очевидного двоеверия ересь не всегда могла быть четко определена. Элементы двоеверия проникали в верхние этажи идеологии, нарушая чистоту православного вероучения¹³. В борьбе с наследием прошлого учителя христианства прибегали к действенной силе и убеждения. Наряду с гонениями и преследованиями изыскивались и более гибкие средства проникновения во все сферы духовной жизни. Ценой уступок и компромиссов осуществлялось завоевание общественного сознания новокрещенных, живущих дедовскими обычаями. С этой целью вводились многочисленные местные культы, в храмах осуществлялись полухристианские-полуязыческие обряды, составлялись упрощенные и понятные вчерашним язычникам проповеди.

Несмотря на умело завуалированную и не всегда с первого взгляда уловимую правку, которая осуществлялась в отношении монотеистически-православного мировоззрения, Византия чутко реагировала на любые отступления от канонов. Не случайно многие начинания в церковной и культурной жизни Руси не получили одобрения Константинополя. Выступая наставниками по отно-

шению к населению своей страны, древнерусские деятели культуры зачастую не следовали установкам греческой патриархии. Православно-языческий синкретизм во многом определял особенности отличных от греческой ортодоксальности воззрений Илариона — первого митрополита из русских и, возможно, Климента Смолятича.

Случалось, что столкновение язычества с христианством происходило в индивидуальном и общественном сознании не просто синкретические взгляды, а, превышавшая меру допустимых колебаний между первым и вторым, приводило к еретичеству. Первым из известных нам явлений такого рода было учение Федора, самозванного епископа Владимиро-Суздальских земель. С него начинается история еретических движений русского средневековья.

В 1164 г. «всеми людьми суздальскими» с епископской кафедрой был изгнан епископ Леонтий, наставивший на строгом соблюдении горожанами постов. Его главным обличителем выступил Федор¹⁴. Он и занял место изгнанного Леонтия без согласия на то Константинополя, минуя необходимые обрядовые процедуры. Федор, по-видимому, опирался на поддержку веча, обладавшего немалой властью в Суздале, а также князя Андрея Боголюбского, проводившего антибоярскую и антивизантийскую линию. Андрей совместно с Федором предпринял действия, направленные на укрепление церковной и политической независимости Северо-Восточной Руси. Вскоре их идеологические новшества вызвали резкое сопротивление большей части священнослужителей. Кульминацией борьбы Федора со все растущей оппозицией духовенства явилось закрытие церкви. Сотрудничество Федора с Боголюбским кончилось его насильственным отправлением на «поставление» к митрополиту Константину в Киев, где Федор был обвинен в незаконном захвате святительской власти, многих «хулах» в адрес христианского вероучения и жестоко казнен.

С обличениями Федора выступили и его современник Кирилл Туровский, и константинопольский патриарх Лука Хризоверг, и неизвестный нам по имени автор летописной повести-памфлета о деятельности самозванного епископа¹⁵. По этим немногочисленным источникам все же можно судить об идейно-мировоззренческой подоплеке событий и причинах такой необычной и едва ли не единственной на Руси кровавой расправы церкви с еретичествующим противником.

Вина Федора заключалась в «вознесении хулы» на Богородицу, отказе от признания православного догмата о непорочном зачатии и пересмотре христологических догматов¹⁶. Если верить Кириллу Туровскому, обвинявшему его в саддукействе, Федор не принимал и догмата о посмертном воздаянии. Отказ от рукоположения означал по меньшей мере равнодушие к дару святительства, переданному, согласно христианству, первым церковным иерархам божьим человеком Иисусом Христом. Учитывая содержание «хулы» на Богородицу, можно предположить, что Федор не признавал и божественной природы Христа.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что именно во Владимиро-Суздальской земле распространялся богородичный культ, который, как и вообще особое почитание Богородицы в древней Руси, не укладывался в рамки византийского христианства. Еще Н. Н. Воронин обратил внимание, что во владимирском культе Богородицы вообще очень мало христианского, что «на первых порах Владимирская икона сохраняет полужазыческие черты женского божества — она, в сущности, и действует как языческий «оберег»¹⁷. Языческие черты богородичного культа проявлялись в отношении, например, к ее иконописным изображениям. Магической силой обладала вода, освящаемая иконой. С Богородицей также связывалась функция покровительства беременным женщинам. Особенно показательно совмещение праздника рождения Богородицы с рожаничными трапезами. Двоeverные богородично-рожаничные трапезы упоминаются многими средневековыми источниками. В христианизированной форме закреплялось почитание рожаниц — божественных прародительниц всякого плодородия.

Думается, что именно в синкретическом богородичном культе кроется основа «заблуждений» Федора. «Хула» на господа была производной от представлений Федора о женском божестве как производящем начале, источнике земного благополучия и обилия. Глубинный смысл этого представления не так уж и противоречит значению образа Марии в христианстве, генетически восходящему именно к этой «мифологеме». Но сознательный возврат к этим мифологическим значениям привел к отказу от христианских догматов, к еретичеству. В связи с этим понятно, почему родственные взглядам Федора заблуждения обличители соотносят с несторичанством. Однако крайне маловероятно знакомство Федора и его древнерусских единомышленников с учением этого знаменитого еретика. Определение рожанично-богородичного синтеза как несторичанства было вызвано потребностями церковного суда и стало возможным благодаря внешнему сходству ересей, возможно типологическому.

Мысль о том, что древнерусское двоeverие было причиной событий во Владимиро-Суздальской земле, подтверждается анализом «спостничества» изгнанного Леонтия, против чего выступили «все люди» во главе с Федором. Оказывается, вопрос о постах имел прямое отношение к языческим симпатиям Федора, которого даже называли «волхвом». Дело в том, что постный пятый день недели был посвящен Параскеве Пятнице, принявшей в древнерусском синкретическом православии значение девы-судьбы, покровительницы женщин и женского труда, частично приобретшей, как и дева Мария, черты матери-земли¹⁸, а с обрядовой стороны впитавшей особенности родо-рожаничного культа с присутствием ему жертвоприношением пищей («кормлением»), ритуальным обжорством, возлияниями.

Ересь Федора — оборотная сторона богородичного культа, одно из доказательств синкретического характера прививавшегося

на Руси христианства. Синкретические культы, подобные самому яркому из них, богородичному, часто имели и общегосударственное значение. С почитанием Богородицы связывалось убеждение в ее охранительном значении по отношению к городу, князю. Киевская Оранта связывалась с образом «нерушимой стены»¹⁹, к владимирской близке еретiku Федору люди обращались с мольбой: «Защити нас божественным покровом от стрел, летящих во тьме разделения нашего»²⁰. Сразу два чисто русских мотива



Киевляне освобождают из заключения
Всеслава Полоцкого — князя-волхва

звучат в этом заговоре-молитве: мотив единения, пронесенный древнерусской культурой от XI до XV в., и идея «покрова Богородицы», защитницы земли, реализованная затем в возникновении праздника покровы (1 октября). Функция заступничества от врагов была одной из главнейших в своеобразном возникшем на древнерусской почве культе Спаса.

Все утвержденные в Северной Руси культы имели синкретический характер. Их объединяет между собой одна общая для всех идея защиты, покровительства со стороны близкого людям божества.

В новой оболочке многие столетия сохранялись дохристианские представления. Богородица-заступница покровы своим образом черты девы-судьбы, рожаницы, матери-земли. Тема божественного покровительства связана с древними представлениями

о предопределенности человеческой жизни. Князь Глеб Святославич, насмехаясь над пойманными волхвами, говорил им в 1071 г.: мол, они утверждают, что все знают, а собственной судьбы не ведают. Видимо, волхвы претендовали и на знание судеб, которые в древности определялись еще при рождении — по положению светил (отсюда наименование звезд «рожаницами») и зависели также от предков — «дедов».

Поклонение древним богам в прежней форме было постепенно в основном вытеснено, язычество исчезало как мировоззренческая система, но языческий пантеон в значительной мере был заменен многочисленными христианскими святыми, принявшими на себя их функции. Славянское верховное божество Род сначала воспринималось как соперник христианского бога-отца, но затем, близкие по значению, эти образы слились. Перун и Ярило растворились в Илье, Борисе и Глебе, Георгии Победоносце. Культ Николая Мирликийского, своеобразно развившийся на древнерусской почве, подобрал элементы поклонения Велесу, как и культ архангела Михаила и св. Власия, особого покровителя скота²¹, языческая Мокшь слилась с Параскевой Пятницей²², Богородицей. Как видно, святые христианства не стали полностью подобны языческим богам, но «распределили» между собой их функции, благодаря чему представления о том или ином святом существенно разнились в разных местах Руси. Рядом с Христом, как равные, вставали в народных представлениях то Петр, то Никола, то Михаил. Видимо, на такой мировоззренческой основе выросла в XIV столетии ростовская ересь Маркиана, искавшего догмат о троициности в привычном для славян духе многобожия. Его обвиняли в «трибожественной лести».

В результате взаимодействия культур христианская концепция единобожия приобретала весьма условный характер. Именно поэтому, несмотря на все более глубокое усвоение христианства, утверждалась иной, чем в Византии, религиозно-мировоззренческий идеал, бытовала иная картина мира, в соответствии с которой развивалась и общественная мысль.



¹ См.: *Рыбаков Б. А.* Первые века русской истории. М., 1964. С. 7—16.
² См.: *Фроянов И. Я.* Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. Л., 1974.

³ См., например: *Носова Г. А.* Язычество в православии. М., 1977. Там же можно найти и список литературы по этому вопросу.

⁴ См.: Идеино-философское наследие Иларiona Киевского. М., 1986.

⁵ *Греков В. Д.* Избранные труды. Т. II. М., 1959. С. 316.

⁶ См.: *Галковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества. Т. I. Харьков, 1916; Т. 2. М., 1913.

⁷ Типичные примеры приводятся в «Воцрашании Кирика», весьма красноречиво рисующем быт и нравы новообращенных новгородцев XII в.

⁸ См.: *Комарович В. Л.* Культур род и земли в княжеской среде XII—XIII вв. // Труды отдела древнерусской литературы (далее: ТОДРЛ). Т. XVI. М.; Л., 1960. С. 84—104.

⁹ Курганный обряд в городах исчезает в XI в., в сельской местности этот процесс растянулся на XII—XIV вв. Одновременно с прекращением сооружения курганов в пределах Новгородской земли, например, распространяются захоронения в жалынках, которые внешне отвечали требованиям христианства, а по сути не отличались от подкурганных погребений.

¹⁰ См.: *Котляревский А. О.* Погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.

¹¹ См.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 124—125.

¹² См. там же.

¹³ Об этом свидетельствует ряд древнерусских посланий — перенеска церковных иерархов, письма служителей культа к князьям и особенно антиязыческие поучения. Из переписки новгородского епископа Нифонта с лоялами Кириком и Савою отчетливо видно, что даже Кирик, один из образованнейших представителей древнерусской культуры, «проявлял интерес к отреченной литературе, которая не одобрялась официальной церковью» (*Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 24—25).

¹⁴ О происхождении и роде занятий Федора источники ничего не сообщают.

¹⁵ См.: Грамота константинопольского патриарха Луки Хризверга к великому князю владимирскому Андрею Боголюбскому // Рукописи исторической библиотеки (далее: РИБ). Т. 6. СПб., 1908. Стлб. 63—76; Кирилла Мнша притча о человеческой душе и о телеси и о преступлении божия заповеди о воскресении телесе человека и о будущем суде // ТОДРЛ. Т. XII. М.; Л., 1956. С. 340—347; Пискаревский летописец // Полное собрание русских летописей. Т. 34. М., 1978. С. 77—78.

¹⁶ См.: РИБ. Т. 6. Стлб. 66—74.

¹⁷ *Воропий И. И.* Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // Византийский временник. Т. XXVI. М., 1965. С. 206.

¹⁸ См.: *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957. С. 41—62; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.

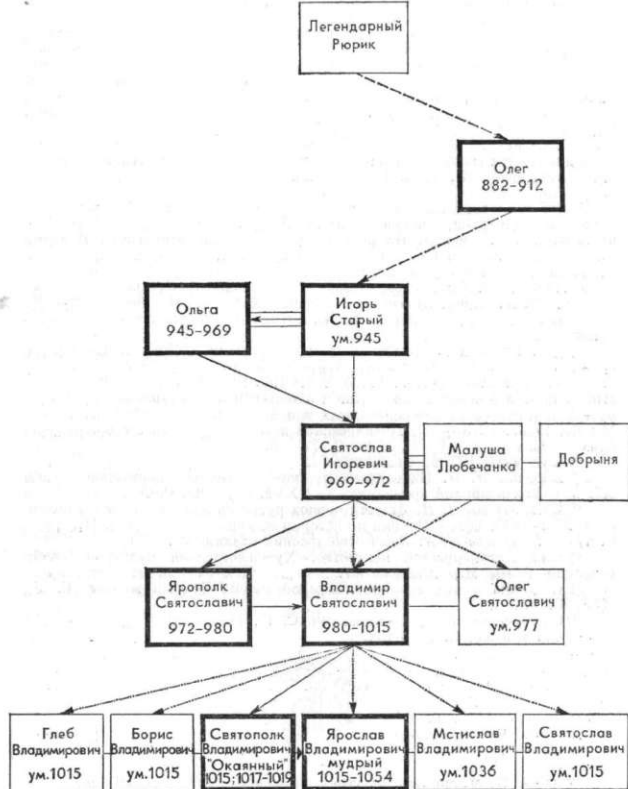
¹⁹ См.: Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 47.

²⁰ Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией матери. Б. м., 1878. С. 41.

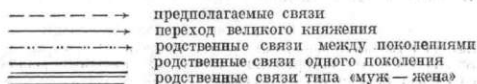
²¹ См.: *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 17, 116.

²² См. там же. С. 134—138.

