РУССКИЙ МИР:
ЦЕННОСТИ. ВЕХИ. СУДЬБЫ
ИСТОКИ РУССКОЙ ДУШИ
С. В. ПЕРЕВЕЗЕНЦЕВ

Сергей Вячеславович Перевезенцев

Истоки русской души. Обретение веры

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=12954512
Истоки русской души. Обретение веры. X—XVII вв. / Сергей Перевезенцев.: Эксмо; Москва; 2015
ISBN 978-5-699-83331-3

Аннотация

Во все времена именно вера формировала идеалы, к которым стремился русский человек, пронизывала все уровни его бытования, отражалась в его чаяниях и заботах, радостях и печалях. Вера стала неотъемлемой частью русского национального самосознания и его выразителем наряду с литературой, музыкой, изобразительным искусством.

Книга русского историка и философа, доктора исторических наук, лауреата многочисленных литературных премий Сергея Вячеславовича Перевезенцева ведет читателя по эпохам формирования русского мира, раскрывая роль и значение веры – от древнеславянских языческих культов до расцвета русской религиозно-философской и духовно-политической мысли.

Выдающиеся мыслители и подвижники, патриархи и митрополиты, князья и цари, бояре и служилые люди – все те, кто так или иначе строил Храм русской веры, выписаны автором с искренней любовью и истинным мастерством.

Книга Сергея Перевезенцева – настоящий подарок для тех, кто глубоко интересуется историей России и хочет понять суть и судьбу русской цивилизации, Русского мира.

Содержание

Введение 5
Тайны русской души 5
Что такое философия? 8
Русская философия x–XVII вв 10
Кто и как изучал русскую философию X–XVII вв. 19
О памятниках русской мысли X–XVII вв. 24
Часть I 30
Глава 1 31
Глава 2 36
Глава 3 44
Часть II 49
Глава 1 50
Библия как священная книга христианства 54
Важнейшие религиозно-философские идеи Библии 56
Глава 2 66
Христианская Церковь в VI–X вв. 72
Западная (римско-католическая) церковь 72
Восточная (православная) Церковь 73
Ирландско-британская Церковь 74
Арианство 75
Кирилло-мефодиевская традиция 75
Глава 3 80
Часть III 90
Глава 1 91
Иностранные источники русской религиозно-философской мысли 93
Споры о вере 95
Святитель Иларион, митрополит Киевский 95
Преподобный Феодосий Печерский 99
Климент Смолятич 102
Святитель Кирилл Туровский 107
Светские послания 115
Владимир Мономах 115
Даниил Заточник 121
«Слово о полку Игореве» 123
Конец ознакомительного фрагмента. 128

Сергей Перевезенцев
Истоки русской души.
Обретение веры. X–XVII вв.

Памяти моего учителя профессора Аполлона Григорьевича Кузьмина

Русский мир: Ценности. Вехи. Судьбы.

Введение
«И се есть истинный философ»

Тайны русской души

Русская душа… Не одно столетие отечественные и заморские мудрецы ищут ответ на вопрос: что же это такое – русская душа? Впрочем, понять и объяснить столь сложное явление, как *душа народа*, – дело очень и очень непростое. Определения русской душе в разные времена давались разные. И видимо, нельзя сказать, что лишь какое-то одно из них является единственно истинным. Более того, само существование различных, зачастую несовместимых пониманий русского народного характера – лишь свидетельство сложности и противоречивости самой русской души.

Впрочем, душа всякого народа сложна и противоречива. Любой народ, так или иначе заявивший о себе в истории, в какой-то момент начинает размышлять над тем, зачем он существует в мире? Ради какой цели, во имя какого смысла он живет? И от того, какие будут найдены ответы на эти вопросы, зависит сама история и сама жизнь народа. Кто-то, веря в свою судьбу, отправляется в завоевательные походы. Другие видят свое предназначение в мирном труде. Третьи считают себя хранителями величайшей мудрости. Четвертые… Перечисление может быть бесконечным, тем более что у одного и того же народа, в зависимости от исторических обстоятельств, жизненные целевые установки могли изменяться, да и не по одному разу.

Но как бы что ни менялось, в основе исторического бытия всякого народа всегда лежит вера – в предназначение, в особую судьбу, в некие высшие ценности и смыслы. Потому и становление народной души – это процесс обретения веры. Даже холодный, а то и циничный расчет того или иного человека или группы людей все равно основывается на вере – вере в то, что конечный результат сойдется с результатом ожидаемым, ибо в жизни столь много привходящих обстоятельств, что и закоренелым циникам приходится надеяться на удачу (на судьбу? на покровительство высших сил? на случай?).

В этом лежит и причина сложности русской души – постоянное стремление нашего народа осознать собственный исторический путь, понять смысл своего исторического существования и своего вселенского предназначения, найти, обрести свою веру…

Однако, возможно, все разговоры о какой-то отдельной русской душе – всего лишь досужий домысел? Или только неуемное русское желание отделиться от всего мира, в очередной раз заявить о некой своей загадочности? И разве столь уж отличается эта русская душа от души английской, немецкой, французской или китайской? Что ж, может быть и так.

Но вот никак не дает успокоиться всего лишь одна маленькая деталь, даже не деталь, а так, деталька, штришок, малозаметная веточка на огромном древе человеческой истории… «Я обменял бы счастье всего Запада на русский лад быть печальным», – сказал однажды Фридрих Ницше. Значит, этот очень неординарный, тонкий, а нередко и едкий немецкий мыслитель видел некую особость русского национального сознания?

Да и русские писатели и философы не оставались в стороне. Вот у интереснейшего русского мыслителя Василия Васильевича Розанова в книге «Мимолетное» есть один замечательный сюжет. Розанов, конечно, несколько утрируя, описывает ситуацию, когда суетятся вокруг русского человека иностранцы, как кричат они «вставай!», как «пхают нас ногой». А «мы поворачиваем им» то правый, то левый бок, на которых написано – ЛЕНЬ. И тогда: «Они плюнули и пошли дальше. Делать прогресс. Мы глазком следим, куда враг ушел. И когда он совсем "ушел", тут-то мужичок наш встанет, перекрестится, почешется. И слыша, что "в ухе звенит", скажет: "Звон. Бог зовет". И надев лапотки, пойдет ковылять – "куда его Бог зовет" и "где звон звенит". И пойдет в неведомое. И увидит невиданное. И сотворит чудесное. И потому-то все его дела и судьба зовутся: СВЯТАЯ РУСЬ».

Удивительно точно вторит Розанову другой русский писатель – Алексей Михайлович Ремизов в сказке «Господень звон». Герой этой сказки, старик-отшельник, все время проводящий в молитвах, вдруг осознает страшную для себя вещь – он не слышит Господнего звона! Вот и пошел старик в поле, искать того, кто звон этот слышит. И нашел пахаря, «мужичонку корявого». Ждал старик долго, пока пахарь не допахал полосу. Поставил тогда пахарь лошадь, снял шапку и перекрестился, ибо «благовест к обедне начался, звон Господень, обедать пора». А старик слушает и… «никакого звону не слышит». И ясно ему – «этот пахарь, мужичонка корявый, больше его у Бога знает», ибо дано ему слышать «Господень звон»! И в этом-то и состоит самое великое счастье!

В этих сюжетах двух русских писателей, помимо великолепной образности и чудесного языка, поставлены очень и очень важные вопросы: что выбирает русский человек? Что служит ценностными ориентирами его жизни? К каким идеалам он стремится? Чему он радуется, чему печалится? Во что верит?

Вот давайте и попробуем разобраться. А поможет нам в этом русская религиозно-философская традиция, уходящая своим началом в самые глубины отечественной истории.

* * *

Тысячелетиями память о минувшем передавалась из поколения в поколение в виде устных преданий, песен, былин. С появлением письменности знания о прошлом стали записываться – память обрела вещную оболочку, вещное бытие. И уже тогда, в самой седой древности, независимо от того, устно или письменно рассказывали люди друг другу об истории своего рода-племени, наши предки пытались разгадать главные и таинственные вопросы, на которые искались ответы: откуда мы? Кто мы? Куда мы идем?

Уже в тысячелетней давности тексте мы встречаемся с ними. Один из первых отечественных летописцев, составляя самую древнюю русскую летопись – «Повесть временных лет», – начал ее словами: «Се повести времяньных лет, откуду есть пошла Руская земля, кто в Киеве нача первее княжити и откуду Руская земля стала есть». Размышление над этими вопросами и составляли основной смысл всего летописания. На протяжении столетий отечественные хранители древности старательно заносили в рукописные свитки сведения о делах минувших и настоящих, сопровождая их собственными нравоучительными рассуждениями, историческими реминисценциями, разъяснениями известных им подробностей тех или иных событий. Кстати, эти авторские отступления сегодня нередко дают ключ к разгадке многих тайн канувших в Лету деяний, ибо только летописцы свидетельствовали о них перед ищущими историческую правду потомками.

Но рядом чаще всего с безымянными летописцами жили и размышляли над судьбами государства Российского и народа русского множество других талантливых людей – монахи и князья, бояре и дьяки, митрополиты и разночинные… Все те, кто составил великую славу древнерусской религиозно-философской и духовно-политической мысли. Те, чьи труды и

явили миру великие открытия русской мысли и веры. Ведь вера и мысль для русского человека – едины.

Странно, но довольно долгое время считалось, что в Древней Руси не было ярких личностей, и уж тем более – своеобразных, оригинальных мыслителей, способных глубоко и неординарно мыслить, мастерски владеющих пером, прекрасно образованных, широко эрудированных. А ведь стоит лишь внимательно прочитать древние сочинения, и перед нами предстанут удивительные образы митрополита Илариона и преподобного Феодосия Печерского, великого князя Владимира Мономаха и таинственного Даниила Заточника, преподобных Сергия Радонежского, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Максима Грека, митрополита Даниила Рязанца, дьяка Федора Карпова и старца Филофея, князя Андрея Курбского и царя Ивана Грозного, Авраамия Палицына и Ивана Тимофеева, Симеона Полоцкого и Афанасия Холмогорского, Епифания Славинецкого и протопопа Аввакума…

За период с X по XVII век Россия прошла сложный исторический путь, наполненный яркими взлетами и трагическими падениями. Однако именно в этот период возникли и утвердились основные составляющие столь своеобразного явления, которое называется русским национальным самосознанием и… русской душой. Неотъемлемой частью русского национального самосознания и его выразителем наряду с православием, литературой, музыкой, иконописью стала русская религиозно-философская и духовно-политическая мысль.

Русская религиозно-философская мысль X–XVII вв. – это своеобразное историческое явление, обладающее при всей противоречивости несомненным единством, богатым содержанием, динамикой и вполне познаваемой направленностью развития. Познание русской религиозно-философской мысли X–XVII вв. позволяет нам более полно и точно представить весь ход развития России, определить важнейшие смысловые и целевые установки, разработанные нашими предками, которые вдохновляли их на совершение реальных исторических деяний, и, наконец, понять внутренние побудительные причины как конкретных поступков различных исторических деятелей, так и многих исторических событий. Иначе говоря, приоткрыть тайны русской души…

Русская религиозно-философская мысль так же сложна и внутренне противоречива, как сложно и противоречиво русское национальное самосознание. В знаменитой своей «загадочностью» русской душе мы найдем все – жажду неземной правды и нередкое торжество кривды, стремление к безграничной воле и безудержное почитание власти, всемирную любовь и необъяснимую иногда ненависть. И все эти разные черты русского характера нашли свое выражение в творчестве отечественных любомудров. Каждый из них мучительно размышлял над тем, какая судьба ждет Россию и весь мир в настоящем и будущем. Каждый из них пытался разгадать великие тайны. Каждый из них давал свои ответы.

Что такое философия?

Тайны русской души начинаются сразу же, лишь только мы пытаемся понять самые общие вопросы. Ну, к примеру, – что такое философия в русском понимании? Дело в том, что русскую философию невозможно понять, если мерить ее общепринятыми мерками, иначе говоря, если рассматривать ее с позиций гегельянства, кантианства, марксизма или какой-либо другой западноевропейской философии. Чтобы лучше разобраться в этом, начнем опять же с истоков.

Согласно некоторым сведениям, само слово «философия» впервые использовал знаменитый мыслитель древности Пифагор. На русский язык это слово переводится как «*любовь к мудрости*».

Что изучает философия? Или поставим вопрос более научно: каков предмет философии? За более чем двух с половиной тысячелетнюю историю философии появилось бесчисленное множество ответов на этот вопрос. Каждый философ, создав свою систему философского знания, в той или иной степени отвечал на него.

Так, *Пифагор* говорил: «Жизнь подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные – торговать, а самые счастливые – смотреть; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единой только истины».

Другой величайший мыслитель античности, *Платон*, считал, что истинный философ «стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному».

Аристотель же называл философом того, кто изучает «всякую сущность вообще», «располагает… знанием о существующем как таковом» и «в состоянии указать… наиболее достоверные начала всего».

В начале нашей эры римский философ-стоик *Сенека* утверждал, что философия в первую очередь наука нравственная, обучающая людей правильному пониманию своего места в мире: «Мы не можем изменить мировых отношений. Мы можем лишь одно: обрести высокое мужество, достойное добродетельного человека, и с его помощью стойко переносить все, что приносит нам судьба, и отдаться воле законов природы».

Возникновение христианства поставило извечные вопросы в новом ракурсе. Один из Отцов Церкви *Аврелий Августин* писал, что философией называется не сама мудрость, а любовь к мудрости, «ибо мудрость у Бога, и человеку доступна быть не может». Ему вторил византийский мудрец *Иоанн Дамаскин*: «Философия есть любовь к мудрости; истинная же мудрость есть Бог. А потому любовь к Богу есть истинная философия». Ирландский богослов и философ *Иоанн Скот Эриугена*, развивая темы христианской философии, считал, что «истинная философия есть истинная религия, и обратно, истинная религия есть истинная философия».

В XVII веке, в Новое время, когда человеческий разум обратился к детальному изучению свойств природы, появились и новые определения существа философии. *Томас Гоббс* писал: «Задачей философии является познание свойств тел из их возникновения или их возникновение из их свойств». Француз *Рене Декарт* отмечал: «Слово «философия» обозначает занятие мудростью и… под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего того, что может познать человек». Английский мыслитель *Джон Локк* утверждал: «Философия… есть не что иное, как истинное познание вещей».

XVIII–XIX столетия дали нам еще несколько определений философии. *Иммануил Кант* обращал внимание на то, что «философия есть наука об отношении человеческого знания к существенным целям человеческого разума». Близок к этой точке зрения был и *Георг Вильгельм Фридрих Гегель*, указывая на познавательные функции философии: «Философию можно предварительно определить вообще как мыслящее рассмотрение предметов, однако

философия есть особый способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и при этом познанием в понятиях».

Приведенный выше и, конечно же, далеко не полный перечень определений показывает, насколько *разнообразным было в истории понимание предмета философии*. Но в то же время довольно ясно видно, что чаще всего философии давали как бы двоякое определение.

Во#первых, *философию рассматривали в широком смысле – как определенный образ, определенный способ мышления вообще*. В этом случае **первое определение философии** может звучать так: **философия – это такой образ мышления, при котором человек стремится познать сущностные проблемы бытия мира и возможности собственного мышления в познании мира.** Цель философского образа мышления – постижение смысла существования человека, общества и мира в целом, понимание смысла жизни вообще. Можно сказать, что определение философии как образа мышления заложено в самом этом слове – «любовь к мудрости».

Стремление к философскому осмыслению проблем мироздания мы можем найти практически во всех областях человеческого творчества – в произведениях искусства, в религиозных учениях, в мифологических преданиях. Например, Ф. М. Достоевский не ставил перед собой целью создание некоего философского учения, но уровень понимания смысла существования человека и общества в его произведениях настолько высок, он обладал настолько мощным философским мышлением, что мы говорим о философии Достоевского.

Однако когда философский образ мышления систематизируется, когда философским размышлениям придается логическая стройность, когда эти размышления выражаются на языке научных понятий и категорий, тогда философствование становится наукой. Наука ведь – это систематизированное знание, основанное на изучении проверенных и доказанных фактов, имеющее свой научный язык. Поэтому и возникает **второе определение философии** – уже как науки. **Философия как наука – это систематизированное знание о сущностных проблемах бытия мира и возможностях человеческого познания, выраженное в научных понятиях и категориях.** Цель философии как науки – всестороннее познание смысла существования человека, общества и мира в целом, познание смысла жизни.

Возникновение философии как науки принято относить к VI веку до н. э. Примерно в это время в Древней Индии, Древнем Китае и Древней Греции философское мышление впервые приобретает форму научного знания. А первая развернутая научная система философии со всеми присущими, как и любой науке, свойствами и характеристиками, со своим специфическим научным философским языком была создана в IV веке до н. э. Аристотелем.

С момента своего рождения наука философия становится своего рода стержнем философского мышления, наиболее ярким, полным и точным выражением философского образа мысли. Благодаря существованию науки философии мы и имеем возможность говорить о философском содержании произведений искусства, религиозных и мифологических представлений и определять меру этого философского содержания в том или ином художественном произведении, в тех или иных религиозно-мифологических представлениях. Существование философии как науки позволяет нам размышлять о философии религии, философии искусства, философии науки и т. д. Именно философия как наука превращает различные виды философствования в логически стройную систему знаний.

Русская философия x–XVII вв

Философское знание в Древней Руси изначально обладало специфическим характером. Прежде всего русская философия в этот исторический период существовала в виде образа мышления, а не в виде науки. Философия как наука, т. е. как систематизированное знание о сущностных проблемах бытия мира и возможностях человеческого познания, в России появилась довольно поздно – только в XVIII столетии. Такая специфика была вызвана, с одной стороны, глубочайшими религиозно-мифологическими свойствами национального самосознания, а с другой – тем, что философская мысль на Руси возникла и существовала в дальнейшем именно как *религиозно*-философская мысль. Суть русского религиозного (христианского) философствования заключается в том, что все мировоззренческие, историософские и общественно-политические проблемы решаются в русле христианского вероучения.

В данном случае отличие России от Запада и от Востока выражалось в том, что на Руси издревле, с X века, сложилась своеобразная форма христианства, получившая наименование *русского православия*. Связанное духовными нитями с греческим (византийским) православием, русское православие тем не менее уже с момента Крещения Руси обладало своими оригинальными чертами. А к XVII веку русские трактовки православия оказались настолько оригинальны (особенно с обрядовой точки зрения), что пришлось проводить церковную реформу, вызвавшую трагический Раскол во всем русском обществе.

Спас Нерукотворный. *Икона. Новгород. XII в.*

Православие практически сразу стало одной из важнейших форм русского национального самосознания и, окончательно закрепившись в виде таковой формы к XIV веку, в дальнейшем уже само активно формировало своеобразные черты русской духовности, национального характера и, соответственно, религиозно-философской мысли. Поэтому можно говорить, что русское религиозно-философское творчество в X–XVII вв. развивалось в русле православной традиции.

Отношение к философии как науке и на греческом Востоке, и на Руси было настороженным. Ведь философия как наука в те времена была известна в виде *языческой* философии – древнегреческой или древнеримской. Кроме того, многие языческие философы утверждали, что человеческий разум способен познавать мир и без Божественного Откровения. Следовательно, по убеждению православных мыслителей, увлечение языческой философией могло привести к отказу от веры. Поэтому, отдавая определенную дань мудрости языческих философов, русские православные мыслители следовали традиции, идущей еще от *Отцов Церкви,* – или довольно резко ограничивали сферу влияния философии, или вообще отрицали ее какое-нибудь значение. В этом русские книжники значительно отличались от

западноевропейских ученых – в Западной Европе, наоборот, постепенно усиливалось влияние светского (нерелигиозного) научного знания.

Речь грека-философа перед князем Владимиром с изложением православной веры. *Миниатюра из Радзивилловской летописи*

Для русских мыслителей более типичным было *религиозно-мистическое мировосприятие*. Иначе говоря, Божественные истины постигались на Руси вне разума, посредством мистических богоявлений и видений. В этом смысле показательно, что мистика практически не существовала в России как самостоятельное, оторванное от православия течение. Мистика была включена внутрь православия, была одной из его неотъемлемых черт. Поэтому древнерусское религиозно-философское знание чаще всего сосредоточивалось в монашеской среде, ибо монахи обладали специальными методиками достижения мистического транса. Впрочем, и светские русские мыслители оставались по своей сути православными мистиками.

Рассказ грека-философа князю Владимиру о Страшном суде.
Миниатюра из Радзивилловской летописи

Постижение Божественного замысла в России основывалось и на *интуитивном знании*. Так, рациональное философское знание – проблемы начал мироздания, логика как наука о мышлении, теория познания, т. е. все то, что стояло на первом плане у античных и западноевропейских мыслителей, – для русских любомудров чаще всего имело вторичное значение. Поэтому русские книжники не разрабатывали развернутые, многоуровневые философские системы, такие, как у Аристотеля или Платона, Фомы Аквинского или Рене Декарта. В России самостоятельные философские системы вообще появились только в конце XIX – начале XX века, да и то во многом в качестве подражания западноевропейским системам.

Религиозно-философское творчество в период X–XVII вв. выражалось чаще всего в символах. *Символическое мышление*, прежде всего, конечно же, *христианское символическое мышление*, вообще занимало доминирующее положение в это время. При этом русские книжники основывались на Священном Писании и Священном Предании и мыслили в соответствующих символических формах. Более того, «осмысление исторических событий, произошедших, происходящих или ожидаемых, самоосознание во всемирно-историческом процессе, осознание и тем самым создание своей государственности – все это совершалось на Руси через символы и в символах».

Еще одна особенность религиозно-философского творчества в X–XVII вв. – отсутствие традиционных, например для Запада, объемных религиозно-философских трактатов. Зато большинство религиозно-философских сочинений в Древней Руси создавалось *в форме литературно-художественных или публицистических произведений* – «слов», поучений, посланий, сказаний, притч, повестей и т. д. Подобная форма изложения позволяла русским любомудрам сочетать глубину мысли с образностью и художественностью повествования.

Какие темы волновали древнерусских любомудров в первую очередь? *Главная тема* – это *тема постижения смысла жизни человека и человечества*. Причем русских книжников интересовала жизнь как таковая и смысл жизни как таковой в их абсолютной цельности.

Наверное, один из основных моментов, отличающих русскую религиозно-философскую мысль X–XVII вв. от западноевропейской, заключался в иной постановке исходных философских и вообще мировоззренческих вопросов. Еще на заре рождения философии как науки, в VI веке до н. э., древнегреческий философ Фалес Милетский сформулировал вопрос, оставшийся до сих пор главным для западноевропейской философской мысли – «*Что есть все?*».

Позднее другие античные философы в немалой степени концентрировали свое внимание на причинах рождения мира, на причинах появления человека и на способностях человеческого разума познать эти причины. Философская наука Западной Европы впоследствии по преимуществу пошла по этому же пути. Стоит подчеркнуть – по преимуществу, а не в целом, ибо в западноевропейской философии были и иные точки зрения. Но сама направленность на познание **ИСХОДНЫХ ПРИЧИН, НАЧАЛА ВСЕГО** и стремление уже на базе этого знания разобраться во всех проблемах настоящего, логически просчитать варианты будущего – главная черта западноевропейской философии.

Для русских мыслителей (опять же по преимуществу) вопросы, которые поставила перед собой философия на Западе, играли вторичную роль. Перед всеми этими вопросами стоял главный и единственный вопрос, волновавший отечественных любомудров – **ЗАЧЕМ ЕСТЬ ВСЁ?** Можно его развить – **ЗАЧЕМ** есть мир? **ЗАЧЕМ** есть человек? **ЗАЧЕМ** есть природа? Иначе говоря, искался **СМЫСЛ** существования природы, общества и человека и **ЦЕЛЬ** их существования, а не причины их возникновения.

*Познание **КОНЕЧНОГО ИТОГА** жизни нашего мира – это одна из важнейших задач, которые поставила русская религиозно-философская мысль X–XVII вв*. И уже с этой точки зрения, с позиции **ИТОГА,** русские мыслители пытались осмыслить и причины, и сам ход жизни человечества.

Мерило грехов и добродетелей. Преподобный Василий дает искупление.
Миниатюра из «Видения преподобной Феодоры»

С указанной выше общей и главной отличительной чертой философии Древней Руси связано и то, что одной из центральных тем для отечественных любомудров всегда была *тема идеала*.