Генеалогическое дерево русских князей
(до Ярослава мудрого)



Условные обозначения к схеме



Именной указатель *

А

Аббасиды, династия арабских *халифов* (750—1258). Происходит от Аббаса, дяди Мухаммеда. *Халифат* включал страны Бл. и Ср. Востока и Сев. Африки. В 945 *Будий*, захватив столицу халифата Багдад, лишили А. светской власти — 56

Абеляр (Abelard) Пьер (1079—1142), франц. философ, богослов и поэт, предшественник концептуализма, разрабатывал схоласт. диалектику. Его принцип «понимаю, чтобы верить» осужден церковью — 185, 256

Августин Блаженный (Augustinus Sanctus) Аврелий (354—430), христ. теолог и церковный деятель. Главный представитель зап. *патристики*, родоначальник христ. философии истории (земному граду — государству противопоставляя божий град — церковь). Развил учение о *благодати* и *преобладании*, противопоставлял его учению *Пелагия*. Сторонник христ. *неоплатонизма* — 27, 48, 177, 178, 181

Авраамий Смоленский, монах и проповедник XIII в. Обличал недостойные нравы духовенства. Свои идеи черпал из апокрифических книг и народных устных легенд — 194, 195

Адальберт Трирский (Магдебургский) (ум. 981), нем. церковно-полит. деятель и хронист, в 961 послан германским королем *Оттоном I* ко двору кн. *Ольги* для распространения *католичества*, но не успел и в 962 вернулся в Германию. С 968 во главе Магдебургского епископства. Проповедник захват. политики в славянских землях — 30, 43

Адам Бременский (Adam von Bremen) (ум. 1075), северогерманский хронист — 29

Александр Александрийский, епископ (IV в.), антагонист *Ария*. Сначала пригласил его в Александрию из Антиохии, потом низложил его в 321 с помощью *симода* — 230

Александр II, *папа римский* (1061—1073) — 39

Алексей I Комнин (ок. 1048—1118), визант. император с 1081. С помощью крестоносцев вернул империи часть Малой Азии — 174

Альберт Великий (Albertus Magnus), Альберт фон Большштедт (ок. 1193—1280), нем. философ и теолог, схоласт, доминиканец. Начал перестройку и систематизацию католич. богословия на базе *аристотелизма*, законченную его учеником *Фомай Аквинским* — 178, 182, 256

Амвросий (Ambrosius Mediolanensis) (ок. 340—397), *епископ* Милана с 374, проповедник, богослов, отец церкви у католиков, политик. Отстаивал интересы церкви в борьбе с государственной властью. Боролся с *язычеством* и *аристократом*. Наметил систему христ. этики — 181

Анастасий Синаит I (Anastasios) (ок. 430—518), император Вост. Римской империи с 491. Добился подчинения знати. Опирался на высший торговоростович. слой. Поддерживал *монофизитов* — 84, 88

Андрей Боголюбский (ок. 1111—1174), князь владимиро-суздальский с 1157, сын Юрия Долгорукого. Сделал столицей Владимир, в 1169 завоевал Киев — 128, 136, 155, 229, 269, 273

Андрей Курбский см. **Курбский**
Анна, королева Франции (ок. 1024 — не ранее 1075), дочь *Ярослава Мудрого*, жена (1049—1060) франц. короля Генриха I. Правительница Франции в малолетство сына Филиппа I — 33

* Именной указатель содержит краткие сведения об упомянутых в книге наиболее значительных исторических личностях, живших и действовавших в период существования древнерусского государства.

Ансельм Кентерберийский (Anselm) (1033—1109), теолог и философ, представитель ранней *схоластики* августинского направления. Развил онтологич. док-во бытия бога. Видел в вере предпосылку рационального знания: «верую, чтобы понимать» — 173, 256

Антоний Великий (ок. 250—356), основатель христ. монашества, отшельник — 142, 144, 171, 194

Аполлоний Титанский (I в. н. э.), др.-греч. философ-идеалист. Обрисован как пророк, маг, чудотворец. Учил о едином бже, путь восхождения к которому — чистый ум. Его можно отнести к стоическим платоникам и пифагорейцам в промехуте между ранним *эллинизмом* и *неоплатонизмом*. Обычно считается неопифагорейцем — 218

Арий (ум. 336), священник из Александрии, основатель *арианства* — 34, 35, 219, 230, 231, 235

Арсенагий Дионисий см. Дионисий Арсенагий

Аскольд (ум. 882), др.-русский князь, по преданию, правил вместе с *Диром* в Киеве. Убит кн. *Олегом* — 173, 180, 199, 200, 243

Афанасий Александрийский (ок. 293—373), церковный деятель, богослов, представитель *патристики*, епископ Александрии. В борьбе с *арианством* разработал догмат о *единосущности* бога-отца и бога-сына — 33, 80, 144, 181, 192, 194

Б

Бернард Клервоский (Bernard de Clairvaux) (1090—1153), франц. теолог-мистик, вдохновитель второго крестового похода. Выступал против *рационализма* теологов. П. *Абеляра* — 42, 53, 256

Богомилы Словеней, словенский верховный жрец в Новгороде периода крещения — 113

Болеслав Чешский II Благочестивый (Boleslav II Dobry), князь 967—999, объединитель Чехии, при нем создана независимая Пражская епископия — 31, 42

Бонаventura (Bonaventura) (соств. Джованни Филанджа) (1221—1274), философ-мистик, представитель августинского *платонизма*. Глава францисканского ордена, кардинал — 256

Борис Владимирович (ум. 1015), кн. ростовский, сын кн. *Владимира Святославича*. Убит дружинниками *Святлопика* «Окаянного». Канонизирован — 25, 50, 115, 117, 123, 125, 132, 147, 152, 153, 215, 217, 245, 246, 249, 260, 273

Бунды, иранская (дейлемитская) династия, правившая в Зав. Иране и Иране 935—1055. Положили конец политич. существованию *халифата Аббасидов*, основали государство Бундов со столицей в Ширазе. Покровительствовали *шиизму* — 56, 76, 77

В

Варда Фока (Phōkás Bardas) (ум. 989), визант. военачальник из знатного кашпадокийского рода. В 970 поднял мятеж против императора *Иоанна I Цимисхия*, был схвачен и до 978 находился в ссылке. В 987 провозгласил себя императором, захватил почти всю М. Азию, но в 989 потерпел поражение в битве при Авидосе от войск императора *Василия II*, усиленных дружиной кн. *Владимира* — 105, 106

Василий I Македонянин (ок. 836—886), визант. император с 867, основатель *Македонской династии*; подавил движение павликиан в М. Азии — 30, 82, 95

Василий II Болгаробойца (958—1025), визант. император с 976. Подавил восстание *Варды Фоки*, покорил в 1018 Болгарию. Его сестра Анна — жена *Владимира Святославича*. Соправитель Византии с братом *Константином VIII* — 70, 71, 76, 77, 86, 87, 89, 91, 105—107, 116, 117, 123, 200

Василий Великий (Кесарийский) (330—379), церковный деятель, философ-платоник, теолог, представитель *патристики*, епископ г. Кесария (М. Азия).

Брат *Григория Нисского*. Боролся против *арианства*. Автор «Шестоднев» — 80, 88, 146, 176, 181, 192—195, 213

Владимир Всеволодович Мономах (1053—1125), вел. кн. киевский с 1113. Кн. черниговский с 1078 и переяславский с 1094. Вел победоносные войны с половцами. Автор «Поучения». Боролся против феод. усобиц, сторонник единства Руси — 26, 147, 152, 156, 204, 212—214, 222, 224, 259, 260, 268

Владимир Святославич (ум. 1015), кн. новгородский с 969, киевский с. 980. Ввел *христ-во* на Руси. Успешно боролся с печенегами — 12, 16, 17, 19, 21, 22, 25, 27—31, 34, 37, 45—47, 64, 65, 67—72, 83, 86, 92—95, 97, 102—109, 111, 112, 115—123, 126, 131, 132, 148, 152, 198, 200, 201, 206, 208, 209, 212, 218, 219, 238, 239, 244, 245, 259, 268

Влеммид см. Никифор Влеммид
Всеволод Ярославич (1030—1093), кн. переяславский с 1054, черниговский с 1077, вел. кн. киевский с 1078. Вместе с братьями *Изяславом* и *Святославом* боролся против половцев, один из авторов «*Правды Ярославичей*» — 31, 128, 131

Г

Гагик Аргеруни, арм. князь, владетель Васпуракана (IX—X вв.). Участвовал в борьбе арм. князей за независимость, перешел на сторону *Юсуфа ибн Абу-с-Сайфа* в его борьбе со *Самбатом I Ваграпуни* — 60, 75

Германарих (Hermanarich), предводитель племенного союза, возглавленного остготами (IV в.) — 44

Глеб Владимирович (ум. 1015), кн. муромский (XI в.), сын кн. *Владимира Святославича*. Убит по приказу *Святлопка I* «Окаянного». Канонизирован русской церковью — 25, 50, 115, 117, 123, 125, 132, 147, 152, 153, 215, 245, 246, 249, 260, 272

Глеб Святославич (ум. 1078), кн. новгородский, тмутараканский. В 1064 изгнан из Тмутаракани двором братом *Ростиславом Владимировичем* — 272

Григорий Богослов (Низинский) (ок. 330—ок. 390), церковный деятель, представитель *патристики*, греч. поэт и прозаик. Перенесил в теологию методы платоновской диалектики — 80, 88, 146, 176, 181, 186, 192, 194, 195, 225, 226, 230

Григорий Великий (папа-момах) (ок. 540—604), папа римский с 590. Боролся за укрепление папской власти, расширил сферу влияния римской церкви. С него начинают претензии пап на мировое господство. Автор ряда богословских книг. Враг светского образования — 173, 181

Григорий Нисский (ок. 335—ок. 394), церковный писатель, богослов, представитель *патристики*, философ-платоник. Брат *Василия Великого*. Разработал теорию символич. интерпретации *Библии*. В *антропологии* исходил из единства человечества как коллективной личности — 80, 146, 192, 193

Григорий VII Гильдебранд (Gregorius) (между 1015 и 1020—1085), папа римский с 1073. Добивался верховенства пап над светскими государи. Боролся с Генрихом IV за инвеституру (право введения в религ. должности) — 49, 130

Гумберт, кардинал, посредник между папой и патриархом, римск. легат. Его конфликт (1054) с константинон. патриархом Михаилом *Курруларием* — важнейший этап разделения церквей — 182

Д

Даниил Заточник, предполагаемый автор «Моления Д. З.» XII—XIII вв. — 156, 204, 236—237, 261, 262

Дарий I, царь государства Ахеменидов в 522—486 до н. э. В его царствование государство достигло наивысшего могущества — 145

Дарий III Кодоман, последний царь государства Ахеменидов, правил в 336—330 до н. э. — 150

Дионисий Критский, мифологич. участник Троянской войны, автор «Дневника Троянской войны», греч. романа I—II вв. н. э. Рационалистич. освеще-

ние событий, возвеличивание греков, принижение троянцев. О Д. К. известно по визант. хронике Иоанна Малала — 146

Дюнийский Ареопагит (I в., Афины), ему приписываются *ареопагитики* — религ.-философ. сочинения, написанные под влиянием неоплатонизма, повлиявшие на развитие *пантеизма* — 172, 181, 192, 194, 255

Диоскор (ум. 454), александрийский епископ, защитил *монофизита* *Евстагия*, осужденного за ересь Халкидонским собором в 451 году — 81, 219

Дир (ум. 882), полугеогендарный кн. киевский, соправитель *Аскольда*. Убит *Олегом* — 180, 243

Добрыня, воспитатель и воевода *Владимира Святославича*, участник борьбы за киевский престол. Княжеский *посадник* в Новгороде, насильственно крестил новгородцев. Прототип баянского Добрыни Никитича — 104, 112—114, 118

Е

Евстафий Антиохийский (ум. ок. 337), святой, «отец церкви», боролся против *арианства*. Автор многочисл. сочинений, большей частью утраченных — 80

Евтихий (V в.), константиноп. *архимандрит*, основатель *монофизитства*. Отвергал соединение двух начал во Христе: божество и человеческого. Человеческое в Христе поглощено божеством, он имел лишь кажущуюся плоть, т. е. Христос — бог, а не богочеловек — 81, 219

Епифаний (307—403), епископ Саламина, борец против ариан, автор соч. «*Анкората*» и «*Панарий*». В отличие от богословов III—IV вв. считал соч. Оригена источником ересей — 146, 181, 230

Ефрем Сирин, один из «учителей церкви» (IV — нач. V в.), автор большого числа богослужебных и догматич. соч. — 88, 143, 171, 172, 181, 192, 195

Ж

Жильбер (Гальберт) *Порретанский*, представитель *Шартрской школы* средневековой схоластики, философич. XI—XII вв. Платоник с натурфилос. уклоном — 185

З

Златоуст см. **Иоанн Златоуст**

И

Игорь Рюрикович (Старый) (ум. 945), вел. кн. киевский с 912. В 941 и 944 ходил на Византию, заключил договор с нею. Убит древлянами во время сбора дани — 28, 30, 62—64, 93, 95, 96, 102, 148, 155, 200, 208

Игорь Святославич (1150—1202), кн. новгород-северский с 1178, черниговский с 1199. В 1185 организовал неудачный поход на половцев, отраженный в «Слове о полку Игореве» — 154—156, 161

Иероним, святой, «учитель церкви», перевел *Библию* на лат. яз. («*Вульгата*»). Богослов, церковный писатель. Проводил аскетизма и монастырской жизни — 40, 181

Изяслав Мстиславич (ок. 1097—1154), кн. владимир-волынский с 1134, переславский с 1143, вел. кн. киевский с 1146, внук кн. *Владимира Мономаха*. Добился обособления русской церкви от Византии — 34, 224, 225

Изяслав Ярославич (1024—1078), вел. кн. киевский (1054—1068; 1069—1073; 1077—1078). Итогился из Киева народным восстанием в 1068 и братьями в 1073. Возвращал власть с помощью иностранных войск. Участвовал в составлении «*Правды Ярославичей*» — 31, 36, 50, 128, 131, 189, 210—212

Иларий, др.-русский писатель, первый киевский *митрополит* из русских с 1051. В «Слове о законе и благодати» высказывал патриотич. идеи о дея-

тельности русских князей и роли древней Руси — 86, 87, 125, 126, 131, 132, 147—149, 189, 201, 204, 206—210, 212, 214, 217, 218, 220, 229, 230, 244, 245, 259, 266, 269, 272

Инноцентий IV (ок. 1195—1254), *папа римский* с 1243, боролся за верховенство над светской властью. Поддерживал политику Тевтонского ордена — 40

Иоанн VIII, *папа римский* (847—855) — 39

Иоанн X, *папа римский* (914—928) — 39

Иоанн XIII, *папа римский* (965—972) — 42, 96

Иоанн Дамаскин (ок. 675 — до 753), визант. богослов, философ и поэт, завершитель и систематизатор греч. *патристики*. Ведущий идейный противник *иконоборчества* — 82, 88, 91, 179, 180, 184, 187, 192, 195, 198, 223

Иоанн Златоуст (ок. 350—407), визант. церковный писатель. Боролся за осуществление аскетич. идеала, критиковал общественную несправедливость. В Византии и на Руси — идеал проповедника и обличителя — 34, 88, 144, 146, 173, 176, 181, 192, 195, 203, 210, 215, 225

Иоанн Итаг (2-я пол. XI в.), визант. философ, ученик *Михаила Пселла*. Стронник *аристотелизма*, что привело его к конфликту с церковью. Объявлен еретиком, его учение предано анафеме в 1082 — 174, 182, 184, 196, 255