Свое видение **КОНЕЧНОГО ИТОГА** человеческой жизни русские мыслители облекали в форму идеалов, неких абстрактных представлений о том, как должен быть устроен мир, как должен жить каждый человек. При этом сами идеалы воспринимались и формулировались прежде всего как *нравственные идеалы*. Ведь нельзя в качестве идеалов избирать что-то конкретное, уже существующее в жизни – раз оно существует, следовательно, это уже не идеал, это реальность.

Что может быть идеалом человеческой жизни, целью человеческой жизни? Ответ в какой-то мере был сформулирован еще древнегреческим философом Сократом и позднее

уточнен христианством – Добро, Красота, Истина, Любовь. И практически вся русская философская мысль именно с позиции этих высших идеалов оценивала и реальную историю, и реальных исторических деятелей.

С христианской точки зрения все человеческие идеалы изначально задаются Богом, именно Божественное Провидение формирует и руководит ходом человеческой истории. Следовательно, и познание идеала – это познание Божественного. Познание **КОНЕЧНОГО ИТОГА** человеческой жизни – это познание Божественного замысла. Поэтому познание **НАЧАЛ** не нужно – **НАЧАЛО** известно по Библии.

Так возникает еще одна тема – *тема познания Бога*. Древнерусское религиозное философствование было самым непосредственным образом связано с *богословием*, ибо все знание о мире в то время существовало только как Божественное Откровение. Причем русские книжники уже с XI века показали себя глубокими знатоками богословских вопросов. В то же время, как отмечают современные исследователи, русское религиозно-философское творчество как вид духовной деятельности было значительно шире богословия.

Познать Бога с помощью человеческого разума практически невозможно. Именно поэтому столь значительную роль в древнерусской философии играла *мистика*. Для русских православных мыслителей, например, было просто неприемлемо рационализированное понимание христианского вероучения, столь характерное для католицизма и протестантизма. Пять знаменитых логических, основанных на Аристотеле, доказательств бытия Бога, которые разработал в XIII веке Фома Аквинский, в России появиться не могли и не получили широкого признания.

Тема сохранения истинной веры тоже имела важнейшее значение в русской религиозно-философской мысли X–XVII вв. Вопросы о том, *как избежать греха* и *как спастись* (т. е. заслужить воскресение и вечное спасение после смерти), занимали самое серьезное место в размышлениях древнерусских любомудров. Как писалось в одной рукописи XVII века: «И се есть истинный философ, иже кто душу свою спасет от вечныя муки. И се есть чюдный мудрец, иже кто свободиться от сетей бесовских, сему лепо ревновати».

Споры об истинности веры достигали на Руси высочайшего духовного и интеллектуального накала, нередко переходя из теоретической области в сферу политики. Ведь проблема сохранения истинной веры была тем более важна, что Русское государство оказалось в окружении государств, народы которых придерживались иных вероисповеданий. Следовательно, сохранение чистоты собственной православной веры приобретало, помимо прочего, значение сохранения национальной и государственной независимости.

Тема человека как носителя истинной веры тоже всегда волновала отечественных мыслителей. И прежде всего проблема нравственных качеств человека. В чем сущность человеческой личности? Есть ли возможность для человека достичь духовного совершенства? Каков должен быть **ИТОГ** жизни? Все это вопросы, без которых русская религиозно-философская мысль просто немыслима.

Ангелы-хранители возносят дела человека Богу.
Миниатюра из «Сказания о чудесах Михаила Архангела»

Сущность личности человека осмысливалась также в религиозно-философском духе. Нравственные заповеди, заложенные Господом в сердце, считались источником цельности человека. Все остальные человеческие свойства, в том числе и разум, воспринимались как продолжение его нравственной, Божественной сущности.

Символ сердца, как вместилища Божией благодати, возникает еще в «Поучении» Владимира Мономаха в XII веке и красной нитью проходит через всю историю русской религиозной философии. В XVI веке Максим Грек писал о необходимости цельности духовной жизни человека, а эта цельность, живущая в человеческом сердце, достижима только тогда, когда человек исповедует любовь, причем ту любовь, которая «превыше всего», – искреннюю христианскую любовь к Богу и ближнему. «Сердечность» как главная и основная составляющая цельной человеческой личности проповедовалась и в русском «старчестве».

Размышления над смыслом жизни отдельного человека и всего человечества, раздумья над смыслом истории вообще, естественно, выводили отечественных мыслителей еще на одну тему – *тему святости. Святость* – это, в трактовке русских книжников, *избранничество Божие*. Иначе говоря, смысл жизни человека заключался в том, чтобы, соблюдая веру и уподобляясь Самому Спасителю Христу, стать избранником Божиим и заслужить вечное спасение. Высшая степень избранности – признание святым после смерти (т. е. еще до Страшного суда). Причем святым мог стать и князь, и монах, и простой человек, даже ребенок. Можно с уверенностью сказать, что без учета темы святости невозможно понять всю глубину русской религиозно-философской мысли, ибо если в идее святости мы находим идеал человеческого существования на земле, то все основные смысловые и целевые установки земного бытия русского народа концентрировались в *идее святости Руси*.

История Руси наполнена многочисленными примерами святости. Причем, как и во всем христианском мире, поначалу устанавливалось различное *местное* почитание святых, которые признавались официальной Церковью намного позднее времени возникновения почитания. Так, только в 1547–1549 гг., при митрополите Макарии, Русская Православная Церковь официально установила праздники в честь более чем сорока святых, уже давно почитаемых местно. Столь же большое значение придавалось и признанию *святости икон*, которые являли те или иные чудеса.

И наконец еще одна важнейшая тема, которая проходит через всю историю древнерусской философии, – *тема России*. Эта тема, напрямую и глубоко связанная с православной эсхатологией, была *главной историософской проблемой* в древнерусской мысли. Какое место в общечеловеческой истории занимает Россия? В чем смысл существования России на земле? Может ли Россия погибнуть, или она достойна спасения?

Интересно, что тема России на протяжении всего периода X–XVII вв. развивалась в направлении освоения и углубления библейской традиции, когда смысловые и целевые установки существования России формулировались по аналогии с библейскими сюжетами и символами. Сама тема возникла уже в первом отечественном религиозно-философском сочинении – в «Слове о Законе и Благодати», написанном киевским митрополитом Иларионом в середине XI века. Здесь Русь осмысливалась в контексте символов Нового Завета, как освященная Христовой Благодатью, а Ветхий Завет воспринимался несколько скептически.

Значительный толчок к углублению библейских аналогий дали годы ордынского ига. Тогда впервые формулируется *идея гибели Руси* и одновременно отыскиваются пути *спасения Руси* на путях православного самосовершенствования.

В дальнейшем, особенно в XV–XVI вв., размышления о России и русском народе приводят отечественных мыслителей к созданию оригинальных религиозно-мистических теорий народа-богоносца, народа-мессии. В рамках этих теорий русский народ осмысливался как избранный Самим Богом для исполнения на Земле Его, Божественных, замыслов. Избранность русского народа состояла в том, что он должен, обязан Богом нести особую духовную миссию для мира, должен помочь всему остальному миру достичь духовного совершенства; своей жизнью, а если понадобится и своей смертью, доказать миру возможность достижения нового духовного состояния. Основу этим теориям составляет уже ветхозаветная традиция, выраженная в идее странствующих царств. Так и возникают *символические идеалы-образы*, которым должна соответствовать Россия: «*Москва – Новый Царьград», «Третий Рим*».

Наконец уже на рубеже XV–XVI вв. происходит углубление ветхозаветной традиции и одновременно слияние ее с темами Откровения Иоанна Богослова. Поэтому и возникают эсхатологические образы: «*Россия как Новый Израиль*» и «*Москва как Новый Иерусалим*» и «*Новый Сион*». А вершиной русского религиозно-философского творчества становится образ *«Святой Руси»*. Эти историософские символы и образы приобретали в русском сознании значимость целевых и смысловых установок, ибо указывали путь Русскому государству и всему русскому народу к спасению.

Но происходит как бы замыкание круга, а сами библейские аналогии оказываются исчерпанными. Ведь реальное историческое бытие русского народа и Русского государства диктовало необходимость поиска дальнейших путей развития, уже не связанных напрямую с эсхатологическими образами.

Кто и как изучал русскую философию X–XVII вв.

Интересно, но само изучение русской религиозно-философской мысли X–XVII вв. – это тоже великая тайна! Ибо столько существует точек зрения, столько мнений, столько споров!

Первые попытки оценить произведения древнерусских мыслителей мы можем найти еще в работах первого русского историка В. Н. Татищева. Частично это начинание было продолжено в «Истории Государства Российского» Н. М. Карамзина.

Однако более полновесное изучение древнерусской мысли началось позднее – в середине XIX века. При этом на тогдашнюю историко-философскую мысль несомненное влияние оказала публикация Первого Философического письма П. Я. Чаадаева, довольно резко ударившего по национальному самосознанию. Так, в ответном, но не опубликованном тогда послании «Несколько слов о Философическом письме» А. С. Хомяков попытался определить основные темы и категории древнерусской мысли, утверждая: «Чужие понятия расстроивали нас с своими собственными». А касаясь древнерусских сочинений, Хомяков восклицал: «Ни одно царство, возникшее из средних времен, не представит нам памятников XII столетия, подобных Слову Игоря, Посланию Даниила к Георгию Долгорукому и многим другим сочинениям на славянском языке, даже и в IX, и X столетии». Основной же смысл развития древнерусской мысли Хомяков видел в освоении и продолжении ею традиций православной веры: «Мы принимали от умирающей Греции святое наследие, символ искупления, и учились Слову; мы отстаивали его от нашествия Корана и не отдали во власть папы; сохраняли непорочную голубицу, перелетавшую из Византии на берега Днепра и припавшую на грудь Владимира».

Письмо А. С. Хомякова стало своеобразным провозвестником будущего славянофильства. Мыслители славянофильского круга – И. С. Аксаков, К. С. Аксаков, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин – сыграли выдающуюся роль в изучении древнерусского религиозно-философского сознания, впервые, по сути дела, обозначив наиболее характерные его черты: соборность, общинность, мифологичность, альтруизм и др. Столь же значительны их размышления о сущности православного миросозерцания, о роли Церкви в жизни древнерусского общества, о специфике взаимоотношений личности и общества, власти и общества, о проблеме русской общины.

К сожалению, многие идеи, выдвинутые славянофилами, оказались недооценены как современниками, так и потомками, особенно их методологические наработки, в основе которых лежат представления о России как об очень своеобразном, обладающем собственными характеристиками мире. И только в последние годы у современных исследователей вновь возник интерес к тем идеям, а иногда и интуитивным прозрениям славянофильских мыслителей, которые позволяют представить в более полном свете весь ход развития древнерусской религиозно-философской мысли.

Первую в отечественной историографии попытку представить древнерусскую религиозно-философскую мысль как важнейший этап развития отечественной философии вообще предпринял архимандрит Гавриил в своем шеститомном историко-философском обозрении. Он утверждал, что «каждый народ имеет свой особенный характер, отличающий его от других народов, и свою философию, более или менее наукообразную, или по крайней мере рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии».

С 1845 года начали публиковаться отдельные главы исследования «История Русской Церкви» иеромонаха Макария (Булгакова), будущего митрополита Московского и Коломенского. Работа над текстом книги продолжалась почти сорок лет, до самой смерти митрополита Макария в 1882 году. При его жизни свет увидели 11 томов издания, а в 1883 году

вышел 12#й том. Митрополит Макарий провел поистине гигантскую работу по воссозданию в сознании современников не только истории Церкви, но и истории древнерусской религиозно-философской мысли. В «Истории Русской Церкви» им осмыслены и критически проанализированы практически все имевшиеся тогда в научном обороте источники, столь же критически осмыслена и литература того времени. Необходимо подчеркнуть выдающееся значение этого кропотливого и фундаментального труда, которое до сих пор сохраняет свое историографическое значение. И недаром переиздание многотомного труда митрополита Макария встретило уже в наши дни живейший интерес.

Однако в отечественной историографии XIX века все большее влияние приобретало убеждение в том, что в Древней Руси не было самостоятельной философской мысли. Подобное убеждение было связано с методологическим подходом, определяющим сам предмет философии исходя из тех определений, которые уже утвердились в западноевропейской науке – т. е. исключительно как рационального знания.

Так, К. Д. Кавелин в очерке «Философия и наука в Европе и у нас», появившемся в 1884 году, отрицая наличие философии не только в Древней Руси, но и в России XIX века, отмечал: «Философия никогда не была у нас предметом серьезного интереса… Мы, русские, до сих пор не имели философии и очень мало о ней заботимся».

По аналогии с западноевропейским объяснялось развитие древнерусской мысли и в первой марксистской работе по этому поводу, написанной Г. В. Плехановым, – «История русской общественной мысли». А Э. Радлов, выпустивший в 1920 году «Очерк истории русской философии», все время Древней Руси включал лишь в «подготовительный» период истории русской философии.

Наиболее ярко, так сказать, «европеоцентристский» подход выразил Г. Г. Шпет, автор опубликованного в 1922 году «Очерка развития русской философии»: «Я действительно сторонник философии как знания, а не как морали, не как проповеди, не как мировоззрения». Вполне естественно, что при подобном взгляде на историю древнерусской мысли Г. Г. Шпет и не мог увидеть ничего достойного. Недаром главу, посвященную Древней Руси, он назвал «Невегласие», а древние русские поучения и слова говорят, по его мнению, лишь «о низком культурном уровне, о дикости нравов и об отсутствии умственных вдохновений у тех, к кому они обращались, столько же они свидетельствуют об отсутствии понимания задач истинной умственной культуры у тех, от кого они исходили».

Подобная позиция довольно долго, практически все XX столетие, господствовала в отечественной историографии. Так или иначе, но свое отражение частично она нашла даже в трудах мыслителей Русского Зарубежья, которых трудно назвать рационалистами. К примеру, в капитальном исследовании В. В. Зеньковского «История русской философии» говорится, что если до XVIII века философские запросы и не были чужды русскому уму, «но, за небольшими и редкими исключениями они находили обычно свое разрешение в религиозном миросозерцании». Недаром весь период Древней Руси и даже XVIII век автор обозначал как «Пролог к русской философии». Впрочем, позиция В. В. Зеньковского намного более объективна по сравнению с мнением того же Г. Г. Шпета, и не случайно глава, посвященная древнерусской мысли, крайне интересна и современна.

Н. А. Бердяев в работах «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), высказав несколько интересных идей относительно русской религиозно-философской мысли XVI–XVII вв., тем не менее считал, что «в Московском царстве очень слаба и невыражена была культура мысли», что «Московское царство было почти безмысленным и бессловесным». О «безмыслии и безмолвии допетровской Руси» пишет он и в книге «Русская идея» (1946). Хотя в этом исследовании Бердяев большое место отводит рассмотрению древнерусской религиозно-философской мысли, а выводы о своеобразии русского национального самосознания, сделанные им в результате анализа, и сегодня заслуживают пристального внимания.

Тем не менее труды мыслителей Русского Зарубежья внесли свой значительный вклад в отечественную историографию религиозно-философской мысли Древней Руси. Связано это было с тем, что они, будучи сами в большинстве религиозными философами, попытались осмыслить древнерусскую мысль именно как *религиозно*-философскую. Как писал уже названный В. В. Зеньковский: «Русское философское творчество – мы будем в дальнейшем много раз убеждаться в этом – настолько глубоко уходит своими корнями в религиозную стихию древней России, что даже те течения, которые решительно разрывают с религией вообще, оказываются связанными (хотя и негативно) с этой религиозной стихией».

Наиболее характерными в этом отношении стали работы О. Г. Флоровского и Г. П. Федотова, в принципе, далекие от «европеоцентризма». Г. В. Флоровский, автор фундаментального труда «Пути русского богословия» (1937), посвятил периоду Древней Руси три объемные главы. Традиционно уже утверждая, что «древнерусская культура оставалась безгласной и точно немой», что «русский дух не сказался в словесном и мысленном творчестве», автор все же резко выступает против тех, кто продолжает отрицать наличие культуры в Древней Руси вообще: «Вообще нельзя объяснять трудности древнерусского развития из без-культурности. Древнерусский кризис был кризисом культуры, а не без-культурности или не-культурности…»

Основная идея, служившая автору путеводной звездой в процессе всего исследования, – анализ древнерусской мысли с точки зрения «византинизма». Именно поэтому весь ход развития религиозно-философской мысли Древней Руси Флоровский рассматривает исключительно как «кризис византийской культуры в русском духе». «В этом отречении «от греков» завязка и существо Московского кризиса культуры…» – пишет о. Г. Флоровский.

В таком подходе заключается и новизна, и одновременно определенная узость всей книги. Новизна связана с включением древнерусской мысли в контекст святоотеческого предания и византийского культурного наследия. Узость же проявляется в том, что само святоотеческое предание о. Г. Флоровский практически сводит к «византинизму». В предисловии к парижскому изданию «Путей русского богословия» 1983 года известный богослов, специалист по истории Русской и Византийской Церкви прот. И. Мейендорф справедливо замечает: «Если критиковать русское православие во имя «византинизма», не следовало бы также подвергнуть критике и сам «византинизм»? Равнозначен ли он Священному Преданию как таковому?»

И все же многие мысли, оценки и выводы Г. В. Флоровского никак нельзя назвать устаревшими, даже если и не соглашаться с ними. Особенно интересными представляются разделы, посвященные западным влияниям на рубеже XV–XVI вв., а также глава о Расколе Русской Церкви в XVII столетии.

Г. П. Федотов смотрел на развитие древнерусской религиозно-философской мысли иначе, нежели о. Г. Флоровский. Федотов, наоборот, всячески подчеркивал ее национальный характер, стремясь показать губительность излишнего подражательства чужому культурному опыту. «Бесплоден эклектизм, подражающий слегка всякому чужому голосу, и губительно взятие на себя чужого подвига. Народ, «забывший» о своем служении, рискует оказаться рабом неключимым, зарывшим в землю свой талант», – писал Г. П. Федотов в статье «Национальное и вселенское» (1928).

Признавая, что «высший смысл культуры – богопознание и гимн Богу, раздвигающий храмовую молитву до пределов космоса», Г. П. Федотов немало своих исследований посвятил специфике и своеобразию древнерусского религиозного сознания. Особенно пристальное внимание он уделял истории и существу русской святости как уникальному феномену в истории христианства.

Необходимо отметить, что изучение русской мысли через призму религиозного сознания, утерянное в историографии советского периода, вполне плодотворно и сегодня. Ведь

стремление использовать методологию, базирующуюся на узкорационалистическом, а то и на атеистическом подходе, нередко приводит к выхолащиванию содержания практически всей древнерусской мысли. Нельзя не признать, что для Руси было характерно именно религиозное философствование, основанное на христианском (православном) вероучении, когда все философские, историософские и общественно-политические проблемы решались исключительно в религиозно-философском аспекте. Элементы рационального философствования в России появились поздно – в конце XVII века. А уж философия как наука (в европейском понимании) возникла вообще лишь в XVIII столетии.

В историографии советского периода интерес к древнерусской мысли начал возникать с конца 1940#х годов (работы М. Т. Иовчука, О. В. Трахтенберга, И. Я. Щипанова). Затем появились главы в обобщающих историко-философских исследованиях.

Большое значение получил ряд монографических исследований, многие из которых содержат одновременно публикацию текстов источников. Важным вкладом в изучение истории развития древнерусской мысли стали исследования академиков М. Н. Тихомирова, Б. А. Рыбакова, Б. Д. Грекова, труды Л. В. Черепнина, В. Т. Пашуто, А. А. Зимина, А. И. Рогова, Я. Н. Щапова, Н. В. Синицыной. Особо хотелось бы отметить работы А. Г. Кузьмина, характеризуемые четкой методологией, оригинальным взглядом на многие, казалось бы, уже исследованные вопросы. Несомненно, в заслугу А. Г. Кузьмину следует поставить то обстоятельство, что он не только выдвинул ряд оригинальных и обоснованных гипотез (по проблемам этногенеза руси и славян, Крещения Руси, специфики славянского язычества и раннего русского христианства и др.), но и привлек солидный свод новых источников.

Мировоззренческий аспект древнерусского культурного наследия рассматривается в работах филологов – академика Д. С. Лихачева, академика А. С. Орлова, В. П. Адриановой-Перетц, И. П. Еремина, Л. А. Дмитриева, А. М. Панченко, Г. М. Прохорова, Д. М. Буланина и других. Искусствоведческие исследования И. Э. Грабаря, В. Н. Лазарева, М. В. Алпатова, Н. Н. Воронина, Г. К. Вагнера, М. П. Кудрявцева позволили увидеть религиозно-философское содержание в произведениях древнерусского искусства – в иконописи, в храмовой архитектуре, в градостроительстве. Исследователи-философы также посвятили немалое количество работ проблемам древнерусской мысли. В этих работах анализируются как частные, так и общие вопросы развития русской философии XI–XVII вв., ее характер, периодизация, воззрения отдельных мыслителей. В целом историко-философские исследования 1940–1980 годов позволили более четко и ясно представить и специфику, и характер, и периодизацию развития древнерусской мысли.

Однако общим недостатком многих указанных и оставшихся за рамками данного обзора работ являются их методологические установки, продолжающие основываться на рационалистическом подходе к исследованию русской религиозной философии XI–XVII вв. По сути дела, к средневековой русской религиозно-философской мысли примерялись западноевропейские «лекала», основной задачей ставилось изыскание именно рациональных элементов в произведениях русских мыслителей. В итоге многие важнейшие аспекты оставались как бы за пределами исследовательского внимания как несущественные.

Лишь с конца 1980 – начала 1990 годов исследователи стали более внимательно относиться к уже имеющейся в отечественной историографии традиции рассматривать средневековую русскую мысль именно как *религиозно*-философскую, задумались над своеобразием православного миросозерцания вообще и спецификой русского православия в частности. Возвращение в научный оборот произведений святоотеческой литературы, трудов русских религиозных философов XIX–XX вв. позволили под новым углом зрения взглянуть и на период X–XVII вв. Методологические наработки и исследовательские выводы русских религиозных философов и богословов в совокупности с последними научными методами исследований стали приносить вполне плодотворные результаты. Появились работы Н. С. Бори-

сова «И свеча бы не угасла…: Исторический портрет Сергия Радонежского» (М., 1990), «Иван Калита» (М., 1995), М. Б. Плюхановой «Сюжеты и символы Московского царства» (М., 1995), В. В. Сербиненко «История русской философии XI–XIX вв. Курс лекций» (М., 1993), И. К. Языковой «Богословие иконы» (М., 1995), А. Ю. Карпова «Владимир Святой» (М., 1997), Н. В. Синицыной «Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI вв.)» (М., 1998), В. В. Милькова «Древнерусские апокрифы» (СПб., 1999), А. В. Каравашкина «Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский» (М., 2000), А. И. Плигузова «Полемика в Русской Церкви первой трети XVI столетия» (М., 2002), А. И. Алексеева «Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в.» (СПб., 2002), А. И. Филюшкина «Андрей Михайлович Курбский: Просопографическое исследование и герменевтический комментарий к посланиям Андрея Курбского Ивану Грозному» (СПб., 2007) и др. Все эти работы значительно углубляют наше представление о сущности русской мысли.

Достаточно высокий уровень изученности древнерусской религиозно-философской мысли уже сегодня позволил приступить к разработке обобщающих исследований, соединяющих в себе конкретно-исторический подход с новыми для современной науки методологическими принципами, что ярко проявилось в работах М. Н. Громова и Н. С. Козлова «Русская философская мысль X–XVII веков» (М., 1990), А. Л. Юрганова «Категории русской средневековой культуры» (М., 1998), С. В. Перевезенцева «Русская религиозно-философская мысль X–XVII вв. Основные идеи и тенденции развития» (М., 1999), В. В. Милькова и М. Н. Громова «Идейные течения древнерусской мысли» (СПб., 2001), А. В. Каравашкина «Литературный обычай Древней Руси (XI–XVI вв.)» (М., 2011) и др.

В этих работах представлен самый широкий спектр идей и сочинений древнерусских мыслителей, предприняты попытки определить основные тенденции развития, важнейшие составляющие и общий характер русской религиозно-философской мысли X–XVII вв.

О памятниках русской мысли X–XVII вв.