Иоанн Лествичник (VII в.), визант. религиозный писатель, автор аскетич.-дидактич. трактата «*Лествица*, возводящая к небесам» — 172, 173, 194, 230, 240

Иоанн Синайский (ок. 525—ок. 600), популярный в правосл. мире писатель, автор «*Лествица*». Настоятель синайского монастыря — 143

Иоанн Скилица (Iоánnēs Skylitēs), визант. хронист XI — нач. XII в. Автор «*Обозрения истории*» (период с 811 до 1057). Отражал интересы знати — 30

Иоанн Скот Эриугена см. *Эриугена*

Иоанн I Цимисхий (ок. 925—976), визант. император с 969. Захватил престол в результате аристократич. переворота. Пошел на рид уступок церкви. Подчинил Сев. Болгарию, вытеснив оттуда отряды *Святослава*, успешно воевал в Сирии — 102, 105

Иоанн Эзарх Болгарский, автор «*Шестоднева*», появившегося на Руси в XI в. и имевшего здесь большое влияние — 88, 183, 184, 189, 230, 259

Иордан (Iordanis), историк готов в VI в. и остготов — 44

Иосиф Флавий (Iosephus Flavius) (37 — после 100), др.-евр. историк. Во время Иудейской войны против Рима изменил восставшим и сдался римлянам — 144, 155

Иракий (575—641), визант. император с 610. В 626 отразил нашествие авар, славян на Константинополь — 81

Исаак Комнин, фактический родоначальник династии *Комнинов*, император (1057—1059) — 174, 182

К

Кантакузины, визант. знатный род (с конца XI в.). Особое влияние приобрел в XIV в. при императоре Иоанне VI — 79

Карл Великий (Carolus Magnus) (742—814), франк. король с 768, император с 800. Покровительствовал церкви, содействовал формированию феод. отношений в Зап. Европе — 36, 45

Карл II Лысый (823—877), король Зап.-Франкского королевства с 840, император франков с 875 из династии Каролингов. Тщетно пытался приостановить распад государства на отдельные феод. сеньории — 178

Карл IV (1316—1378), германский король, император Свяц. Римской империи с 1347; чешский король с 1346. Его политика содействовала децентрализации Германии — 42

Кирилл (Константин) *Философ* (ок. 827—869), создатель слав. азбуки, проповедник *христ-ва*. Создал (вместе с братом) слав. церковь в Вел. Моравии, независимую от греч. епископата — 23—28, 32, 33, 36—41, 43, 45, 49, 52, 53, 82, 87, 88, 139, 160, 180—182, 184, 196—199, 219

Кирилл Александрийский (ум. 444), *патриарх* Александрии с 412. Богослов, «отец церкви», боролся с ересями новатиан, несториан, евномиан. В соч. толкует *свящ. писание, возмат о Троице*. По К. А., единство божеств. и человеческого в Христе — залог спасения человечества — 181, 230

Кирилл Туровский (ок. 1130-х — не позднее 1182), др.-русский писатель, проповедник, *епископ* г. Турова. Автор торжеств. слов, поучений, молитв, *канон* — 155, 194, 204, 229—236, 261, 269

Кируларий Михаил (ок. 1000—1058), константиноп. *патриарх* с 1043. Отстаивал независимость визант. церкви от императорской власти, от папства. Его конфликт с римск. *легатом* кардиналом Гумбертом — важнейший этап разделения церкви — 174, 182

Климент Болгарский, *архиепископ* Охридский (ок. 840—916), слав. просветитель, один из основоположников др.-болг. литературы. Писал религ.-дидактич. соч. с элементами гражданской и философ. проблематики — 34, 87, 230

Климент IV, *папа римский* (88—97), канонизирован — 32, 39, 50, 52

Климент Смолячич, киевский *митрополит* 1146—1154, др.-русский писатель. Боролся за независимость русской церкви от Византии — 34, 87, 132, 136, 154, 204, 224—228, 229, 231, 234, 239, 255, 260, 269

Комнины (Комнѣнои), династия визант. императоров (1081—1185). Укрепили государство, расширили его на Восток и Северо-Запад. Оплавились на земельладельч. и военную аристократию. Во внешней политике — система союзов с рядом государств, скрепленная брачными связями — 79

Константин IV (Погонат) (Ροδόβανος — бородастый) (сер. VII в.—685), император с 668. Вернул столицу империи на Юг. Италии в Константинополь. Отразил в 674—678 наступление арабов. Потерев поражение от болгар, признал I Болг. царство. Добился осуждения *монофелитов* на VI *экумен. соборе* (680—681). Укрепил православие в Византии, содействовал улучшению отношений с папством — 81

Константин Великий VIII Порфирогенит, представитель *Македонской династии*, брат *Василия II Болгаробойца*. Защищал интересы столичной знати — 58, 66, 70, 86, 91, 105—107

Константин Всеволодович (1186—1219), вел. кн. владимирский с 1216. В 1206—1207 княжил в Новгороде — 132

Константин Кирилл Философ см. **Кирилл (Константин) Философ**

Константин Преславский (вторая пол. IX в.), последователь *Кирилла* и *Методия*, организатор и вдохновитель многих культурных начинаний, поддерживавших болгар. царем *Симеоном*. Основатель т. н. преславской литературной школы — 38, 87, 88, 183

Крум (ум. 814), хан I Болг. царства с 803—83

Курбский Андрей Михайлович (1528—1583), князь, боярин, писатель. Бежал от опалы Ивана IV в Литву, участник войны с Россией — 196, 253

Л

Лев Армянин (Математик) (805—870), визант. философ и ученый, принадлежал к умеренному направлению *иконоборчества*. 840—843 — *митрополит* Фессалоник, смещен после восстановления *иконопочитания*. Один из основателей светского направления в визант. науке, ректор константиноп. университета (863). Среди его учеников — *Кирилл* и *Методий* — 81

Лев I Великий (Leo Magnus) (ум. 461), *папа римский* с 440. Боролся за признание верховной власти папы над всей христ. церковью. Выступал против ересей *наникетства, монофизитов*. Автор «Догмат. послания» о двойственной природе Христа. Канонизирован, причислен к «учителям церкви» (1754) — 73

Лев III Исаврийнин (ок. 675—741), визант. император с 717, основатель Исаврийской династии. Положил начало *иконоборчеству* — 81

Леопит Византийский (VI в.), представитель поздней *патристики* (стабилизация христ. догматики и кодификация наук под эгидой теологии) — 81

Лука Жидята (Жирята) (ум. 1059 или 1060), др.-русский писатель, первый *епископ* Новгородца из русских с 1036. При нем строился *Соборный собор*, переписывались книги в Новгороде — 147, 155, 201, 204, 205—206, 212, 258, 259

Лука Хризостерг, константиноп. *патриарх*, состоял в 60-х гг. XII в. в переноске с *Андреем Бодяловским*. Отстаивал церковное подчинение Руси визант. патриархам, протестовал против создания самостоятельной и независимой от греков церкви на северо-востоке Руси — 136, 269, 273

М

Макарий (1482—1563), *архиепископ* новгородский с 1526, *митрополит* московский и «всех Руси» с 1542. Сторонник усл. самодержавия. Под его влиянием Иван IV принял царский титул. Канонизировал *папиев* русских святых для унификации местных *культав*, боролся с ересями. Содействовал открытию первой русской типографии — 93, 159

Македонская династия, династия визант. императоров в 866—1057, основанная *Василем I* — 58, 78, 79, 82

Максим Грек (наст. имя Михаил Триволиц) (ок. 1475—1556), публицист, писатель, переводчик. С 1518 в России, сблизился с церковной оппозицией, осужден на соборе 1525 и сослан — 159, 196, 253

Максим Исповедник (ок. 580—662), визант. богослов, главный оппонент *монофелитов*. Задача человека, по М. И., восстановить целостность своей природы и Космоса. Мистик, оказал влияние на *Эрзунцу* и средневековую мистику — 81, 230

Мартин, святой, *папа римский* (649—655) — 31

Методий (ок. 815—885), союм. с *Кириллом* создатель слав. азбуки, проповедник *христ.-ва* в слав. странах на слав. языке, основатель слав. церкви в Вел. Моравии, независимой от герм. епископата — 23, 25—28, 32—34, 36—40, 42, 43, 53, 82, 87, 88, 139, 197—199, 219

Методий Патарский (ум. 312), *епископ*, боролся против античной философии и ересей, автор ряда богословских соч. — 215, 252

Мешко I (Mieszko) (ум. 932), первый историч. достоверный польский князь (ок. 960—992) из династии Пястов. В его правление начало складываться Польское государство. В 966 ввел *христ.-во* (по лат. образцу) — 103

Михаил Кируларий см. **Кируларий Михаил**

Михаил Песал (до пострига Константин) (1018 — ок. 1078 или ок. 1096), визант. политич. деятель, писатель, ученый, философ. Рационалистич. взгляды на историч. процесс. Занимался логикой — 174, 182, 184, 196, 208, 255

Михаил Синкелл (760—846), священник и затем синкелл (секретарь) иерусалимского *патриарха*. Автор догматич. сочинения, известного на Руси как «Написание о правой вере». Оно вошло в *Изборник* 1073 и пропагандирует отличия от полуарианского (изложенного в «Повести временных лет») *символ веры* — 36—38

Мстислав Владимирович (Храбрый) (ум. 1036), кн. тмутараканский с 988, черниговский с 1026, сын кн. *Владимира Святославича*. Покорил кочевий и ряд кавказских племен. Боролся с кн. *Ярославом Мудрым*, разделил государство по Днепру — 71—73

Н

Нестор, др.-русский писатель, летописец XI — нач. XII в. Монах *Киево-Печерского монастыря*. Автор житий кн. *Бориса* и *Глеба*, *Феодосия Печерского*. Традиционно считается автором первой редакции «Повести временных лет» — 50, 110, 115, 116, 149, 151—153, 155, 204, 210, 211, 214—222, 237, 260

Несторий, константиноп. *патриарх* (428—431), создатель *несторианства* — 80, 219

Низанзани см. **Григорий Низанзани**

Нифкор (ум. 1121), русско-визант. богослов, киевский *митрополит* 1103—1121, грек по нац.-тн. Автор двух аптакотич. посланий к киевским

князьям. В 1113 участвовал в решении вопроса о приглашении *Владимира Мономаха* для подавления восстания в Киеве — 204, 222—224, 228, 232, 234, 254, 255, 260

Никифор I Исповедник (Nikēphóros) (ок. 758—828), император с 802. Ввел новые налоги, усилил флот, расширил торговлю. Сторонник *иконопочитания*, терпимости к ересям. Стремился подчинить балканских славян. В войне с Болгарией потерел поражение и был убит — 38, 82, 83

Никифор Влемид (1197—1272), визант. культ. деятель. В географии считал Землю шарообразной, в философии — эклектик, в богословии — сторонник компромисса с *католичеством* — 182, 184, 196, 255

Николай Мирликийский (Николай Чудотворец), один из наиболее почитаемых христ. святых. По церковной персии — *архиепископ* г. Мирры. На самом деле — личность мифическая — 56, 51, 142, 272, 273

Николай I, папа римский (858—867) — 28

Николай II, папа римский (1059—1061) — 39

Нилон (ум. 1088), игумен Печерского монастыря с 1074. Др.-русский писатель, возможно, автор летописного свода 1073, одного из источников «Повести временных лет» — 149

О

Одоакр (Odoacer) (ок. 431—493), начальник одного из герм. отрядов на римск. службе. В 476 захватил власть в Италии (падение Зап. Римской империи) — 44

Олег (ум. 912), первый историч. достоверный князь Киевской Руси. Правил с 879 в Новгороде, с 882 в Киеве. В 907 совершил поход на Византию, в 911 заключил договор с нею — 60, 63, 96

Олег Святославич (ум. 1115), др.-русский князь. Княжил в ростово-суздальской земле, на Волыни. В 1076 бежал в Тмутаракань, дважды с помощью половцев захватывал Чернигов. Участник княжеского съезда (1115) — 65, 103

Ольга (ум. 969), княгиня, жена кн. *Игоря Старого*. Правила в малолетство кн. *Святослава* и во время его походов. Ок. 959 приняла *христианство* — 16, 30, 52, 64, 65, 68, 93, 96, 101, 103, 110, 200, 220, 244, 250

Орigen (ок. 185—253 или 254), христ. теолог, философ, филолог, представитель ранней *патристики*. Жил в Александрии. Соединял *платонизм* с христ. учением. Осужден в 543 как еретик — 219

Остромир, новгородский княжеский *посадник* с 1054. Заказчик *Остромирова евангелия* — 189

Оттон I (Otto) (912—973), герм. король с 936, император Свяц. Римской империи с 962, которую основал, завоевав Сев. и Ср. Италию. В политике борьба опирался на *епископов* и *аббатов* — 30

П

Павел, один из ведущих апостолов, фанатичный апологет *христианства*. Ему приписывается церковью 14 посланий, вошедших в Новый завет — 26, 33, 34, 172, 190, 218, 225, 235

Палеологи, династия визант. императоров (1261—1453), основанная Михаилом III — 79

Пелагий (Pelagius) (ок. 360 — после 418), христ. монах, основатель *пелагианства* — 27

Петр, один из ведущих апостолов, первым провозгласил Иисуса мессией (Христом). По церковным преданиям — первый римский *епископ* — 33, 170, 172, 190, 206, 208, 272

Петр, царь Болгарии (ум. 968), болг. царь с 927; сын и преемник *Симеона* — 200

Петр Дамiani (Petrus Damiani) (1007—1072), итальянский схоластик, философ, теолог, кардинал — 175

Платон (428/427 до н. э.— 348/347 до н. э.), др.-греч. философ-идеалист, ученик Сократа. По его учению, идея — прообраз вещей, вещи — их отражение, познание — воспоминание души об идеях. Создатель теории «идеального государства». Разрабатывал диалектику — 173, 174, 185, 192, 225

Пор (Póros), царь др.-инд. государства в центре Пенджаба. В 326 до н. э. оказал сопротивление греко-македонскому нашествию, но был разбит Ал. Македонским. Убит ок. 317 до н. э. — 145

Прокл (ок. 410—485), греч. философ-идеалист, разработал универсальную систему *неоплатонизма* на основе триадического метода. Ступени триады: пребывание в себе; эманация (из себя); возвращение из инобытия обратно в себя — 182, 230

Прокосий Кесарийский (ок. 500 — после 565), визант. писатель-историк — 48

Р

Редия, князь кочевков, богатырь. В 1022 побежден тмутараканским кн. *Мстиславом Владимировичем* — 72

Роман IV Диоген (ум. 1072), визант. император с 1068. Разбит и пленен в 1071 в битве при Манцикерт. Низложен в 1071 Дуканом — 73

Ростислав Владимирович (ум. 1067), князь тмутараканский с 1064, сын Владимира Ярославича. По Татшеву, после смерти *Ярослава Мудрого* (1054) кн. ростово-суздальский, потом владимирово-волынский. При захвате Тмутаракань изгнал двоюродного брата *Глеба Святославича*, подчинил кочевков и др. соседние племена. Отравлен на пиру в Корсуни византийцами — 31

Ростислав Моравский (Rostislav), кн. великоморавской державы в 846—870. В 862 приглашен из Византии *Кирилла и Мефодия* — 38

Рюрик, согласно летописи, начальник варяжского военного отряда, якобы призванный ильменскими славянами княжить в Новгороде. Основатель династии Рюриковичей — 151, 244, 245, 263

С

Святополк (Святоплук) (ум. 894), племянник великоморавского кн. *Ростислава*, сверг его с престола в 870 — 39, 41

Святополк Владимирович «Окаянный» (ок. 980—1019), кн. туровский с 988, киевский (1015—1019), сын кн. *Владимира Святославича*. Убил трех братьев и завладел их уделами. Боролся за княжеский престол с *Ярославом Мудрым* — 31, 152, 153, 215, 217

Святополк Изяславич (1050—1113), кн. полоцкий (1069—1071), новгородский (1078—1088), туровский (1088—1093), вел. кн. киевский (с 1093). Лицемерный и жестокий, разжигал княж. усобицы — 50

Святослав Владимирович (ум. 1015), кн. древлянский, погуб от руки *Святополка «Окаянного»* — 152

Святослав Ярославич (1027—1076), кн. черниговский, вел. кн. киевский (1073—1076), сын *Ярослава Мудрого*, управлял делами Руси с братьями *Всеволодом* и *Изяславом*. Воевал с половцами. Один из составителей «*Правды Ярославичей*». По его заказу в 1073 и 1076 составлены *Изборники* — 31, 128, 211, 212

Святослав Игоревич (ум. 972), кн. киевский, сын кн. *Игоря Старого*. Разгромил в 965 *Хазарский каганат*, совершил походы на Волжскую Булгарию и Болгарию. Убит печенегами — 16, 57, 64—67, 70, 71, 100, 102, 103, 122, 148, 200, 208, 220

Северин (ум. 482), святой, влиятельный христ. миссионер, изменивший влияние на вождей герм. племен и старавшийся предотвратить опустошение дунайских стран — 45

Сигер Брабантский (Siger de Brabant) (ок. 1235 — ок. 1282), философ-авторит XIII в. Учение о двойственной истине, мир «сочетен» богу, отрицание *свободы воли*, бесмертия личной души — 185, 256

Сильвестер I, папа римский (314—355) — 230

Симеон (864/865—927), болг. князь с 893 и царь с 919. Расширил территорию I Болгарского государства, достигшего в его правление наибольшего могущества и культ. подъема — 36, 38, 88, 182—184, 187, 203, 245, 255

Симеон Логофет (Symeon Logothētēs), визант. хронист X в., автор хроник, охватывающей события с 842 по 948. Сторонник визант. служилой знати — 230

Симеон Новый Богослов (949—1022), визант. религ. писатель, поэт, философ-мистик. Выдвигал идеи самоуглубления и просветления личности — 173, 187, 195, 221, 240, 255

Симон Волхв (Mag), легенд. основатель гностической секты симониан (I в.), считается родонач. *гностицизма* и вообще ересей в хрст. церкви. Жил якобы в Самарии — 219

Смбат I Вагратуни, царь Армении (891—914). Политика освобождения Армении от власти *халифата*. В союзе с Грузией пытался использовать визант.-арабские противоречия. Потерпел поражение от сторонника халифата *Юсуфа ибн Абу-с-Саджа* и был казнен — 60, 61

Студит Федор см. Федор Студит

Софроний Иерусалимский, деятель визант. церкви, противник *монофелитства* — 81

Т

Тертуллиан (Tertullianus) Квент Септимий Флоренс (ок. 160 — после 220), хрст. теолог и писатель. Утверждал веру именно в силу ее несоизмеримости с разумом. Проповедовал мистич. материализм: души и боги — тела особого рода — 173

Тидерик Бернский (Теодорик Веронский) (Theodorich) (ок. 454—526), король остготов с 493. При нем остготы завоевали Италию и основали в 493 свое королевство — 44, 53

Титмар Мерзбургский (Thietmar von Merseburg) (975—1018), нем. хронист. Его хроника с правления Генриха I по 1018 — важный источник по германо-слав. отношениям — 33, 48, 123, 126

Ф

Федор Владимирский, епископ владими́ро-суздальской епархии, поставлен кн. *Андреем Боголюбским*. Как самозванец, поставленный киевом вопреки правилу рукоположения, не был признан киевским *митрополитом* и *патриархом*. Казнен как еретик в 1168. В церковной литературе известен под уничижительным именем Федорец — 269—271, 273

Федор Студит (759—826), визант. церковный деятель. Возглавил борьбу с *иконоборчеством* — 82, 210, 212, 230

Феодот Кирский (393—458), епископ Кира, церковный писатель — 81

Феодосий Великий (Theodosius) (ок. 346—395), римский император с 379. В 380 утвердил господство ортодокс. *христ-ва*, преследовал *ариан* и приверженцев *язычества*. Отменил Олимпийские игры (как языческие); при нем сожжена Александрийская библиотека — 144

Феодосий Печерский (ум. 1074), др.-русский писатель, игумен *Киево-Печерского монастыря* с 60-х гг., ввел в монастыре *студийский устав*. Влиятельный политич. деятель, с мнением которого считались Ярославичи — 50, 147, 153, 155, 189, 194, 201, 204, 210—212, 215, 216, 219—221, 238, 239, 259, 260, 268

Феофилакт Болгарский (перв. пол. XI в. — после 1126), визант. богослов, писатель. С 1088/89 — *архиепископ* болгар. архиепископства с центром в Охриде. Автор писем, житий, речей, толкований Нов. завета — 230

Филипп II (ок. 382—336 до н. э.), царь Македонии с 395 до н. э. Отец Александра Македонского. В 359 до н. э. завершил объединение Македонии — 145

Филон Александрийский (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.), иудейско-эллинистич. религ. философ. Соединял *иудаизм* с греч. философией, прежде всего со стоицизмом *платонизмом*. Аллегорически истолковывал Библию. Оказал влияние на *патристику* — 11, 169, 190

Фома Аквинский (Thomas Aquinas) (1225/26—1274), философ и теолог, систематизатор *схоластики* на базе хрст. *аристотелизма*. Доминиканец.

Вывел пять доказательств бытия бога. Призывал относить самостоятельность бытия и разума — 178, 182, 256

Фома Сплитский (Foma Splitski) (ок. 1200—1268), нотариус и каноник, автор хроник «История архиепископов Солоны и Салиты» — источника по средневековой истории югосл. народов — 39, 45

Фотий (ок. 810/20—90-е гг. IX в.), константиноп. *патриарх* в 858—867, 877—886. Способствовал распространению влияния визант. церкви в Болгарии, Моравии, на Руси, что привело его к конфликту с папством — 28, 30, 33, 35, 52, 82, 95, 121, 173, 180, 181, 184, 187, 243, 255

X

Хлодвиг I (Chlodwig) (ок. 466—511), король саллических франков с 481. Завоевал почти всю Галлию, что положило начало Франкскому государству — 256

Храбан Мавр (Hrabanus Maurus) (ок. 780—856), немецкий средневековый писатель, аббат, *архиепископ* Майнцский с 847. Был советником Людовика Благочестивого. Автор преимущественно компилятивных соч., учебников для церковных школ — 40

Хризверг см. Лука Хризверг

Э

Эриугена Иоанн Скот (Johannes Scotus Eriugena) (ок. 840 — ок. 877), философ при дворе *Карла Лысого*. Сторонник греч. средневекового *неоплатонизма*, склонялся к *пантеизму*. Идеи осуждены как еретические в XIII в. — 178, 256

Ю

Юлиан Агостунин (Julian Apostata) (331—363), римск. император с 361. Получил хрст. воспитание. Объявил себя сторонником языческой религии, реформированной на базе *неоплатонизма*. Издал эдикт против христиан — 193

Юлий Цезарь (Caesar) (Гай Юлий Цезарь) (102/100—44 до н. э.), римский диктатор, полководец. В 58—51 подчинил Риму заальпийскую Галлию, в 49 завоевал власть, разгромив Помпея, стал фактически монархом. Убит в результате заговора республиканцев — 150

Юстиниан Великий I (482/483—565), визант. император с 527. Завоевал Сев. Африку, Сицилию, Италию, часть Испании. Провел кодификацию римского права — 78

Юеуф ибн Абу-с-Садж, наместник *халифа* в Юж. Азербайджане в IX — X вв. Боролся за независимость от Багдада. Победил *Смбата I Вагратуни* и казнил его — 60, 61

Я

Ярополк Святославич (ум. 980), кн. киевский с 972. Сын кн. *Святослава*. Пытался подчинить сев. и сев.-вост. территории Руси, но был побежден братом *Владимиром Святославичем* — 16, 30, 65, 70, 102, 103, 244

Ярослав Владимирович (Мудрый) (ок. 980—1054), вел. кн. киевский с 1019. Сын *Владимира Святославича*. Изгнал *Святополка I*, боролся с братом *Лесиславом*, разделил с ним государство в 1026, в 1036 вновь объединил его. Установил династич. связи со многими странами Европы — 31, 33, 72, 73, 86, 88, 117, 125—128, 131, 132, 148, 149, 152, 201, 205, 208, 212, 220, 244, 247, 267

Ярослав Осмомысл (ум. 1087), кн. галицкий, участник феод. войн XII в., походов на половцев и венгров. Налаживал международные связи, боролся против сепаратизма бояр — 132

А

Автокефальность (греч. *kerhalé* — голова) — в православии административная самостоятельность церкви — 83, 85, 87, 129, 185, 201, 202, 255, 256

Агиография (греч. *hágios* — святой) — жизнеописание святых — 142, 146, 147, 153, 155, 245

Алтарь (лат. *altaria* от *altus* — высокий) — жертвенник. В христ. храмах столы («престолы») для совершения таинства, в католич. — декоративные стены — 46

Анафема (греч. *anathēma*) — в христ.-ве церковное проклятие, отлучение от церкви — 37, 49, 174, 182

Антропоморфизм — философ. концепция, где человек — основная мировоззренческая категория, через него объясняется остальной мир. Рассматривает природу человека как ненаменяющегося естество, существа. Сводит социальные отношения к индивидуальным — 29, 165, 222, 258

Антропоморфизм — наделение человека свойствами предметов и явлений неживой природы, небесных тел, животных, мифологич. существ — 231, 232, 241, 242, 248, 249

Антропоцентризм — учения, видящие в человеке центр и высшую цель мироздания — 213, 232

Апокалипсис (греч. *apokalypsis* — откровение) — древнейшая книга Нового завета (68—69). Приписывается Иоанну Богослову. Содержит пророчество о «конце света», борьбе между Христом и Антихристом, о *естрашном суде*, «тысячелетнем царстве божьем» — 142, 170

Апокриф (греч. *apokryph* — тайный, сокровенный) — произведение иудейской и раннехрист. литературы, не включенное церковью в *каноны* — 143, 209

Апокрифическое евангелие см. Евангелие апокрифическое
Апологеты (греч. *apologoi* — защита) — раннехрист. писатели II—III вв., защищающие принципы христ.-ва от критики нехрист. философов. К ним относятся ранние патристики II—III вв. (*Тертуллиан*, Климент Александрийский, *Ориген*) — 169—172, 176, 177, 194, 228

Апирококс — список церковных произведений, где материал наложен не по каноническому тексту, а по недельным церковным чтениям, причем канонический текст сокращен — 142, 189

Ареопагитики — религиозно-философ. сочинения, подписанные именем Дионисия *Ареопажита* (П. в.). Созданы в V в. Обнаруживают зависимость от неоплатонизма, особенно от *Прокла*. Способствовали развитию пантеизма — 172

Арианство — течение в христ.-ве IV—VI вв. Ариане не принимали догмат о *единосущности* бога-отца и бога-сына. Христос как творение бога, по их учению, существо низшего ранга, подобостное богу-отцу. Осуждено как ересь *вселенскими соборами* (325, 381) — 25, 27, 34—40, 42, 43, 45, 80, 176, 194, 211, 212, 242, 244, 254

Аристотелизм — филос. течения и школы, находившиеся под влиянием учения Аристотеля. В средние века распространился в философии, отчасти в *патристике*. С XIII в. — основа *схоластики* — 175, 178—180, 184, 185

Архиепископ — старший *епископ* — 22, 34, 38, 42, 43, 45, 80, 81, 83, 85, 89, 93, 117, 124, 128—130, 134, 136, 158, 178, 230, 243, 258

Архимандрит (архимандритис) (греч. *archimandritēs*) — старший мо-

нашеский сан (перед *епископом*), обычно настоятель правосл. монастырей — 133, 137

Архирей (архирей) (греч. *archiereus*) — общее название для высшего духовенства в православии (*епископ*, *архиепископ*, *митрополит*, *патриарх*) — 106

Б

Бенедиктинцы — члены католич. монашеского ордена, основанного ок. 530. Бенедикт Нурсийским в Италии. Опора совр. Ватикана — 170

Библия (греч. *biblia*, букв. — книги) — сборник сочинений VIII в. до н. э. — II в. н. э. Лежит в основе богослужения и догматики *иудаизма* и *христ.-ва*. Состоит из Старого (Ветхого) и Нового заветов (Старый завет признается иудаизмом и христ.-вом, Новый — только христ.-вом) — 52, 67, 139, 143, 144, 150, 151, 155, 158, 160, 169—172, 177, 181, 183, 188—191, 194, 203, 206, 214, 218, 220, 221, 227—230, 236, 237, 240, 252

Благоговение — религ. праздник, связанный с христ. мифом об арх. Гаврииле, возвестившем о рождении Иисуса Христа девой Марией — 47

Благодать — по религ. представлениям особая божеств. сила, ниспосланная человеку свыше для преодоления присущей ему греховности и достижения спасения в загробном мире. Западная христ. церковь считает Б. единственным условием спасения, Восточная допускает еще и *свободу воли* — 21, 82, 147, 148, 206, 207, 209, 220, 233, 239, 245, 266

Богомилство — еретическое антифеодалное движение на Балканах X—XIV вв. (до XVII в. секта), близкое к *назарианству*. Характеризуется представлениями о двойственности мира, борьбе добра со злом. Осуждает богатство, отрицает феод. эксплуатацию и государственную власть — 40, 242, 255

Брахманизм — стадия (I тыс. до н. э.), предшествующая индийской религии — *индуизму*. Верховные боги Брахма, Вишну, Шива. Большая роль анимистических представлений, *культы предков*. Для Б. характерны сложный ритуал, аскетический образ жизни — 12

Буддизм — одна из трех мировых религий. Возникла в др. Индии в IV—VI вв. до н. э. В центре Б. учение о «четырех благородных истинах»: страдания, его причине, состоянии освобождения (*нирване*) и пути к нему. Характерны отрешенность от мира и индивидуализм, что определяет асоциальность Б. — 12—15, 17

Булла папская (лат. *bulia* — шарик, печать) — в ср. века круглая печать, скреплявшая папский, императорский, королевский акты, а также название самих этих актов — 30, 96, 245

Бытия книга — первая книга *Пятикнижия*, излагающая представления др. евреев о создании Вселенной, Земли, человечества — 144, 189, 219

В

Великое переселение народов — передвижение в IV—VII вв. германцев, славян, сарматов и др. по территории рабовладельч. Римской империи. Способствовало ее крушению в 476 — 27, 35, 48

«Военная демократия» — термин, введенный А. Г. Морганом для обозначения власти военных вождей при сохранении остатков первобытного коллективизма и демократии на стадии разложения первобытнообщинного строя. Заклнчив. этап разложения первобытного общества — 97—99, 264

Вселенские соборы — съезды высшего духовенства христ. церкви. Правосл. церковь признает первые семь соборов (IV—VIII вв.). После разделения церкви (1054) римская церковь продолжала созывать В. с. — 34—39, 45, 80—82, 101, 174, 182, 192, 196, 206, 219, 258, 267

Г

Герменевтика (греч. *hermeneutikós* — разъясняющий, истолковывающий) — искусство толкования текстов (классич. древности, Библии и т. д.), учение о принципах их интерпретации. В XIX—XX вв. учение о понимании, методологическая основа гуманитарных наук — 227

* Словарь терминов охватывает использованные в книге понятия, относящиеся в основном к философской и религиозной терминологии.