Одна из причин того, что древнерусская мысль далеко не всегда раскрывала свои тайны перед теми учеными, кто ее изучал, связана со своеобразием источников, или иначе памятников, русской религиозно-философской мысли. Дело в том, что зачастую не учитывался важнейший факт – а именно то, что памятники религиозно-философской мысли необходимо рассматривать не просто как исторические источники, содержащие ту или иную историческую, экономическую, социальную или политическую информацию, а как *памятники духовной жизни*.

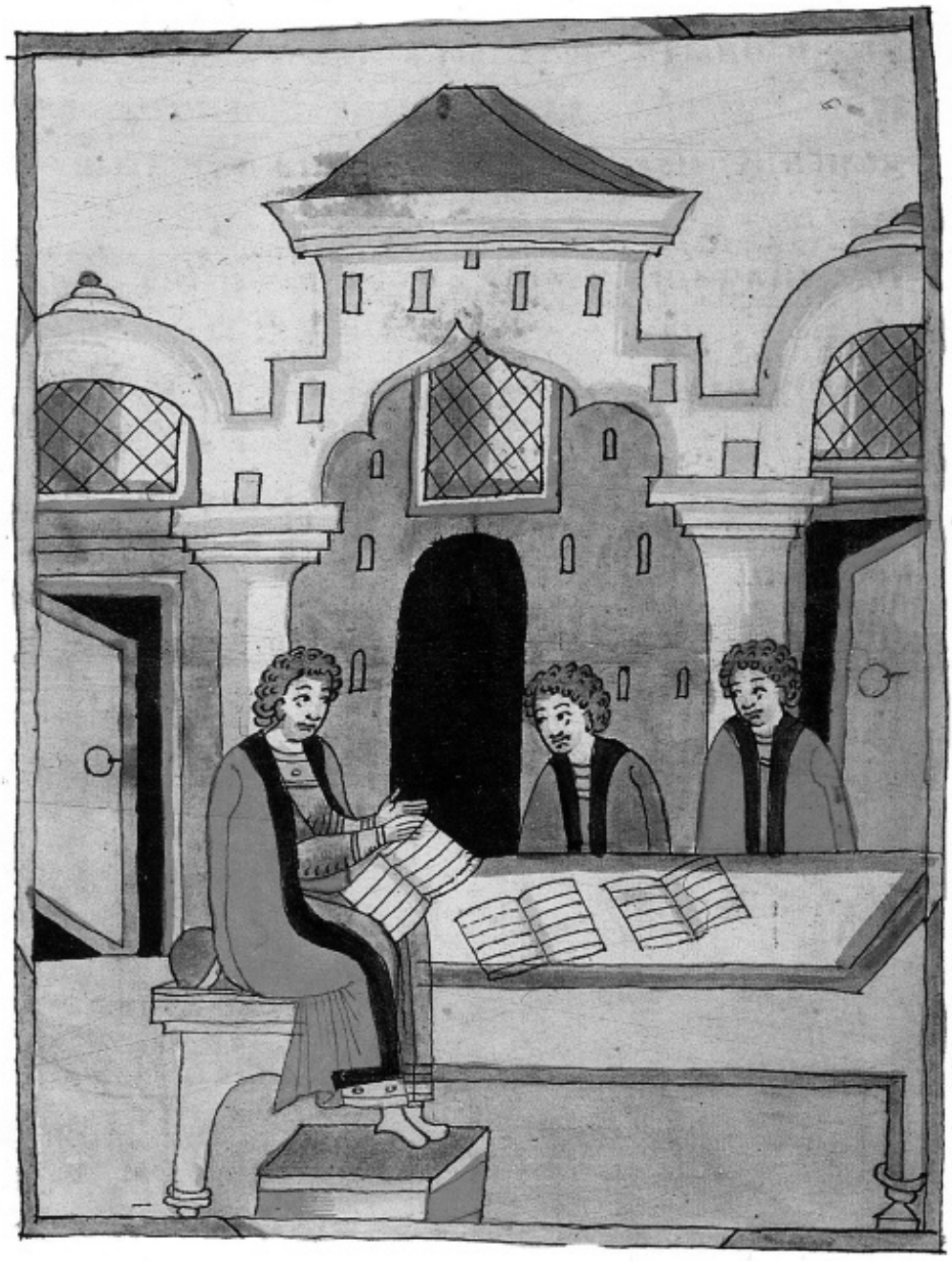
Уровень информативности источников в данном случае определяется не просто фактами исторической жизни, которые мы можем в них найти, но прежде всего тем смыслом, теми идеями, тем религиозно-философским содержанием, которые вкладывали в них их авторы (известные нам или анонимные) и которые они старались донести до своих читателей или слушателей (если речь идет о проповедях и поучениях). Поэтому одной из задач при анализе источников является попытка реконструкции внутреннего мира самих авторов, их мировоззрения, их религиозно-философских предпочтений.

Когда мы стремимся познать тайны русской мысли, особенно важно выявить различные религиозно-философские предпочтения, принадлежность русских мыслителей к, условно говоря, различным «духовным школам». Ведь, как представляется автору, внутренняя противоречивость русской религиозно-философской мысли X–XVII вв. являлась важнейшим источником ее развития, ибо побуждала сторонников того или иного направления не только досконально аргументировать свою точку зрения, но и творчески подходить, а то и развивать само существо понимания религиозно-философских проблем. Кроме того, выявить разнообразие в религиозно-философском содержании источников – это еще и возможность продемонстрировать богатство взглядов, разнообразие отечественной мысли, а в итоге показать тот высочайший интеллектуальный и духовный накал, который был характерен для отечественного религиозного философствования. Сами свидетельства тех или иных предпочтений могут быть разнообразны – предпочтение какого-то святого, какой-то из книг Библии, того или иного монастырского устава и т. д. Поэтому при определении особенностей содержания того или иного источника необходимо рассматривать его не только в контексте реальной исторической обстановки, но и в контексте общего развития христианского вероучения.

При этом следует сразу же оговориться, что в данном случае не ставится цель схематизировать корпус источников, жестко «выстроить» источники по различным «линиям» и «направлениям». Собственно говоря, в реальном историческом бытии отечественной религиозно-философской мысли таких уж жестких схем или четко сформулированных «линий» и не было, за исключением, правда, споров по важнейшим догматическим вопросам, когда официальная Церковь выступала в роли судьи, а критерием истины становился именно догмат. Однако сама суть религиозного философствования чаще всего связана с индивидуальным выбором, с индивидуальным прочтением религиозно-философской проблематики. Поэтому речь идет опять же о предпочтениях, которые были характерны для тех или иных мыслителей, об их зачастую очень личных, индивидуальных толкованиях религиозно-философских вопросов. Тем не менее и эти индивидуальные толкования, в зависимости от конкретно-исторических условий, могли получить самый широкий общественный резонанс.[Рис. 6.]

При анализе источников как явлений именно духовной жизни необходимо иметь в виду еще один крайне важный аспект. Дело в том, что практически все памятники этого периода являются продуктом религиозного сознания, ибо их создатели были людьми, искренне веру-

ющими, живущими в мире религиозного (православного) миросозерцания, в мире православной веры. А вера – это не только догматы, не требующие доказательств, но и постоянное пребывание верующего человека в мире чуда, чудесного. По сути дела, в сознании человека того времени чудо творилось непрерывно, ибо в каждом миге жизни видели чудесный Божий Промысел. Мистическое откровение – это одна из высших форм познания Божиих тайн и чуть ли не единственный путь к познанию Бога. А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа» писал: «Если взять христианскую мифологию, то творение мира есть величайшее чудо, искупление – величайшее чудо, рождение, жизнь и смерть человека – сплошное чудо. Не говоря уже о такой мифологии, как мифология Богоматери, Воскресения, Страшного суда… Чудо обладает в основе своей… характером извещения, проявления, возвещения, свидетельства… Это определенный метод интерпретации исторических событий, а не изыскание каких-то новых событий как таковых». И в самом деле чудеса были фактами исторической реальности. Но не только фактами, а еще и способами толкования, характеристики реальных исторических событий, иногда становились настоящим катализатором исторических деяний. Практически все отечественные мудрецы этого времени мыслили в категориях чуда, выразителями которых были многообразные символы.



Спас Нерукотворный. *Икона. Новгород. XII в.*

Многие русские источники X–XVII вв. зафиксировали чудесные события – знамения, видения, явления высших сил. Все эти чудесные явления следует рассматривать как факты духовной жизни, определяющие во многом само содержание религиозно-философской мысли. Поэтому не столь важно, были ли чудесные явления на самом деле, важнее то, что они оказывали реальное воздействие на человека того времени, определяли нередко смысл и цель его реальных поступков. Тот же подход необходимо сохранять и к источникам, содержащим историко-мифологическую информацию (например, корпус источников, связанных с концепцией «Третьего Рима», источники из цикла «Сказания о князьях Владимирских» и др.).

За период X–XVII вв. русскими книжниками было создано большое число памятников религиозно-философского содержания. Это различные слова, поучения, послания, жития,

сказания, повести, а также религиозно-философские трактаты, сочинения исторического характера, литературные произведения и другие памятники.

Большое число сочинений уже давно находятся в научном обороте и издавались как в оригинале, так и в переводах на современный русский язык. В этом отношении нельзя не отметить плодотворную работу отечественных исследователей из Института русской литературы (Пушкинского Дома) по подготовке и осуществлению многотомного издания «Памятники литературы Древней Руси», а также нового многотомного издания, предпринятого на основе ПЛДР, развивающего и значительно дополняющего предыдущее издание – «Библиотека литературы Древней Руси».

За долгие годы своего существования отечественное источниковедение провело громадную работу по анализу, атрибутированию, датировке и выделению различных редакций произведений русской религиозно-философской мысли X–XVII вв. Практически в отношении каждого введенного в научный оборот источника существует большое число работ, во многих случаях тот или иной источник имеет давнюю и обширную историю изучения. Сложились определенные традиции в различных трактовках. Начало этой работе было положено еще в XIX – первой половине XX века. Достойное продолжение она получила и в историографии второй половины XX века. Из работ последних десятилетий особо стоит отметить исследования И. П. Еремина, Н. У. Будовница, Ю. К. Бегунова, В. П. Корецкого, А. А. Зимина, Г. Н. Моисеевой, Н. В. Синицыной, Н. А. Казаковой, Я. С. Лурье, Л. Н. Пушкарева, Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева, В. В. Колесова, А. М. Панченко, В. П. Адриановой-Перетц, В. В. Кускова, Н. В. Понырко, В. К. Былинина, Л. П. Жуковской, О. В. Дробленковой, Г. М. Прохорова, А. А. Алексеева, Б. М. Клосса и др. Тем не менее отечественное источниковедение продолжает развиваться, в последние годы появились интереснейшие публикации. Впрочем, многие произведения древнерусских авторов еще ждут своих новых, современных научных публикаций.

Титульный лист книги. *XVII в.*

В целом же отечественным источниковедением накоплен огромный опыт, введено в оборот более чем значительное число источников, проведен их тщательный анализ, на самом высоком уровне выполнена текстологическая работа.

Именно внимательное прочтение источников дает нам возможность определить специфику, собственно, русского религиозно-философского творчества и выявить оригинальные черты, привносимые русскими книжниками во вселенскую христианскую религиозно-философскую мысль в процессе освоения всемирно-исторического опыта и христианского вероучения.

Тогда мы сможем понять основные идеи и тенденции развития религиозно-философской мысли X–XVII вв. как единого процесса, ее своеобразия, местоположения во всемирно-историческом процессе. Тогда мы приоткроем тайны русской души…

Часть I
Перуновы стрелы

Глава 1
«Внуки Дажьбога». Истоки славянской мифологии

Первые известные нам философские учения в России возникли уже после принятия христианства и развивались в русле христианской религиозно-философской традиции. Однако христианское философское знание пришло не на пустое место. Его утверждению предшествовал этап существования славянского сознания в других формах. Этот этап в историческом смысле был очень продолжительным, ибо он уходил в самые глубины истории славян.

Пришедшее на Русь в X веке христианство еще долгое время сосуществовало с дохристианскими религиозно-мифологическими представлениями. При этом христианство не просто вытесняло дохристианские культы, но и, с одной стороны, приспосабливалось к ним, а с другой – приспосабливало их к христианским канонам. Более того, традиционное дохристианское сознание славян в определенной степени повлияло и на существо самого христианства, результатом чего стало своеобразное христианское течение – русское православие. Впрочем, в том и есть великая сила христианской религии, что она может учитывать специфику развития разных народов. И изучение славянской дохристианской мифологии как раз позволяет понять те оригинальные черты, которые присущи именно славянскому мировосприятию вообще и древнерусскому в частности.