Глаголица — одна из двух др.-слав. азбук. От кириллицы отличается формой букв. В X—XI вв. распространена у западных славян, на Балканах — 38—42, 45, 53

Гностицизм (греч. gnōstikós — познающий) — религиозное движение поздней античности, вылившееся в ряд христ. ересей. Учение об особом, таинственном смысле Библии. Расцвет — II в. В III в. возникло примыкавшее к нему *манхейство* — 219

Гомилетика (греч. homileō — общаюсь с людьми) — раздел богословия, где рассматриваются вопросы церковной проповеди — 143, 146, 147, 155

Граффити (итал. graffiti — начертанные) — древние и средневековые посвященные, магические и бытовые надписи на стенах зданий, сосудах и т. д. — 45

Громовые стрелки — в средневековье наконечники, использовавшиеся как *обереги* — 249, 268

Д

Две воли во Христе (догмат) — фундаментальное положение христологии, или церковного учения о личности Иисуса Христа, характеризующее его как человека и богочеловека — 81

Десятина церковная — десятая часть урожая (или др. доходов), взимаемая католич. церковью в ср. веку у населения — 46, 125, 126, 135

Десятичные Моисея — содержались в *Пятикнижии* нормы поведения др. евреев, начертанные якобы богом на двух каменных плитах — скривлях завета и переданные Моисею на Синае. Преобладают культовые предписания, содержат простые нормы нравственности — 205

Диоцезис (лат. dioecesis) — в др. Риме городской округ или часть провинции — 129

Догмат — в религии утверждение высшими церковными инстанциями положения вероучения, объявляемое истиной, но подлежащей критике — 23, 25, 34, 39, 79—82, 89, 97, 98, 143, 148, 158, 159, 169, 170, 174, 176—178, 180, 183, 184, 190—193, 204, 205, 209, 210, 216, 226, 230, 233, 254, 267, 269, 270, 272

Дуализм (лат. dualis — двойственный) — философ. учение, признающее равноправными два начала — дух и материю. Противостоит монизму. Разновидность плюрализма — 222, 223, 229, 233

Е

Евангелие (греч. euangélion — благая весть) — раннехрист. сочинения о «самой жизни» Иисуса Христа. Делятся на канонические и *апокрифические*. Авторство приписывается церковью апостолам или их ученикам. Складывались в конце I — начале II в. — 72, 41, 42, 139, 142, 143, 170, 173, 184, 189, 190, 207, 208, 212, 215, 220, 227, 230, 237

— **Апокрифическое** — *евангелие*, не включенное церковью в *канон* — 143

— **Остромирово** — древнейший датированный памятник старослав. письменности в русской редакции (1056/57). Важнейший источник по истории южно- и восточнослав. языков, русского искусства — 189, 201, 245

Единсущность — одно из пониманий в христ.-ве взаимоотношений трех лиц Троицы: бога-отца, бога-сына и бога-духа святого — 34—37, 193, 208, 209, 231

Екклезиаст — произведение Ветхого завета, написанное в III в. до н. э. под влиянием греческой философии, в форме монолога. Сюжета не имеет. Содержит антииудейские мотивы — 181

Епархия (греч. eparchia) — в православии церковно-административная территориальная единица во главе с архиепископом (*епископом*) — 38, 40, 83, 89, 126, 128, 131

Епископ (греч. episkopos) — высшее духовное лицо, глава церковной административно-территориальной единицы. Иерархически Е. делятся на *патриархов*, *митрополитов* (часть с титулом *архиепископа*) и собственно

Е.—29, 31, 33—35, 38, 39, 42, 43, 49, 53, 83, 86, 93, 96, 116, 117, 120, 125—136, 197, 205, 213, 224, 229, 230, 232, 233, 237, 239, 258, 259, 269, 273

Епитимия (греч. epitímios — наказание) — в христ. церкви наказание в виде *посты*, длительных молитв и т. д. Налагается исповедующим священником — 47

Ересь савелианская — получила название по имени своего основателя Савелия из Птолемаиды, жившего в III в. Суть его учения в том, что бог-отец разделяет крестную муку с Христом — 38, 211

Ереснарх — глава, вождь еретиков — 81, 219

Ж

Жальники — *могильники* славян XII—XV вв. в Новгородской и Псковской обл., холмики, обложенные камнями — 261, 250, 251

Жидовствующие — название новгородско-московской ереси, последователи которой обвинялись в приверженности к *иудаизму* — 195

З

Змеевики — др.-русские медальоны (XI—XV вв.) круглой или овальной формы из бронзы, серебра, золота или камня с изображением христ. святых, змей и с закладными надписями. Служили амулетами — 249, 252, 268

И

Игумен (греч. hegúmenos — ведущий) — настоятель правосл. монастыря. Обычно в сане *архимандрита* — 132—134, 155, 159, 210, 213, 233, 259

Изборник (1073 и 1076) — наиболее ранние памятники др.-русской письменности. И. Святослава 1073 составлен в IX в. для болгарского царя Симеона и в 1073 переписан для кн. *Святослава Ярославича*. Включает: статьи по грамматике, логике, поэтике; первые сочинения, притчи, загадки. И. 1076 включает в основном поучения — 36—38, 88, 89, 183, 184, 192, 193, 201, 211, 212, 245, 259

Изоационизм — политика государственной замкнутости, отказа от участия в разрешении международных конфликтов — 170

Иисуса Навина книга — книга Ветхого завета, датируется I в. до н. э. — 144

Иконоборчество — движение в Византии VIII—IX вв., направленное против культа икон. Использовалось провинц. знатью в борьбе за политич. влияние. Народные массы вели под знаком И. борьбу против феодалов. Гнет — 81, 82, 90, 219

Иконопочитание — основа христ. *культы*. В VIII—IX вв. в Византии — движение, направленное против *иконоборчества*. Поддерживалось столичной знатью, монашеством. Окончательная победа над *иконоборчеством* — в 843 — 81, 82, 138

Игуменья — похоронный обряд трупоположения, пришедший на смену древнему обряду сожжения умерших — 95, 96

Иудизм — наднациональная религия. В основе учения о переселении духа (сансара) в соотв. с законом воздаяния (карма), соблюдение настоящих бытовых правил. Основные последователи — индийцы — 12, 14, 15, 20

Июки, иночество — в православии то же, что монахи, монашество — 50, 210, 211, 220, 238

Ипостась (от греч. hypóstasis — сущность, основание) — термин др.-греч. философии. В *христ.-ве* важная с *патристики* служит для обозначения каждого из лиц Троиственного бога — 34, 35, 37, 81, 209, 211, 219, 231

Исихазм (греч. hesychia — покой, отрешенность) — мистич. течение в Византии. Этико-аскетич. учение о путях соединения человека с богом через «оживление сердца», сосредоточение сознания. Система самоконтроля имеет некоторое сходство с йогой. Возникло в IV—VII вв., возродилось в XIV в. — 173, 195, 221, 238, 240

Ислам (араб., букв.— покорность) — одна из трех мировых религий; ее последователи — мусульмане. Основан в VII в. в Аравии Мухаммедом. Гл. книга — *Коран*. Основной догмат — поклонение одному богу Аллаху и его посреднику на Земле Мухаммеду — 12—17, 57, 64, 68—72, 77, 244

Историческая философия — филос. осмысление истории — 207, 208, 215—218, 221

Исход — вторая книга *Пятикнижия* — 144

Иудаизм — монотеистическая религия с культом бога Яхве. Возникла в I тыс. до н. э. в Палестине, распространена среди евреев. Основная книга — *Талмуд* — 12, 14—17, 21, 57, 68, 176, 190, 207, 208, 244

К

Каган см. **Хазан**

Каганат хазарский см. **Хазарский каганат**

Канон, каноническое право (греч. *kanon* — норма, правило) — свод положений, имеющих догматич. характер. Библейский К. — совокупность книг *Библии*, применяемых церковью в качестве *свящ. писания* — 46, 47, 51, 80, 131, 154, 157, 160, 172, 182, 189, 190, 236, 245, 246, 267, 268

Капшадокийцы — представители *патристики* IV—V вв., систематизаторы церковной доктрины (*Василий Великий*, *Григорий Низианзин*, *Григорий Нисский* и др.) — 192

Католичество — одно из основных направлений в *христ.-ве*. Выделение К. в *христ.-ве* произошло в 1054—1204. В XVI в. от К. откололся *протестантизм*. Глава К. церкви — римский папа, его резиденция — в Ватикане. Источники вероучения — *свящ. писание* и *свящ. предание* — 22, 23, 25, 26, 30, 35, 36, 38, 46, 47, 49, 50, 80, 100, 178, 182, 184, 199, 244

Кветизм (лат. *quietus* — спокойный, безмятежный) — религ. учение, доводящее идеал пассивного подчинения богу до безразличия к собств. «спасению». Возникло в XVII в. внутри *католицизма* — 216

Киево-Печерский монастырь — мужской монастырь, основан в Киеве в 1051 — 49, 50, 54, 125, 149, 155, 210, 214, 221, 231, 237, 238

Кириллица — одна из двух древних слав. азбук. Создана на основе греческого письма в IX в. Легла в основу русского алфавита — 40, 46, 87, 139

Клерикализм — реакционное политич. направление, добивающееся прироста церкви в политич. и культурной жизни — 165, 191

Клар (от греч. *kléros* — жребий) — в христ. церкви совокупность священно- и церковнослужителей; то же, что и духовенство — 33, 45, 49, 86, 131, 196, 200, 244

Конфессия (лат. *confessio* — признание, исповедание) — принадлежность какой-нибудь религии, церкви, а также религ. объединение, имеющее свои вероучение, культ, организацию — 131, 160, 242, 266

Коран (араб., букв.— чтение) — главная священная книга мусульман, собрание проповедей, обрядовых и юридических установлений, назиданий, молитв, произнесенных Мухаммедом — 68, 72

Кормчие книги — сборники церковных и светских законов на Руси с XIII в. — 143

Креационизм (лат. *creatio* — сотворение) — религ. учение о сотворении мира богом из ничего — 232

Крестоцелование — клятва с целованием креста — 132

Крест христианский — христ. символ веры и предмет *культа*. По христ. вероучению, на К. был распят Иисус Христос — 49, 53, 94, 114, 208, 243, 246, 247, 249, 268

Крещение — одно из главных христ. таинств. Означает приобщение к церкви — 6—8, 18, 20—22, 25, 27—31, 34, 37, 41, 42, 45, 47, 52, 54, 55, 64, 70, 71, 78, 83, 86, 87, 89, 92—96, 101, 105—122, 148, 162, 173, 194, 196, 198—200, 207, 208, 210, 212, 218, 221, 239, 241, 243—245, 267

Ктиторские монастыри, ктитор (греч. *ktitor* — основатель, создатель) — правосл. монастыри, построенные или заново украшенные на средства определенного лица (ктитора) — 130

Куль (лат. *cultus* — почитание) — один из основных элементов религии, совокупность действий с целью дать видимое выражение религ. поклонения

нию — 12, 26, 32, 33, 50, 51, 67, 92, 125, 129, 130, 134, 135, 140, 141, 144, 153, 157, 241, 243, 244, 246, 247, 252, 267, 268, 270—273

Курия (лат. *curia*) — совокупность центральных учреждений, посредством которых осуществляется управление католич. церковью — 36

Л

Легаты (лат. *legatus*) — титул высших дипломатических представителей Ватикана — 39, 102, 182

Литургия (греч. *leiturgia*) — христ. богослужение, во время которого совершается *причащение*. Русское название — обедня, в *католичестве* — месса. Включает чтение отрывков из *Библии*, песнопения, молитвы — 47, 134, 146, 188

Логос (греч. *logos*) — одно из основных понятий др.-греч. философии, универсальная осмысленность, ритм и соразмерность бытия. В *христ.-ве* отождествлен со вторым лицом *Троицы* — богом-сыном — 190

М

Магия (греч. *mageia* — колдовство, волшебство) — *обряды*, связанные с верой в сверхъестественную способность человека воздействовать на людей и явления природы. Свойственна любой религии — 188, 246, 248, 249, 268, 270

Манихейство — религ. учение, основано в III в. В основе — дуалистическая идея о борьбе добра и зла, света и тьмы как изначальных и равноправных принципов бытия — 177

Мариин (греч. *martiros* — мученики) — свидетельства о христ. мучениках, вид церковной литературы, распространенный в ср. века — 153, 155

Масоретское произношение (др.-евр. *масара* — предание) — система знаков для произношения не имеющих гласных ветхозаветного текста, созданная средневековыми редакторами и комментаторами Ветхого завета — масоретами — 76

Мечеть (араб. *масджид*) — место поклонения) — мусульманское культовое сооружение — 58

Минеи (греч. *menaiós* — месячный) — христ. богослужебные книги, содержащие тексты церковных служб годового круга — 142