* * *

Мифологическое сознание относится к одной из самых древних форм сознания. Миф (от древнегреческого – *mythos*) в переводе означает «слово», «предание». Мифология – это собрание преданий. Каждый народ прошел ту ступень своего развития, когда мифологическое сознание было одной из главных форм сознания вообще. Впрочем, не стоит забывать, что мифологическое сознание существует и поныне.

Наиболее известной и наиболее изученной сегодня является древнегреческая мифология – первая в Европе развитая система мифологического знания. Славянская мифология тоже имеет свою историю и свое оригинальное содержание. Однако она не отличалась той степенью развитости и систематизированности, как древнегреческая. Во всяком случае, так считает современная наука. Впрочем, нынешнее знание славянской мифологии еще далеко от завершения. И прежде всего потому, что мифология славян известна нам лишь фрагментарно. Например, в нашем распоряжении почти совершенно нет свидетельств о древнейшей славянской религии и мифологии в период до VI века н. э. Крайне мало сохранилось свидетельств, относящихся и к периоду с VI по XI век.

Современная наука, восстанавливая черты славянской мифологии, использует чаще всего сравнительно-исторический метод, привлекая для этого письменные источники (авторы которых, будучи христианами, критиковали языческие суеверия), археологические находки (раскопки языческих святилищ, дохристианских захоронений, керамику и другие остатки материальной культуры), этнографический материал (устные предания, народные традиции, обряды), а также данные исторической лингвистики, изучающей становление

языка. Оценка этих свидетельств очень сложна и не может считаться однозначной и бесспорной. Поэтому до сих пор продолжаются дискуссии о структуре и существе славянской мифологии.

Кроме того, отличие славянской мифологии от древнегреческой или какой-либо другой вызвано и особенностями исторического развития славян. Мифологическое сознание любого народа непосредственно связано с его этническими характеристиками – хозяйственными занятиями, общественным устройством, обычаями, языком. Поэтому, для того чтобы понять специфику древнего славянского мифологического мировосприятия, необходимо кратко рассмотреть историю славян как этноса.

* * *

В современной науке все еще продолжается дискуссия о том, где была славянская прародина. Тем не менее многие важные этнические особенности славян известны достаточно точно.

Славянские языки принадлежат к индоевропейской языковой семье, куда входят также германские, италийские (романские), кельтские, индоиранские, греческий, армянский, албанский, а также распространенные в древности анатолийские, фракийские, иллирийские и тохарские языки.

Как самостоятельный этнос славяне сформировались в Европе в середине I тысячелетия до нашей эры. Некоторые современные исследователи считают, что славяне под другими именами упоминаются в произведениях древнегреческих и древнеримских историков, и эти сведения, по мнению тех же исследователей, подтверждаются археологическими данными. Это – «сколоты» или «скифы-земледельцы» (Б. А. Рыбаков), «венеды», «анты», «венеты-сарматы» (В. В. Седов). Необходимо отметить, что другие ученые оспаривают эти утверждения (А. В. Подосинов, А. Н. Анфертьев)[1].

Под своим собственным именем славяне известны с VI века н. э. В VII–VIII вв. они уже населяют огромные территории Центральной и Восточной Европы – от Подунавья (современная Австрия) на западе до Поднепровья и озера Ильмень на востоке, от полуострова Ютландия (современная Дания) на севере до Балканского полуострова на юге.

Несмотря на обширность занятых славянами территорий, славянские племена сохраняли в древности устойчивые общие черты. Прежде всего *славяне были оседлым народом, и основным занятием большинства славянских племен являлось земледелие*. Не случайно слово «жито», наиболее общее из славянских обозначений хлебных культур, непосредственно связано с термином «жити». Эта связь лишний раз подчеркивает земледельческий характер культуры праславянских племен. Кроме земледелия, славяне занимались животноводством, рыболовством, ремеслом.

Другой важной особенностью славян стала довольно *рано возникшая территориальная (соседская) община*. (Этот факт особенно подчеркивает в своих исследованиях А. Г. Кузьмин[2].) Археологические раскопки показывают, что основными сооружениями в славянских поселениях были «малые дома» (землянки, полуземлянки, срубные дома). В таких домах могли жить только небольшие по численности семьи, что как раз и является доказательством существования соседской общины. Для сравнения можно сказать, что, например, у германских народов долгое время сохранялись «большие дома», в которых проживали

[1] Древнейшие сведения о славянах представлены в двухтомном издании «Свод древнейших письменных известий о славянах». Т. 1. М., 1994; Т. 2. М., 1995.

[2] См.: *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. М., 1988; *Кузьмин А. Г.* История России с древнейших времен до 1618 года. В 2#х кн. М., 2003; *Кузьмин А. Г.* Начало Руси. М., 2003.

родственники нескольких поколений, что доказывает кровнородственный характер общины германских племен.

Существование территориальной общины определило многое в характере славян. Так, освоение новых земель происходило в основном мирным путем. На достаточно мирный характер сосуществования внутри славянских племен, между славянскими племенами, а также между славянами и другими народами указывает принципиальный факт: сельские поселения славян не укреплялись и даже в центре городов крепостью был только «детинец», а посады, занимавшие куда большую территорию, оставались неукрепленными. Каменных же замков, которыми на Западе феодалы защищали себя, на Руси не будет и позднее.

Славяне не обкладывали никого данью, не устанавливали своего господства. Более того, занимая чьи-то территории, они соглашались платить дань их властителям (например, византийским императорам на Балканском полуострове). Кроме того, уже в древности «чужаки», то есть представители иных племен, могли спокойно поселяться в славянских общинах. Даже рабы, захваченные в войнах, со временем имели возможность или уйти, или стать полноправными членами общины. В немалой степени соседская община повлияла и на восприимчивость славянских народов к внешнему влиянию, спокойному заимствованию чужих традиций и обычаев.

Раннее существование территориальной общины определило еще одну особенность славян – *многие славянские народы изначально формировались как полиэтнические общности*, ибо продвижение славян на новые территории шло путем ассимиляции местного населения. В VI веке, например, славяне буквально затопили Балканский полуостров, за короткое время ассимилировав численно преобладающие здесь фракийские племена.

Наиболее ярко эти процессы проявились на территории Восточной Европы, где впоследствии возникло Древнерусское государство. Здесь славянами были ассимилированы балтские, угро-финские племена, а также отдельные группы иранцев, рассеянных на обширных пространствах лесостепей и степей от Днепра до Причерноморья и Каспия.

Характерен пример с историей самого русского народа. Дело в том, что русы и славяне в древности – это два разных народа. «Русы» (или «руги», «рутены», «раны», «руяны») – это самоназвание народа, этническое происхождение которого определить очень сложно. Больше того, вполне возможно, что «русами» в различных источниках названы и разные народы – это и близкие к иллиро-венетским и кельтским племена Южной Прибалтики и Среднего Подунавья, и русы-аланы (иранцы) на Дону, и причерноморские русы (индоарийцы?) в Крыму и др. Между прочим, и само слово «русский» вовсе не славянского происхождения, впрочем, как и не германского тоже. И значение этого слова неоднозначно – его можно перевести и как «красный», и как «светлый» (в последнем случае – из иранского языка).

Будучи разбросаны в эпоху Великого переселения народов (IV–VI вв.) по разным районам Европы, «русы» оказались соседями различных славянских племен, а у некоторых даже стали княжескими родами. Но «русы», хотя и были правящим родом среди славян, в конце концов были теми же славянами ассимилированы. И оставив славянам свое имя, «русы» как самостоятельный этнос (или этносы) исчезли, растворились в историческом небытии.

Так, в IX веке у славянских племен, которые жили у озера Ильмень, установилась первая династия «варягов#руси». «Варины-варяги», народ, исконной территорией проживания которого была Ютландия, в какие-то ранние времена соединился в «русами-ругами», откуда и возникло название – «варяги-русь». Князья династии «варягов#руси» носили неславянские имена – Рюрик, Трувор. Но к тому времени сами «варяги-русь» уже говорили на славянском языке, и города, основанные Рюриком, они называли по-славянски – Новгород, Ладога и др. Следовательно, эти «варяги-русь» когда-то раньше встретились со славянами, видимо,

в Прибалтике, где они жили до прихода к ильменским славянам. И к IX веку сами «варягирусь» уже ославянились.

Похожая история произошла и с племенем полян, называвших себя также «русью». Поляне-русь считали своей прародиной земли возле Дуная в бывшей римской провинции Норик (современная Австрия). Именно в этих местах в V веке располагалось государство другой ветви «русов#ругов» – Ругиланд. Немного позднее придунайские русы-руги, ассимилированные славянами, были вытеснены из своих земель и переселились к Днепру (известны две волны такого переселения – в VI и в IX вв.). Впрочем, последние исследования показывают, что существовал еще один народ с именем «русы», имеющий иранское этническое происхождение. В VIII–IX вв. эти «русы»-иранцы создали свое государство на Дону – Русский каганат. Вполне возможно, что «русы»-иранцы тоже имели отношение к созданию будущей Киевской Руси, а князья Олег и Игорь были выходцами именно из этой этнической группы. В то же время взаимоотношения между «русами-ругами», «русами»-иранцами и «варягами-русью» сегодня еще далеко не ясны.

Во всяком случае, о том, что поляне не были изначально славянами, свидетельствует много фактов. Например, свадебный обряд – у славян было многоженство, причем женихи крали невест, хотя чаще всего это происходило по предварительному сговору. У полян-руси за невест платили выкуп, а многоженство запрещалось. Разными были и похоронные обряды. Так, для всех славян характерно трупосожжение с последующим захоронением останков. Например, в древнейшей русской летописи – «Повести временных лет» – сообщается, что у восточнославянских племен радимичей, северян, кривичей и вятичей обряд трупосожжения сохранялся очень долгое время (у вятичей – до XI–XII вв.). Вообще же сожжение умерших было прекращено только с окончательным установлением христианства. А у полян-руси существовал обряд трупоположения – своих покойников они хоронили в могилах.

А вообще в процессе формирования русского народа приняло участие большое количество различных, в том числе и неславянских, этнических групп, но славянский компонент всегда оставался главенствующим, цементирующим само это соединение вроде бы несоединимого. Иначе говоря, будущий русский народ изначально рождался на полиэтнической основе. Похожая история произошла и с болгарами. Балканские славянские племена сначала приняли тюркский народ болгар как правящий род, а затем, к концу VIII – началу IX века, ассимилировали их, приняв самоназвание «болгары». И все это свидетельствует о необычайной жизнеспособности славянских народов, сумевших «переварить», ассимилировать другие этносы.

Интересно и другое – сами славяне жестко противостояли любым попыткам насильственного уничтожения их этнокультурного, религиозного и хозяйственного своеобразия. Балтийские славяне почти четыре века выдерживали натиск франков и саксов, а свой язык сохранили до конца XVIII столетия. И это при том, что у балтийских славян неславянское начало всегда было велико, поскольку в VI–IX вв. славяне на Балтике поглотили достаточно многочисленные остатки иллиро-венетских и отчасти кельтских племен.

Очевидно, что немалую, а может быть, и важнейшую роль во всех этих процессах сыграла славянская соседская община.

Вполне понятно, что все эти особенности этнокультурного и хозяйственного развития славян самым непосредственным образом влияли на формирование славянской мифологии.

Глава 2
«…И постави кумиры». Структура славянской мифологии

Религиозно-мифологические представления древних славян принято называть языческими. Язычество – это политеистические верования и обряды, предшествовавшие возникновению монотеистических мировых религий (христианство, ислам). Естественно, что сами древние народы не называли свои верования языческими. Этот термин появился уже в христианском богословии для обозначения всех дохристианских и нехристианских политеистических культов. Недаром в русском языке синонимами слова «язычество» являются слова «идолопоклонство», «идольство», «кумирство».

Необходимо сказать, что термин «язычество» имеет славянское происхождение – от древнеславянского слова «язык», то есть «народ». Иначе говоря, в непосредственном смысле язычество – это традиционная народная религия. Интересно, что в католической традиции для обозначения до- и нехристианских политеистических религий используется латинский термин «paganus». Этот термин тоже позднее вошел в русский язык – в дословном переводе («поганый») и в том же значении («погаными» на Руси называли язычников).