Мини-Четьи см. **Четьи-Мини**

Мировые религии см. **Религии мировые**

Миссионеры — представители религ. организаций, распространяющие свое вероисповедание на иноверующих. Миссионерство наиболее развито в *христ.-ве* — 23, 27, 28, 34, 38, 40, 46, 49, 50, 53, 82, 87, 93, 94, 100, 101, 105, 106, 111—113, 134, 242

Мистичизм — умонастроение и учение, исходящее из того, что реальность не постижима разумом, но постижима религ.-экстатически. Разновидности интуитивизма и иррационализма — 40, 162, 172, 173, 192, 194, 195, 206, 214, 221, 231, 234, 238, 240, 255

Митрополит (греч. *metropolités*) — в ряде христ. церквей один из высших санов *архиепископов*. Глава крупной *епископ.* подчинен *патриарху* (сама *епископ.* — *митрополия*) — 22, 30, 34, 86, 87, 108, 109, 116—119, 124—126, 128—132, 135, 136, 148, 154, 159, 189, 192, 196, 206, 208, 222—225, 229, 239, 243—245, 254, 255, 259, 260, 269

Мифологема — понятие в религиоведении для выражения основной идеи мифа — 270

Могильники — комплексы погребений. Появились в мезолите (10—5 тыс. до н. э.). Формы разнообразны, виды — курганные и грунтовые — 95

— **пращко-кочкавовского типа** — захоронение под курганами и т. н. грунтовыми (бескурганные) **пращко-кочкавовской** археологической культуры (V—VII вв.). Ее носитель — слав. племенная группировка **славянов**, в среде которых господствовал **обряд** трупоположения — 95

Монофизитство (греч. *théisma* — воля) — христ. учение VII в. в Византии. Согласно М., Христос обладал двумя природами, но одной волей и эмер-

гий» (богочеловеческой). Осуждено как ересь на VI *селенском соборе* (680—681) — 81, 219

Монизм (греч. *phýsis* — природа, естество) — христ. учение V в. в Византии, реакция на *несторичество*. Соединение двух природ во Христе рассматривается как поглощение человеческого начала божественным. Осуждено Халкидонским собором (451) — 219

Мусульманство, мусульмане — *ислам* и его приверженцы — 16, 21, 56, 57, 59, 61, 64, 68—70, 75, 77, 80, 81, 84, 164, 176

Н

Натурфилософия (нем. *Naturphilosophie*) — философия природы, рассматриваемая в ее целостности. Др.-греч. Н. — первая историч. форма философии. Наряду с фантастич. представлениями содержит диалектические идеи — 165, 181, 258

Наузы — дохрист. амулеты-*обереги*, название — от «узла», «завязывать». Первоначально имели форму узла, потом этим термином стали называть все обереги. Сохранились и в христ. период — 249, 252, 268

Неолит — новый каменный век (ок. 8—3 тыс. до н. э.), переход от присваивающего хозяйства к производящему. Шлифовка, сверление каменных орудий, глиняная посуда, приращение, ткачество — 248, 249, 263

Неоплатонизм — идеалистич. направление античной философии III—VI вв. в центре Н. — учение о единстве и иерархии бытия (*Платон, Прокл*). Систематизация идей Платона в сочетании с *аристотелизмом* и неопифагорейзмом — 177, 182, 191, 209, 232

Несторичество — течение в *христ.-ве*, основанное константинон. *патриархом Нестором* (V в.), утверждавшее, что Христос рожден человеком и лишь потом стал сыном божьим (месией). Осуждено как ересь на Эфесском соборе (431) — 80, 81, 270

Новоалександрийцы — представители александрийской философии, школы, наиболее яркими фигурами которой считались Тит Флавий Климент (ок. 150—215/216) и *Ориген*. Оба пытались сблизить христ. вероучение с идеями философии — 192

Номинализм — направление средневековой *схоластики*, отрицавшее реальное существование общих понятий, считая их лишь именами, словесными обозначениями, относимыми к множеству сходных единичных понятий, или чисто умозрительными понятиями — 193

Номоканон — визант. сборник церковных правил и императорских постановлений, касающихся церкви — 131, 244

Норманизм — антинаучное направление историографии, считающее норманнов (варягов) основателями государства в др. Руси — 28

Ноуменальные свойства Христа (греч. *νοῦμενον*) — умопостижаемые свойства в отличие от постигаемых чувствами. Термин «*ноумен*» впервые употреблен *Платоном* — 81

О

Обереги — по суверенным представлениям славян предметы, оберегающие от несчастья, а также заклинания, произносимые с той же целью — 248, 249, 252, 268, 270

Обряд — традиционные действия, сопровождающие важные моменты жизнедеятельности и призванные способствовать ее успешности — 42, 43, 79, 87, 118, 121, 127, 133, 170, 242, 246, 247, 249, 252, 263, 264, 267—270

Община — форма объединения людей; характеризуется общим владением средствами производства, полным или частичным самоуправлением — 25, 26, 34, 35, 37, 38, 40, 43—45, 50, 112, 130, 200, 244, 264

Ойкумена (греч. *οἰκουμένη*) — населенная человеком часть Земли — 14

Октоихи (греч. «освятгласники») — книги песнопений в православ. церкви на восемь голосов. Появились в IX в., представляют собой сборники отдельных песен, молитв, *канонов* — 142

Онтология — раздел философии, учение о бытии (в отличие от гносеологии — учения о познании) — 165, 183, 208, 258

Опреснок — тонкие, сухие лепешки из пресного теста, которые, по *иудаизму*, надо есть в дни *пашхи* — 27, 128

Оригенизм — учение *Оригена*. Соединение *платонизма* с христ. учением, расхождением с церковной ортодоксией. Оказал большое влияние на формирование христ. догматики и мистики — 176

Остромирово Евангелие см. **Евангелие Остромирово**

Откровение — в монотеист. религиях непосредственное волеизъявление божества или исходящее от него знание об абсолютной критерий поведения и познания. В *христ.-ве* О. заложено в *Библии* и в *предании* (сочинениях «отцов церкви») — 174, 178, 184, 186, 211

Откровение Иоанна Богослова см. **Апокалипсис**

«*Отцы церкви*» см. **Патристика**

П

Пален — средневековое византийское краткое изложение ветхозаветной истории от «сотворения мира» до *пророка Даниила* или до царства Давида. Источники — не только *Библия*, но и исторические соч. Составлены не ранее IX в. в Византии. Существуют русский, болгар. и сербский списки — 143

Пантеизм — религ. и философ. учения, отождествляющие бога и мировое целое. Нередко выступал как форма перехода от теизма к материализму — 232, 241, 244, 265

Пантеон (лат. *Pantheon* от греч. *Pántheon*) — совокупность богов — 12, 67, 68, 74, 272

Папа римский (лат. *papa* от греч. *pappas* — отец) — глава католич. церкви. Избирается пожизненно — 23, 25, 26, 28, 31—33, 36, 39, 42, 45, 49, 52, 82, 83, 96, 101, 121, 173, 230, 244

Папоцезаризм (лат. *papa* — отец и *caesar* — цезарь) — термин для обозначения отношения императорской власти и церкви, характерного для Зап. Римской империи — 79

Патерик (греч. *Paterik* от *patēr* — отец) — сборник жизнеописаний, порой фантастических, «отцов церкви», монахов, обычно признанных церковью святыми — 50, 54, 135, 142, 155, 194, 237—240, 261, 268

Патриарх (греч. *patriárchēs* — родоначальник) — в православии высший духовный сан, обычно самостоят. (*автокефальный*) церкви — 22, 23, 25, 26, 28, 33, 38, 82, 83, 85—87, 95, 121, 126, 128, 129, 132, 135, 136, 148, 149, 173, 174, 180—182, 184, 187, 192, 196, 230, 243, 254, 255, 273

Патристика (греч. *patēr* от лат. *patēr* — отец) — совокупность теологич. философ. политич. доктрин христ. мыслителей II—VIII вв. — «отцов церкви». Периоды: II—III вв. — *апологеты*; IV—V вв. — систематиз. церковной доктрины (*каппадокийцы*); VI в. — наука под эгидой *теологии*. Завершение в трудах *Иоанна Дамаскина* — 82, 157, 169, 170, 173, 176, 178—181, 183, 184, 186, 192—196, 206, 212, 214, 221, 228, 230, 233, 234, 236, 245, 267

Пелагианство — учение *Пелагия* (ок. 360 — после 418), распространено в Средиземноморье в V в. Акцент на нравств.-аскетич. усилии самого человека, отрицание наследств. силы греха. Осуждено как ересь на III *селенском соборе* (431) — 27

Перевозложение душ (*метемпсихоз*) (греч. *metempsychosis*) — концепция переселения души из одного тела в другое. В основе — анимизм, одухотворяющий неживые предметы. Основное положение — судьба человека зависит от его поведения в прежних перерождениях — 174

Песня песней Соломона — раздел Ветхого завета, собрание лирич. песен о страстной, всепоглощающей любви. Относится к III в. до н. э. Оказала влияние на лирич. поэзию многих народов — 181, 236

Петризм (от имени ап. Петра) — течение в рамках *христ.-ве*, выступающее за сохранение нек. иудейских обрядов, против разрыва с *иудаизмом* — 170

Печерский монастырь (лавра) см. **Киево-Печерский монастырь**

Писание священное — религ. книги, составляющие *Библию*. В *иудаизме*

С. п. — это лишь Ветхий завет, в *христ.-ве* — Ветхий и Новый заветы (в *исламе* аналогичную роль играет *Коран*) — 49, 88, 140, 142, 143, 157, 169, 171—173, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 186, 193, 194, 227, 228, 230, 232, 234

Пифагорейзм — религ.-философ. учение в др. Греции VI—IV вв. до н. э. Представления о числе как основе всего сущего. Космос рассматривался как физико-геометрическо-акустическое единство. Учение о *первоначальной душе* (*метемпсихоз*). Сложная система запретов (пифагорейский образ жизни) — 49, 218

Платонизм — идеалистич. течения в философии под влиянием учения об идеях *Платона* (идеи — прообразы вещей; высшая идея — благо; вещи — отражения идей) — 174, 175, 209, 219

Подобосущие — основа *аристотелев*. Одно из понятий в *христ.-ве* взаимоотношений трех лиц *Троицы*: бога-отца, бога-сына и бога-духа св. Первые выдвинуто александрийским священником *Арием* — 34, 36, 37

Политеизм (от *поли...* и греч. *theos* — бог) — многобожие, вера во многих богов — 10, 207

Посадник — наместник древнерусских князей в X—XI вв. Высшая государственная должность в Новгороде в XII—XV вв. и Пскове в XIV — нач. XVI в. — 113, 114, 120

Пост, постничество — в нек. религиях воздержание на определенный срок от приема всякой пищи или ее отдельных видов — 46, 170, 172, 173, 188, 210, 211, 213, 221, 222, 235, 254, 269, 270

Постриг — христ. обряд обрезания волос у верующих, принимающих монашество или посвящаемых в священнослужители — 267

«Правда Ярославичей» см. «Русская правда»

Право церковное — совокупность религ. и юридических норм, регулирующих структуру и деятельность церкви. Основной источник П. ц. в том, что воля церкви есть воля бога. Отсюда церковные законы выше государственных — 129, 131—133, 135

Православие — одно из главных направл. в *христ.-ве*. Возникло с разделением (395) Римской империи на Зап. и Вост. Окончательно сложилось как самостоят. церковь в 1054 — 6, 19, 26, 29, 38, 47, 48, 50, 80, 81, 86, 90, 106, 153, 157—163, 174, 175, 179, 180, 182, 184, 195, 206, 209, 214, 219, 225, 228, 229, 231, 234, 241, 252, 254—256, 263, 265—270, 272

Предание священное — совокупность религ. положений и установлений, несущих якобы богооткровенный характер. Цель — поддержка *сваж.*, *писания* и истолкование его. П. с. считается равным *сваж.*, *писанию*. *Православие* относит сюда материалы семи *вселенских соборов*, труды *отцов церкви*, богоугодную практику. Католики добавляют решения *нап римских* и католич. соборов — 178, 186

Предопределение — в религии исходящая от воли бога детерминированность поведения человека и отсюда — его спасения или осуждения в вечности — 27, 47, 48, 272

Придел — в правосл. храме боеспольная пристройка к дополнительным алтарем для богослужения — 33

Притча — малый дидактический аллегорический жанр литературы, заключающий моральные или религ. поучения — 33, 181, 189, 190, 215, 218, 225, 227, 229, 230, 232, 236, 237, 273

Причащение — христ. таинство, где верующий как бы приобщается к Христу, вкушая во время *литургии* хлеб и вино, якобы превращающиеся в тело и кровь Христа — 27

Причетники — в православии служители при церкви — 118

Пробст (нем. *Propst* от лат. *praepositus* — старшина, начальник) — старший пастор у лютеран — 33

Проедр — должность высшей власти второго порядка после императора в Византии. Жаловалась виднейшим сановникам. Была введена в сер. X в. Обладатель этого титула был главой синклита — 117

Проложные сказания — сборники кратких житий святых, патериковых легенд, поучений и пазид. рассказов, расположенных по месяцам и дням года. Возникли в Византии в X—XI вв. Перевод на слав. яз. — коллективный

труд юж. и вост. славян — с добавлением местных житий. В дальнейшем наполнялись новыми сказаниями — 33

Пророки — в *ивудизме*, *христ.-ве* и *исламе* религ.-политич. проповедники и ораторы — 56, 82, 142, 146, 173, 215, 220, 230, 231

Провитор (пресвитер) (греч. *presbyteros* — старейшина) — управляющий в раннехрист. общинах. С образованием христ. церкви — священнослужитель — 109, 221, 224, 260

Протестантизм (лат. *protestans* — публично доказывающий) — направление *христ.-ва*. Откололся от *католицизма* во время *Реформации* XVI в. Характеристики: отсутствие противопоставления духовенства мирянам, отказ от сложной иерархической структуры, упращение служб, отсутствие монашества. Объединяет множество церквей и сект — 40

Протославие (греч. *protos* — первый) — предшественник славян — 94

Псалмы (греч. *psalmi*) — песнопения, составляющие *Псалтырь*, произведение иудейской религ. лирики (не ранее VI в. до н. э.), вошедшие в религ. культ — 188

Псалтырь (псалтирь) — книга *псалмов*. Одна из книг *Библии*, содержит 150 псалмов. Занимает важное место в христ. культе — 33, 41, 50, 139, 142, 189, 194, 212

Пятикнижие Моисея — первые пять книг *Библии* (в иудизме — *Тора*): *Бытие*, *Исход*, *Левит*, *Числа*, *Второзаконие*. Основная часть создана в IX—VII вв. до н. э. — 189, 190