Язычество охватывало всю сферу духовной культуры и значительную часть материальной культуры древних народов, но прежде всего – отношения людей с природой, поскольку для древнего человека именно проблема взаимоотношений с природой была главной. По сути дела, в славянском язычестве в мифологизированном виде отражался и выражался весь жизненный путь крестьянина-общинника: цикл сельскохозяйственных работ, домашний быт, свадьбы, похороны и т. д. Следовательно, основным свойством язычества можно считать «обожение» природы, когда божествами признавались различные природные объекты – солнце, луна, звезды, воздух, огонь, вода, животные, растения, камни и т. д.

Как уже говорилось, сегодня славянское язычество известно нам фрагментарно. Поэтому в отечественной науке существует несколько основных трактовок религиозно-мифологических представлений древних славян[3].

[3] Можно указать несколько изданий, в которых представлены разные точки зрения на славянскую мифологию: *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М.,1988; *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. М.,1988; Введение христианства на Руси. М.,1987; *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. М., 1991; *Седов В. В.* Славяне в древности. М., 1994; *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.,1995; Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.,1995; Очерки истории культуры славян. М., 1996, и др.

Князь Олег и его воины присягают перед языческими идолами.
Миниатюра из Радзивилловской летописи

Например академик *Б. А. Рыбаков* рассматривал историю славянского язычества как *единый процесс перехода от политеизма к монотеизму* и выделяет *четыре этапа* развития.

1#й этап – *культ «упырей (вампиров) и берегинь*»: дуалистический анимизм первобытных охотников каменного века, одухотворявших всю природу и деливших духов на враждебных и благожелательных.

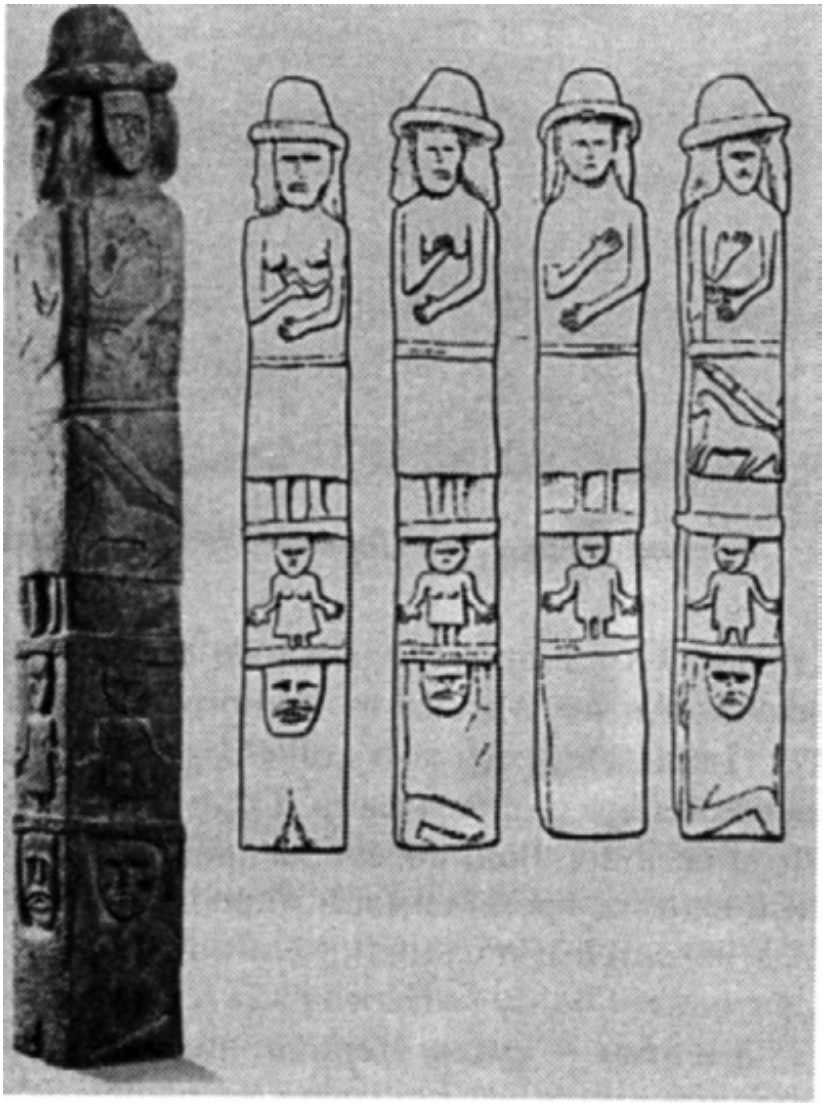
2#й этап – *культ земледельческих небесных божеств «Рода» и «рожаниц*». Исторически рожаницы (Мокошь и Лада) предшествовали Роду. Это были богини плодовитости в период матриархата. Затем, когда славянское общество вступило в пору патриархата, главным божеством становится Род – символ мужской плодовитости. К VIII–IX вв. формируется уже монотеистическая религия во главе с Родом. Символом бога Рода Б. А. Рыбаков считает так называемого Збручского идола, найденного на славянском капище возле г. Збруч в Польше, – четырехсторонний каменный столб с резными картинами.

Резные изображения характеризуют собой славянскую модель мироздания, состоящую из трех ярусов. Верхний ярус – царство небесное. Здесь представлены два бога: Дажьбог – божество солнечного света, податель благ, мифический родоначальник русских людей; Перун – бог грозы и молнии, покровитель воинов. Средний ярус – земное царство. В нем властвуют две богини-рожаницы: Мокошь – «мать урожая», богиня земли, хозяйка символического рога изобилия; Лада – вторая рожаница, покровительница весенней вегетативной силы и семейных браков. Здесь же изображены и люди – хоровод мужчин, женщин и детей. Нижний ярус – подземное царство. Его представляет символическое изображение Волоса (Велеса) – доброжелательного бога земли и скота, который держит на плечах плоскость земного пространства с людьми.

Идол венчается головой Рода с четырьмя ликами, смотрящими на все четыре стороны света. Таким образом, сам «Збручский идол» это и есть бог Род, своеобразный фаллический символ плодовитости и в то же время символ мироздания. По мнению Б. А. Рыбакова, Род

известен в письменных источниках и под другими именами – Святовит, Сварог («Небесный»), Стрибог («Бог-Отец»).

3#й этап – *культ Перуна*, являвшегося в древности богом грозы, молний и грома, а в дальнейшем ставшего божеством войны, покровителем воинов и князей. При создании государства в Киевской Руси в X веке Перун стал главным богом в княжеско-государственном культе, установленном великим киевским князем Владимиром.

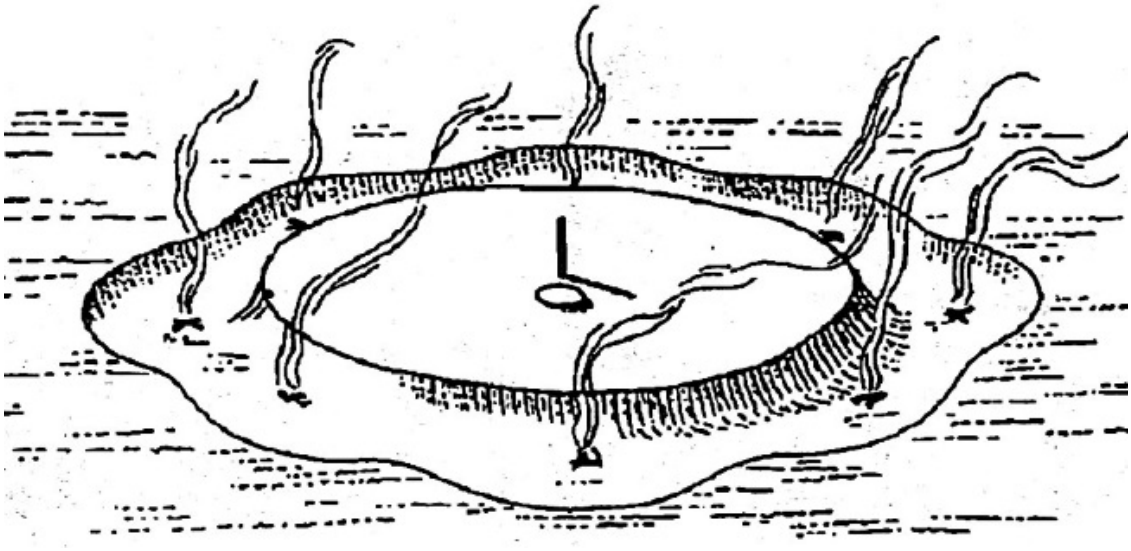


Збручский идол

Культ Перуна наиболее ярко выражен в так называемом Пантеоне Владимира. В 979–980 гг. по велению киевского князя различных богов славян собрали в одном месте и было устроено капище, в центре которого располагался Перун. Вокруг Перуна размещались идолы других богов. Стрибог (Род-Святовит-Сварог) – древнее божество верхнего яруса небес и Вселенной, который под именем Сварога известен как отец Дажьбога. В «Пантеоне Владимира» присутствует и сам Дажьбог – древний бог света, солнечности, податель небесных благ. На этом капище были установлены еще три идола: Мокошь – древняя богиня земли; Симаргл – божество семян, корней, ростков растений, которое изображалось в виде «крылатой собаки»; Хорс – божество солнечного диска.

Следует отметить, что возникновение культа Перуна в Киевской Руси – это своеобразное отражение одного из этапов создания Древнерусского государства. Владимир, утвер-

ждая свою власть, искал для нее религиозно-идеологическое обоснование. Однако введение культа Перуна как главного божества Руси носило искусственный характер. Не случайно в скором времени Владимир разрушает это капище, «свергает» Перуна, и в Киевской Руси вводится христианство.



Капище Перуна на Перыне близ Новгорода. *X в. Реконструкция*

Кстати, Б. А. Рыбаков считает, что к введению христианства Русь была подготовлена, ибо в недрах древнерусского язычества уже существовал монотеистический культ с троичным божеством: Бог-Отец (Сварог), Сын Божий (Дажьбог) и Богородица (Мокошь).

4#й этап в развитии язычества *наступает уже после принятия христианства*, когда даже крещеные древние русичи продолжают в той или иной степени соблюдать языческие обряды, – период «*двоеверия*».

Совершенно иначе рассматривают структуру славянской мифологии *В. В. Иванов* и *В. Н. Топоров*. По их мнению, *изначально единая славянская мифология (до конца I тыс. н. э.) по мере расселения славян по Европейскому континенту подвергалась дифференциации и обособлению локальных вариантов*. При этом наиболее полно единые элементы мифологии сохранились лишь у балтийских славян, живших в междуречье Эльбы и Одера, а также у восточных славян с племенными центрами в Киеве и Новгороде. Отделяя архаические элементы от позднейших напластований, В. В. Иванов и В. Н. Топоров определяют несколько уровней внутри древнейшей славянской мифологии[4].

К высшему уровню относились два праславянских божества, чьи имена достоверно известны – *Перун и Волос* (*Велес*), а также некий женский персонаж, чье праславянское имя неясно (возможно, это Мокошь). Эти божества, воплощавшие военную и природно-хозяйственную функции, связаны между собой как участники грозового мифа: бог грозы Перун, обитающий на небе, на вершине горы, преследует своего змеевидного врага Велеса, живущего внизу, на земле. Причина распри – похищение Велесом скота, людей, а в некоторых вариантах и жены громовержца. Поединок завершается победой Перуна, которую символизирует проливающийся с небес дождь, приносящий плодородие. Кстати, В. Н. Топоров считает, что «Збручский идол» является изображением именно Перуна.

---

[4] См. более подробно: Очерки истории культуры славян. М., 1996., а также: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Они же. Славянская мифология.//Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.,1995. С. 5—15; *Топоров В. Н.* Предыстория литературы у славян. Опыт реконструкции. М., 1998; и др.

К богам высшего праславянского уровня относят, правда с долей условности, также: *Сварога* – бога или духа огня, *Дажьбога* – солнечного бога, подателя благ, и *безымянную землю* (*Мать-сыра земля*) – всеобщий источник жизни, мать всего живого, в том числе и человека.

На более низком уровне находятся божества, связанные с хозяйственными циклами и сезонными обрядами – *Род, Чур, большинство женских богинь* (Мокошь и др.).