Р

Рационализм теологический — направление в богословии, признающее приемлемыми только *догматы* веры, согласующиеся с логикой и доводами разума. Р. т. наблюдается у *Фомы Аквинского*, в *протестантизме* и т. д. — 178, 184, 195, 223, 227—229, 234, 239, 242, 255

Религии мировые (в отличие от племенных, национально-государственных, этнических) — *буддизм*, *христианство*, *ислам* — 13—16, 51, 94, 164

Реформация (лат. *reformatio* — преобразование) — широкое обществ. движение в Европе XVI в. Носило антифеодальный характер, приняло форму борьбы против католич. церкви — 227

Риторские школы (III в. до н. э. в Греции; I в. до н. э. в Риме) — высшие гуманитарные школы. Изучались риторика, правописание, история, литература, философия и др. — 146

Ритуал (лат. *ritualis* — обрядовый) — вид *обрядов*, форма сложного символич. поведения. В др. религиях — главная форма выражения культовых отношений — 139, 188, 241—243, 246—252, 268, 270

Рождество Богородицы — правосл. двенадцатый праздник. Отмечается 8(21) сент. Сложился не ранее второй половины V в. Основная идея — необходимость следовать путем праведников, ведущее место среди которых занимает Богородица — 244, 270

Рукоположение (хиротония) — обряд возведения в священнический сан, в *христ.-ве* — таинство, когда при возложении рук высшего чина на голову посвящаемому передается божество. *благодать* — 43, 126, 129, 132, 269

«Русская правда» — свод др.-русского феодального права. Включает: *Правду* и *Устав Ярослава Мудрого*, *Правду Ярославичей*, *Устав Владимира Мономаха* и др. Устанавливает кровную месть, защищает жизнь и имущество дружинников, определяет положение феод.-зависимых людей, наследств. право и т. д. — 130—132, 136, 217

С

Савелланская ересь см. *Ересь савелланская*

Саддукеи — одна из политич. и религ. группировок в Иудее во II в. до н. э. — I в. н. э. Объединяла высшее жречество, землевлад. и служилую знать — 269

Сакрализация (лат. sacer — священный) — наделение сверхъестеств. качествами. Сакральное противопоставляется мирскому, не входящему в сферу религии — 169, 190, 247, 254

Свободы воли принцип — способность человека делать сознательный выбор в своих действиях. Религ. *предопределение* отрицает С. в. п., пытается сочетать эти два принципа (человек выбирает между добром и злом). С. в. в религ. понимании не зависит от внешних условий, полностью обусловлена отношением индивида к богу — 214, 216, 217, 222, 226, 233—235

Секуляризация (позднелат. saecularis — мирской, светский) — освобождение общественного и индивидуального сознания от влияния религии — 153, 157, 159, 160

Символ веры — краткое изложение христ. *догматов*. Сформулирован *вселенским собором* 325, переработан между 362 и 374. Католики включают в С. в. добавление «*филиокве*», не признанное *православием* — 25, 34, 36—39, 80, 215, 219

Синкретизм (греч. synkretismos — соединение) — смешение, неорганическое слияние разнородных элементов, напр. различных *культов* и религ. систем; здесь — *христианства* и *язычества* — 162, 263, 265—271

Синод (греч. synodos — собрание) — собрание духовных и светских лиц для разрешения церковных дел — 39, 135

Скептицизм (греч. skeptikos — разглядывающий, расследующий) — философ. позиция сомнения в существовании к.-л. надежного критерия истины. Крайняя форма С. — агностицизм — 177

Служебник — правосл. богослужебная книга, содержащая тексты церковных служб каждого дня, святцы и наставления по ведению богослужения — 142

Снемы — съезды славян — 132

Собор вселенский см. *Вселенский собор*

Созданные братья — Кирилл и Мефодий — 23, 33, 41, 49, 82, 87, 242

Софийский собор (Киев) — памятник др.-русского зодчества, главное церковное и общественное здание др. Руси. Заложен в 1037. Пятиглавый, тринадцатикупольный кирпично-каменный храм — 33, 50, 126, 143, 149, 247, 267

Софийский собор (Новгород) — памятник др.-русского зодчества. Построен в 1045—1050. Пятиглавый, пятиглавый крестово-купольный храм с башней, завершенной главой. Сложен в основном из камня — 45, 93, 134, 149, 205, 247

Софистика (греч. sophistiké) — учение др.-греч. софистов V—IV вв. до н. э. Переменное интересов с изучения общих вопросов бытия к выработке прагматич. рецептов поведения «без предрассудков». Характерна критичность к окружающему миру — 174, 216

Стелы — вертикально стоящие каменные плиты с надписью, рельефным или живописным изображением — 49

Стоглав — кодекс решений Стоглавого собора 1551. Состоит из ста глав. Правовые нормы внутренней жизни русского духовенства, его взаимоотношений с обществом и государством — 159, 250

Стоицизм (греч. stoá — портик, где учил Зенон, основатель С.) — направление античной философии. Основа мира — гераклитов огонь — *логос*, мир — живой организм. В этике — должно следовать безстрастию природы. С. прасуец космополитизма, на его основе в С. происходит выравнивание социальных слоев перед мировым законом — 181, 190

Стольник — придворный чин-должность в русском государстве XIII—XVII вв. Первоначально прислуживал князьям, царям во время трапез, сопровождал их в поездах — 85

Страшный суд — в монотеист. религии «последнее» судилище, определяющее судьбы грешников и праведников. Идея С. с. используется для подавления народных масс — 21, 172, 174, 273

Студийский устав — идеал уклада монашеской жизни *Феодора Студита*, визант. богослова (759—826). Его идеал — общежительный монастырь (ки-

новия), строгая дисциплина, производительный труд монахов, деспотическая власть *иерарха* — 210

Судей книга (Книга судей израильтян) — седьмая книга Ветхого завета, повествующая о назначениях судей над народом Израиля по соблюдению божеского закона, о войнах израильтян, о подвигах Самсона, о нарушениях израильтянами Завета. Состоит из 21 главы — 144

Сфрагистический памятник (греч. sphragis — печать) — др. печати — 124
Схоластика (греч. scholastikos — школьный, ученый) — тип религ. философии, соединяющей теолог.-догматич. предпосылки с рационалистич. методикой и интересом к формально-логическим проблемам — 175, 177—180, 228, 234

Т

Тангство — в *христ.-ве* магический культовый обряд, придающий якобы человеку чудодейств. силу — «божественную благодать». В *католицизме* и *православии* семь Т.: *крещение*, *миропомазание*, *причащение*, *исповедь*, *церковный брак*, *сacerdotство*, *священство* — 27, 42, 134, 173, 233

Теодицея (фр. théodicée — оправдание бога, от греч. theós — бог и diké — справедливость) — религ.-философ. доктрина, пытающаяся согласовать идею благаго и всемогущего бога с наличием мирового зла — 214, 216

Теология (богословие) (греч. theós — бог) — совокупность религ. доктрин о сущности и действиях бога. Предполагает концепцию личного абсолютного бога, сообщающего человеку знание о себе в *откровении* — 6, 171—173, 175—181, 183, 185, 186, 191, 226, 254, 256

Теологический рационализм см. *Рационализм теологический*

Теоцентризм (греч. theós — бог, лат. centrum — центр) — теологич. концепция, по которой бог — абсолютное и высшее благо, источник всякого бытия и блага. Высшая цель человека — подражать и уподобляться богу — 23, 25, 209, 213, 225

Тетраевангелия — книга, соединяющая воедино все четыре канонич. *Евангелия* — 189

Тнуи (др.-исл. Þjónn — слуга) — княжеский или боярский слуга, управляющий хозяйством в др. Руси и русских княжествах XI—XV вв. — 125

Томизм — учение *Фомы Аквинского* и направление католич. философии, соединяющее христ. *догматы* с методом Аристотеля. С XIII в. занимает господствующее положение в *схоластике* — 178

Торжественники — сборники проповедей и похвальных слов, житий наиболее почитаемых святых. Протогипи — греческий сборник, переведенный в Болгарию не позднее XII в. — 229

Торы книга (книга закона, учения) — др.-евр. наименование *Пятикнижия* — 76

Тринитаризм — учение христ. церкви о *Троице* — 80, 81, 193, 205, 208, 211, 215, 231

Триод (греч. tridion) — правосл. богословские книги с песнопениями и молитвами к определенным датам — 142

Троица — один из основных *догматов христ.-ва*, по которому бог един в своей сущности, но существует в трех *ипостасях* — бог-отец, бог-сын (*логос*), бог-дух святой. Термин появился в конце II в. Учение о Т. развито в III в. *Догмат* закреплен на I (325) и II (381) *вселенских соборах* — 34, 35, 37, 38, 177, 181, 193, 205, 208, 209, 211, 219, 231, 272

Троице-Сергиева лавра — русский монастырь. Основан Сергием Радонежским в сер. XIV в. С 1744 — лавра — 193

У

Униаты — сторонники униатской церкви, созданной Брестской унией 1569. Подчинялись *папе римскому*, признавали *догматы католицизма* при сохранении православных *обрядов* — 46

Устав Ярослава см. «Русская Правда»

Фарисеи (греч. pharisáioi — от др.-евр. «перушим» — отделившиеся) — представители обществ.-политич. течения в Иудее во II в. до н. э. — II в. н. э. Выражали интересы средних слоев. Толковали Пятикнижие в соотв. с новыми социально-экон. условиями — 230

Фара см. **Община**

Фатализм (от лат. fatalis — роковой, fatum — рок, судьба) — представление о неотвратимой предопределенности событий, вера в безличную судьбу, неизменное божеств. *предопределение* — 216

Филонизм (лат. Philoic — и от сына) — добавление VII в., сделанное католич. церковью к христ. символу веры в догмате Троицы — об исхождении св. духа не только от бога-отца, но «и от сына». Не принято правосл. церковью. Послужило одним из поводов разделения церквей — 25, 35, 36, 39

Философема — философская мысль, внутренне содержащаяся в тех или иных утверждениях, но не нашедшая адекватного выражения в языке логич. понятий. Термин Гегеля — 167—170, 172, 190, 204, 206, 208—210, 214, 220—222, 224, 233, 238, 253, 258

Хазарский каганат — государство хазар во главе с *каганом* (каганом) — 14, 17, 56, 57, 59, 61, 63, 65, 66, 71, 74

Хакан (каган) (тюрк.) — титул главы государства у др.-тюркских народов и у вост. славян — 55, 56, 259

Халифат, халиф (араб.) — мусульманская феод. теократия. С X в. в Зап. Европе — государство, образовавшееся в результате арабских завоеваний. Во главе его верховный правитель — халиф, объединявший духовную и светскую власть — 56—58, 60, 61, 69, 75, 76

Хиротония см. **Рукоположение**

Хрисовулы (греч. χρυσόβουλων) — торжеств. грамоты визант. императора. В форме X. публиковались законы, договоры, важнейш. пожалования — 89

Христианство — одна из трех мировых религий (см. *Религии мировые*).

Имеет три ветви: *католицизм, православие, протестантизм*. В основе — вера в Иисуса Христа как в бога-человека, спасителя мира. Источник вероучения — Библия, прежде всего Новый завет. Возникло в I—IV вв. н. э. в вост. провинциях Рима как религия угнетенных, потом приспособлено госп. классами к своим целям — 6—8, 11—19, 21—34, 37, 41, 45—47, 49—52, 54, 56, 64, 68—71, 75, 80, 81, 83, 85, 86, 89, 90, 92—102, 105—118, 120, 122, 126, 130, 131, 134, 138—143, 147—150, 152, 157, 162—167, 169—177, 180, 183, 185, 186, 189—193, 195, 196, 198—203, 205—209, 212, 216, 217, 219—222, 225, 227—229, 232—234, 240, 241—247, 249—258, 261, 262, 264—273

Хронограф — в Византии. Болгарии, Сербии сочинения по всемирной истории. На Руси в XI — XVIII вв. переводные X. дополнялись русскими известиями — 41, 145, 155, 159, 161

Царств книги — 9—12-я книги Ветхого завета. Относятся к т. н. историч. книгам, повествующим об истории израильского народа — 144

Цезарепализм (лат. caesar — цезарь и pax — пала) — термин XIX в. для обозначения отношения императорской власти и церкви в Византии, когда глава государства (цезарь) фактически являлся и главой церкви. На деле церковь всегда имела в Византии серьезное влияние — 79, 80

Чернец — то же, что монах — 220

Черное духовенство — монашеское духовенство (иеромонахи, архиепиеpri всех степеней) — 133, 134

Черноризец — наименование представителя монашества в др. Руси — 40, 139, 220

Четы-Миней (чтения ежесемечные) — сборники житий святых, составленные по месяцам в соотв. с днями чествования церковью памяти святого — 159

Числа книга — четвертая книга Пятикнижия. Состоит из 36 глав. В ней идет исчисление рода израилева, приводятся законоположения израильтян, ряд историч. фактов — 144

Шартр (**Шартрская философская школа**) — центр средневековой схоластики. философии XI—XII вв. В основе — *платонизм* с натурфилософским уклоном. Мыслители школы приближались к *пантеизму*, излагали свои идеи в художественной форме — 185

Шестоднев — произведение раннехрист. и средневековой литературы, толкующее библ. легенду о сотворении мира в шесть дней. Типичный для средневековья вид ест.-науч. энциклопедии, проникнут религ. духом. Известны Ш. Оригена, Ефрема Сирина, Василия Великого, Иоанна Златоуста (III—V вв.). Для славян особое значение имел Ш. Иоанна Экзарха Болгарского — 88, 143, 183, 189, 193, 213, 259

Шимах (араб. шим'а — группа приверженцев) — одно из основных направлений *ислама*. Возник в VII в. Ш. считает законными преемниками Мухаммеда династию двенадцати имамов — Алидов. Борется с суннитами, но признавая их *халифами* — 77

Экзегеза, экзегетика (греч. exēgētikós — разъясняющий) — искусство толкования текстов (классич., древних, Библии), учение о принципах их интерпретации — 172, 184, 190, 194, 227

Эллинизм — период в истории стран Вост. Средиземноморья между 323 и 30 гг. до н. э. На месте державы Александра Македонского возникло несколько государств. В политич. строе — сочетание монархии с особенностями эллинистических культур — 78, 254

Эмират, эмир — на мусульманском Востоке феод. владение, княжество, государство и его глава — 58, 61, 62, 71, 72

Эристав (**эристави**) — наследств. правитель крупной области в рабовлад. и феод. Грузии — 61

Язычество — обозначение ранних религий в их противоположности теизму — 10, 12—16, 18, 19, 28—30, 47—49, 51, 57, 67, 68, 71, 74, 83, 90, 92—105, 107, 108, 111—118, 120, 121, 129, 130, 134, 140, 146, 153, 160, 162, 164, 165, 169, 176, 179, 181, 184, 195, 199, 200, 207, 209, 215, 220, 228, 232, 241—243, 246, 247, 249—252, 258, 262, 264—273

Хронологическая таблица
событий, упомянутых в тексте книги *

IV в.	Разделение Римской империи, образование Византии. Вторжение гуннов на славянские земли. Правление императора Константина Великого в Византии. Начало великого переселения народов (до VI в.). Начало борьбы с арианством (до XI в.).
325	I вселенский собор (Никея).
381	II вселенский собор (Константинополь).
431	III вселенский собор (Эфес).
451	IV вселенский собор (Халкидон).
496	Принятие христианства Францией при Хлодвиге I.
V в.	Окончание великого переселения народов. Утверждение иудаизма в Южной Аравии.
527—565	Правление Юстиниана Великого в Византии.
553	V вселенский собор (Константинополь).
VII в.	Правление императора Ираклия в Византии.
680	VI вселенский собор (Константинополь).
VIII в.	Распространение христианства у болгар и славян.
783—787	VII вселенский (II никейский) собор (Никея).
791, 792	Походы Константина IV на Болгарию.
792	Послание Карла Великого папе римскому с перечислением 85 ошибок никейского символа веры.
IX в., начало	Образование государства Киевская Русь. Первоначальное распространение христианства у восточных славян.
IX—XI вв.	Правление Македонской династии в Византии.
IX в., середина	Правление в Киевской Руси Аскольда.
807, 808, 811	Походы Византии на Болгарию, окончившиеся поражением Византии и гибелью императора.
812	Разгром болгарским ханом Крумом византийского императора Михаила I при Адрианополе.
837	Постройка византийцами для хазар крепости Саркел (Белая Вежа).
843	VIII вселенский собор (Константинополь).
IX в., конец	Захват южно-русских степей печенегами. Переселение изгнанных на Моравии последователей Кирилла и Мефодия в Болгарию.
852—889	Правление в Болгарии кн. Бориса.
860	Союз Византии с Сербией, Болгарией, Моравией. Нападение Руси на Константинополь.
861	Поездка Кирилла-Константина Философа в Крым.
864/866	Пребывание Кирилла-Константина Философа в Корсуни. Крещение болгарского князя Бориса, введение христианства в Болгарию.
866	Поход Аскольда на Константинополь.
867	Конец патриаршества Фотия.
867—886	Убийство императора Михаила после переворота в Византии.
870	Правление в Византии Василия I Македонянина. Автокефальность Болгарской церкви.

* В хронологической таблице помещены даты событий, встречающиеся в книге.

879	Вызов Мефодия в Рим по обвинению в ереси.
882	Убийство киевского кн. Аскольда Олегом.
886	Сообщение Иоанна Скилицы о крещении Руси (Ватиканский архив).
X в., начало	Первые свидетельства о письменности на Руси.
X в., 20-е гг.	Принятие ислама Волжской Булгарией.
864/865—927	Правление в Болгарии Симеона («золотой век Симеона»).
892—914	Правление в Армении царя Смбата I Багратуни.
907	Поход Олега на Византию, договор с Византией.
909—910	Поход русской дружины в Прикаспийские земли.
911	Договор Олега с Византией.
944	Неудачный поход Игоря на Византию.
Сер. 940-х гг.	Заключение договора Руси с Византией.
944—945	Поход Игоря в Прикаспийские земли.
945	Союз русов с аланами и лезгинами.
959	Принятие христианства Ольгой.
927—968	Царствование царя Петра в Болгарии.
960	Обращение Ольги к Германскому королевству с просьбой прислать церковнослужителей.
961—962	Миссия Адальберта Трирского на Русь, окончившаяся неудачей.
964	Освобождение вятичей от дани хазарам Святославом.
965	Разгром хазар Святославом, овладение Белой Вежей, конец Хазарского каганата.
966	Поход Святослава на вятичей с целью принудить их платить дань Киеву.
968	Нападение печенегов на Киев, помощь Святослава Киеву.
988—969	Поход Святослава на Хазаран, Самандар, Атиль.
Нач. 970-х гг.	Гонения на христиан со стороны Святослава.
970—971	Восстание в Болгарии против Византии.
971	Договор Святослава с Иоанном Цимисхием.
977	Посольство римских послов к Ярополку.
978*	Убийство Ярополка, вступление (11 июня) на киевский престол Владимира.
980-е гг.	Реформа языческих богов Владимира Святославича.
982-е гг.	Поход кн. Владимира в «поле», покорение района к северу от средней Клязьмы, основание Суздаля.
983	Поход кн. Владимира на ятвягов. Убийство язычниками варягов (отца и сына) в Киеве. Восстание у балтийских славян, временное восстановление язычества.
984	Поход Владимира на радимичей.
985	Поход Владимира и Добрыни на дунайских болгар и сербов.
986	Владимир в Болгарии участвует на стороне болгар в их борьбе с Византией.
987	Посольства к Владимиру мусульман из Восточной Болгарии, иудеев из Хазарии и христиан из Рима и Византии с пропагандой своих вероучений. «Испытание вер» Владимиром.
987—988	Мятеж против Византии в Армении во главе с Вардой Фокой. Поход русов на Дербент по просьбе змира Маймуна.
988	Обращение к Владимиру византийских императоров Василия II и Константина VIII с просьбой о военной помощи. Договор о взаимопомощи с Византией, тайное крещение Владимира*. Поход Владимира на Корсуль.

* Даты, отмеченные звездочкой, даны по главе О. М. Рапова в соответствии с его версией введения христианства на Русь.

	Лето *	Поражение Варды Фоки от византийских императоров и Владимира под Хресоном.
989,	апрель *	Поражение Варды Фоки от византийских войск под Авидосом.
	Осень *	Поход Владимира на Херсонес.
		Владимир посылает в Константинополь вспомогательный военный отряд.
990—1000		Возникновение древнерусской литературы.
990,	апрель	Взятие Владимиром Херсонеса.
	май *	Направление миссионеров в Новгород для крещения.
	1 августа *	Крещение киевлян.
	29 августа *	Появление отрядов Добрыни и Путаты в Новгороде.
	31 августа *	Победа Путаты и Добрыни в Новгороде, свержение идолов.
	8/9 сентября *	Второе, основное крещение в Новгороде.
	26 сентября *	Заключительное крещение в Новгороде.
990—992		Митрополитство Михаила в Киеве.
992—1007		Митрополитство Леонтия в Киеве.
989		Постройка Десятиной церкви и церкви Преображения в Василеве.
XI в.		На Руси насчитывается до 10 епископов.
20-е гг.		Появление норманнов в наемной дружине варягов в Византии.
30-е гг.		Походы русов в Закавказье. Охридское архиепископство поставлено под контроль Константинополя.
Середина		Устав Ярослава и Илариона о церковных судах. Реформы Григория VII.
1006		Добавление «филиок»; вошло как обязательный элемент в католический символ веры.
1007—1015		Митрополитство Иоанна в Киеве.
1016		Василь II Болгаробойца посылает на Русь часть пленных после разгрома болгар.
1018/19		Конец существования I Болгарского царства.
1019		Помощь русского отряда византийцам в битве при Канвах.
1022		Поход Мстислава Владимировича на кочевов, победа над Редехей.
1023		Конфликт Мстислава Владимировича с Ярославом Мудрым.
1025		Конец царствования византийского императора Василия II Болгаробойца.
1031		Поход Ярослава и Мстислава на поляков. Русь в Ширване.
1036		Поставление Луки Жидиты епископом новгородским.
1037		Закладка Софийского собора (Киев).
		Возникновение греческой митрополии на Руси.
1043		Поход Ярослава Мудрого на Константинополь. Русско-византийский конфликт, поход на Византию Владимира Ярославича.
1048		Прибытие в Киев Роже Шалонского и епископов в качестве святых Генриха I к Ярославу Мудрому.
1051—1054		Митрополитство Илариона в Киеве.
1054		Раскол христианской церкви на римскую и константинопольскую.
1054—1078		Великое княжение (с перерывами) Изяслава Ярославича.
1056—1057		Первая переписка Евангелия на русский язык (с болгарского) монахом Григорием.

1071		Участие русов в битве войск Романа Диогена с сельджуками при Манцикерте.
		Восстание в ростовской земле.
1072		Княжеский съезд в Вышгороде, утверждение «Правды Ярославичей».
1072—1073		Восстание в Болгарии.
1073		Изборник Святослава.
1076		Один из древнейших Изборников.
1082		Собор, осудивший ересь Иоанна Итала.
XII в.,		Раздробление древнерусского государства.
30-е гг.		
1081—1118		Царствование императора Алексея Комнина.
1104—1120		Митрополитство Никифора на Руси.
1106		Прибытие в Новгород Антония Римлянина.
1110—1130		Владычество Ивана Польяна в Новгороде.
1113—1125		Великое княжение Владимира Всеволодовича Мономаха.
1117		Возведение монастыря св. Антония в Новгороде.
1147		Поход крестоносцев на славян.
1156		Поставление на митрополию Климента Смолятича.
1185		Поход Игоря Святославича на половцев.
XIII в.,	первая половина	На Руси насчитывается до 15 епископов.
	1204	Взятие Константинополя крестоносцами.
	1214	Выделение владимиро-суздальской епархии из ростовской.
	1215(?)—1226	Епископство Симона во владимиро-суздальской земле.
	1237—1240	Татаро-монгольское нашествие.
	1248	Отмена папского запрета на глаголицу.
XIV в.,	до середины	Формальная зависимость русской церкви от константинопольского патриарха.
1380		Признание Римом святости Мефодия.
1453		Взятие Константинополя турками.

Принятые сокращения

АО — Археологические открытия
БАН — Библиотека Академии наук СССР
ВВ — Византийский временник
ВВ — Вопросы истории
ГПБ — Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина
ГИМ — Государственный Исторический музей
ЗИРАО — Записки Императорского русского археологического общества
Изв. ГИИМК — Известия Государственной академии истории материальной культуры
КСИА — Краткие сообщения Института археологии
КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры
МАВГР — Материалы по археологии восточных губерний России
МИА — Материалы Института археологии
НОИАМЗ — Новгородский объединенный историко-архитектурный музей-заповедник
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
РЛ — Радзивиловская летопись
СА — Советская археология
Тр. ИАО — Труды Императорского археологического общества

Содержание

ОТ РЕДАКЦИИ	5
ПРЕДИСЛОВИЕ	6
I. СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И ПОСЛЕДСТВИЯ КРЕЩЕНИЯ РУСИ	8
II. ЗАПАДНЫЕ ТРАДИЦИИ В РУССКОМ ХРИСТИАНСТВЕ	21
III. ВОСТОК В БОРЬБЕ ЗА РЕЛИГИОЗНОЕ ВЛИЯНИЕ НА РУСИ	55
IV. РОЛЬ ВИЗАНТИИ И БОЛГАРИИ В КРЕЩЕНИИ РУСИ	78
V. ОФИЦИАЛЬНОЕ КРЕЩЕНИЕ РУСИ В КОНЦЕ X в.	92
VI. ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ В ДРЕВНЕЙ РУСИ (КОНЕЦ X — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIII в.)	124
VII. ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ И ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА	138
VIII. ОТНОШЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ НА ХРИСТИАНСКОМ ВОСТОКЕ И ЗАПАДЕ В ПЕРИОД КРЕЩЕНИЯ РУСИ	162
IX. ИДЕЙНЫЕ ИСТОЧНИКИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ	188
X. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФОРМЕ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ КИЕВСКОЙ РУСИ	204
XI. ХРИСТИАНСТВО И ЯЗЫЧЕСТВО: ПРОБЛЕМА ДВОЕВЕРИЯ	263
ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОЕ ДЕРЕВО РУССКИХ КНЯЗЕЙ (ДО ЯРОСЛАВА МУДРОГО)	274
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	275
СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ	286
ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА	300
ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ	303

ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ

Заведующий редакцией Ю. И. Аверьянов
Редактор В. В. Негодин
Младший редактор Е. П. Кириллова
Оформление художника А. А. Пчелкина
Художественный редактор А. Б. Николовский
Технические редакторы Н. Ф. Федорова, О. А. Барабанова
Корректор З. Н. Смирнова

ИБ № 3337

Сдано в набор 19.12.88. Подписано в печать 28.05.87. А00112. Формат 60×90^{1/4}.
Бумага типогр. № 1. Обьёмов. новая гарн. Высокая печать. Усл. печатных листов 21
с вкл. Усл. кр.-отт. 27,5. Учётно-издательских листов 24,45 с вкл. Тираж 100 000 экз.
Цена 2 р. 40 к. Заказ № 3504.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Октябрьской Революции и ордена Трудового Красного Знамени МПО
«Первая Образцовая типография» им. А. А. Жданова Союзполиграфпрома при Госу-
дарственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
113054, Москва, Вязовый, 28



ѿмъжре . аще хощеши ѿдъстѣи ѿстоити . соправедни
 ми . то крѣтиса . володимирже положи сердце сво
 емъ . рече пождоу еше мло . хоти испыпати ѿвсѣ
 штрѣл . володимирже семоу дары мѣ бдѣсти ѿпоѣсти
 счестноу великоу .



Вѣтъ . ѿ чѣ возвѣолодимиръ во ѿры своѣ . ѿ
 старци грѣтиса . и рече се придошли со мѣ бола
 ре . рече ѿштри ми гдѣко гдѣмашь . по сем же прих
 днша ѿ мѣ мун . и тни хвала тѣ гдѣкомъ своѣ . и по
 сѣи приходнша жидѣва . се же послѣ приша грѣци .



Посѣтъ оубѣдѣвшѣ добри члвци . приходѣши к семоу .
 и три носѣ шѣмо патрѣ были . и прослы великии и мѣтѣ
 и . и три хѣши к семоу . проша хѣ оумго блго словленикѣ . по
 сем же гдѣ представлешѣ во ликомѣ кнѣзю мѣ славо . и три
 властѣи гдѣго мѣ славо и сѣ гдѣ вкнѣве . и мѣтѣ не
 прославлѣ мѣ вѣ в роукоу гдѣмни . и гдѣ славо же оубѣдѣ
 житѣ его . и гдѣ дѣ со дѣру жнмоу своѣю . и просѣ оумго
 блго словленикѣ и мѣтѣ вѣ



Ноуѣдѣмѣ вѣ в сѣмни . великии и мѣтѣ . и чѣтѣ . и мѣла
 приходнѣтѣ семоу братѣхъ . и мѣлѣ приимати . и по стрѣ
 гати . и собраслѣ рѣ к семоу чнсло мѣ вѣ . и икопаша
 пѣчѣ роу великоу . и цѣрѣ вѣ . и сѣлѣхъ . мѣже соуѣтѣ нѣдѣсо

2.42x