Следующий уровень характеризуется мифологическими персонажами, не имеющими личных имен, – *Доля, Лихо, Правда, Кривда, Смерть, Суд* и др. Многие из этих персонажей позднее присутствуют в сказках (например, Горе-Злосчастье). На этом же уровне находятся и герои мифологического эпоса – *Кий, Щек, Хорив* и др.

К низшей мифологии относятся разные классы неиндивидуализированной (часто и неантропоморфной) нечистой силы, связанной со всем мифологическим пространством от дома древнего славянина до леса, болота и т. п., – домовые, лешие, водяные, кикиморы, русалки и др.

Универсальным славянским мифологическим образом, в котором синтезируется все выше описанное, является мировое дерево, называемое по-разному – райское дерево, береза, дуб, клен, яблоня, сосна. Все дерево в целом может сопоставляться с человеком, особенно с женщиной. С помощью мирового дерева моделируется тройная вертикальная структура мироздания. Три царства – небо, земля, преисподняя; четверичная структура мира – север, запад, восток, юг; жизнь и смерть – зеленое дерево и усохшее дерево.

Описание мира у славян происходило в системе двоичных противопоставлений: жизнь – смерть, счастье – несчастье, правый – левый (неправый), верх – низ, огонь – влага и др. Нередко разные стороны противоположностей представали в виде мифологизированных существ и персонажей: Род (жизнь) – Марена (смерть), Перун (верх) – Велес (низ), Правда – Кривда и др.

Позднее, с расселением славян, у каждой из ветвей славянских племен формируются локальные варианты религиозно-мифологических представлений. У восточных славян на первый план выходят *Перун, Хорс, Дажьбог, Стрибог, Симаргл, Мокошь и Велес*. Если Перун, Дажьбог, Мокошь и Велес сохраняют свои древние мифологические функции, то Стрибог связан с ветром, Хорс – или с солнечным диском, или с луной-месяцем. Наиболее загадочное божество – Симаргл, чьи функции неясны. Интересно, что Хорс, Стрибог, Симаргл известны только в восточнославянской мифологии.

О мифологии балтийских славян можно судить только по отдельным разрозненным культам: *четырехглавого Свентовита* на острове Рюген (Свентовит – «бог богов», первый и высший бог, возможно, связан с Перуном); *трехглавого Триглава* в Щецине (Триглав – высший бог); *Сварожича-Радегаста* в Ретре и ряд других. Вполне возможно, что все эти локальные культы восходят к древнейшему Перуну.

В целом же В. В. Иванов и В. Н. Топоров с осторожностью пишут об общем едином процессе развития славянской мифологии и не признают того, что в славянском язычестве могли существовать монотеистические культы.

Еще одна точка зрения на структуру славянской мифологии выражена в исследованиях *А. Г. Кузьмина*, который, рассматривая славянские племена как полиэтнические общности, уделяет большое внимание этническим истокам различных языческих традиций[5]. Вообще, проблема этнических истоков славянской мифологии исследована недостаточно. А это очень плодотворная тема – ведь определение этнического происхождения культов разных языческих божеств помогает не только лучше понять историю развития славянских народов, но и более глубоко проникнуть в суть древнего славянского сознания.

[5] См.: *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. М., 1988.

Например, точно известно, что, собственно, восточнославянскими богами можно считать *Сварога, Велеса, Мокошь, Ладу и Рода*. Имена этих богов – славянского происхождения, более того, они имеют древнейшие индоевропейские корни и находят аналоги в индийской мифологии. При этом высшим небесным божеством славян А. Г. Кузьмин считает *Сварога. Велес* – «*скотий бог*» (от кельтского «скотт», «скутти» – деньги), покровитель торговли и даже поэзии.

Имена *Стрибога, Дажьбога, Хорса, Симаргла* происходят из ирано-индийских языков. Это означает, что славяне в Приднепровье когда-то жили рядом с ираноязычными народами, ассимилировали их, а иранские культы стали частью общей славянской мифологии, причем достаточно поздно.

Сложнее определить этнические корни культа *Перуна*. По мнению А. Г. Кузьмина, Перун не был ни общеславянским, ни даже вообще славянским богом. Истоки культа Перуна усматриваются в мифологии прибалтийских русов#ругов (иллиро-венетов?). Не случайно Перун под именем *Перкунаса* вошел в мифологию балтов. Кстати, Перун стал славянским богом именно в тех местах, где славяне сначала близко контактировали с русами-ругами, а затем и ассимилировали их, – у балтийских славян, у славян Подунавья и у восточных славян (в Новгороде и Киеве).

Но даже в этом случае Перун оставался богом князя и его военной дружины, не имея общеславянского значения. Возможно, это связано с тем, что русы-руги становились правящими родами у славян, сохраняя собственную мифологию, а исконно славянское население продолжало поклоняться своим традиционным божествам. И недаром культ Перуна, установленный Владимиром в Киевской Руси, так и не смог укрепиться. А вот славянское население Киева продолжало поклоняться Велесу. И хотя Владимир Святославич не включил Велеса в свой «Пантеон», этому славянскому богу тоже был воздвигнут идол – в киевском Подоле.

Священный дуб на о. Хортице (образ Перуна).
Фотография

Интересно, что и у балтийских славян культ Перуна не был единственным – так, племя лютичей продолжало поклоняться Сварожичу-Радегасту, выполнявшему примерно те же функции, которыми обычно наделялся Перун. А с другой стороны, в Новгороде, жители которого вели родословную от рода варягов#руси, культ Перуна сохранялся долго и изживался с трудом.

С этой точки зрения интересно рассмотреть «Пантеон Владимира». Вполне возможно, в нем представлены не просто боги – покровители разных «профессиональных культов», а божества разных племен, населявших Киевскую Русь. И таким образом Владимир попытался примирить разноплеменных подданных, поставив во главе своего, варяго-русского, княжеского бога Перуна. Недаром число богов «Пантеона» – шесть – совпадает с числом племен, которые названы в летописи: поляне, древляне, северяне, дреговичи, кривичи полоцкие и словене новгородские. Хотя скорее всего чисто племенная связь с божествами к этому времени была уже утрачена и все они получили какое-то функциональное значение.

Изучение этнического происхождения культов восточнославянских языческих богов дает еще один очень важный результат – *среди них нет ни одного германского или скандинавского бога*. Одного этого факта достаточно для того, чтобы опровергнуть так называемую норманнскую теорию происхождения Русского государства – *пришедшие к восточным славянам варяги-русь поклонялись Перуну, а не скандинавским Одину или Тору*.

Интересно также, что многоглавые боги балтийских славян (Свентовит, Триглав, Сварожич-Радегаст) находят параллели в многоголовых божествах кельтов. А «Слово о полку

Игореве», представляющее совсем необычную картину языческих славяно-русских верований (неизвестен Рюрик, родоначалие отсчитывается от «времен Траяна», а сами русские – это «внуки Дажьбога»), своими религиозно-мифологическими корнями уходит в Тмутараканскую Русь и, возможно, еще глубже – в Русь Причерноморскую (индоарийскую?).

Как видно из приведенных выше точек зрения современных исследователей, сегодня пока еще очень сложно дать однозначную характеристику славянской мифологии. И тем не менее можно сделать определенные выводы о ее содержании.

Глава 3
«Судьбы они не знают». Основное содержание славянской мифологии

Язычество древних славян – это религиозно-мифологические представления оседлых земледельческих племен, живущих территориальными (соседскими) общинами. *Славянские божества напрямую связаны с природными объектами, которые находились в сфере жизненной и производственной деятельности славян – землей, лесом, водой, небом, солнцем*. При этом славяне не были ни солнцепоклонниками, ни огнепоклонниками, как многие другие народы. Скорее объектом поклонения становились производящие силы природы – дождь, ветер, солнечный свет, гром, молния и т. д., то есть все то, что непосредственным образом влияет на появление урожая.

Не случайно, например, лето считалось важнейшим элементом годового цикла, ибо именно летом производящие силы природы набирают наибольшую мощь. Кстати, мифологизированное восприятие лета как главной части года отразилось и в том, что исчисление годов мы до сих пор называем летосчислением. Зима же связывалась с периодом засыпания, а то и временного умирания природы. И эта оппозиция – лето – зима – представляла собой главное деление года на два периода (весна в этом случае – предлетье, осень – предзимье). Кстати, сами названия «лето» и «зима» одинаковые во всех славянских языках. И вообще в славянском мировосприятии все доброе и хорошее связано со светом, теплом, а злое и страшное – с темнотой, холодом.

Славянская мифология не была подробно разработана и структурирована, как, допустим, древнегреческая. Скорее всего, иначе и не могло быть, ибо мировоззрение древних славян было во многом определено их принципами общественного устройства. Славяне не имели строго регламентированной, иерархической структуры общества, как это было у народов с кровнородственной общиной (древние греки, германцы). Примечательно, что у племен с кровнородственной общиной обязательно присутствует своеобразный культ генеалогии – как племени, так и отдельного рода. Иногда имена предков помнились на протяжение десяти-двенадцати поколений. В территориальных же общинах генеалогиям не придают особого значения. Более того, у славян, как и у ряда других народов (в том числе римлян), долго не было личных имен вообще.

Следовательно, и *славянские религиозно-мифологические культы были значительно проще, нежели у племен с кровнородственной общиной*. Например, славянские божества практически не состояли в кровном родстве (за исключением Дажьбога, которого называли сыном Сварога, а также Радегаста в Прибалтике, прозываемого Сварожичем) и не вступали между собой во враждебные отношения в борьбе за власть, как это было характерно для богов древних греков. Возможно, в этих достаточно мирных отношениях между богами отразились взаимоотношения различных славянских общин между собой и с другими народами. Да и сами славянские боги совсем не воинственны и не кровожадны (за исключением Перуна в Киеве, который, как уже говорилось, возможно, и не был славянским богом, и Свентовита в Прибалтике, на культ которого значительное влияние оказала, видимо, кельтская мифология).

Наличие в славянской мифологии культов богов с различным этническим происхождением свидетельствует и о «миролюбивом» характере самих славян, и о том, что славяне мирно ассимилировали другие народы. Например, у балтийских, придунайских и приднепровских славян прослеживается культ коня, которого не было у других славянских племен. Исследование этого культа показывает, что в Прибалтике, Придунавье и Приднепровье сла-

вяне ассимилировали какие-то местные племена, которые в давнем своем прошлом были кочевыми народами и у которых культ коня играл первостепенную роль.

О том, что славяне поклонялись разным богам, свидетельствуют и письменные источники. Известный византийский историк VI века Прокопий Кесарийский дает описания верований славян, но, по существу, перед нами описание верований совершенно разных народов. «Они считают, – говорит он в одном месте, – что только один бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды». А затем отмечается, что «они почитают реки и нимф, и всякие другие божества, приносят жертвы всем им и при помощи этих жертв производят и гадания». Следовательно, уже в VI веке под именем «славян» жили народы разных этнокультурных традиций – одни поклонялись некому единому «богу, творцу молний», другие сохраняли какие-то древние политеистические культы.

В XII веке (спустя 600 лет!) католический священник Гельмольд повторяет слова Прокопия Кесарийского если и не слово в слово, то очень близко по сути. Только если византийский историк описывал верования южных славян, то Гельмольд – языческие культы славян балтийских: «У славян имеется много разных видов идолопоклонства. Ибо не все они придерживаются одних и тех же языческих обычаев. Одни прикрывают невообразимые изваяния своих идолов храмами, как, например, идол в Плуне, имя которого Подага; у других божества населяют рощи, как Прове, бог Альденбургской земли, – они не имеют никаких идолов. Многих богов они вырезают с двумя, тремя и больше головами. Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и единого бога, господствующего над другими в небесах, признают, что он всемогущий, заботится лишь о делах небесных, другие боги, повинуясь ему, выполняют возложенные на них обязанности, и что они от крови его происходят и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому богу богов».

В изложении Гельмольда примечательно упоминание священных дубовых рощ бога Прове, или Проне, – многие исследователи видят в этом боге более известного нам Перуна, символом которого тоже был дуб. Но главное, перед нами снова та же картина – под именем славян в Прибалтике жили народы разных этносов, продолжающие поклоняться своим традиционным богам.

Укорененное общинное житие стало основой славянского, а позднее и русского коллективистского (общинного) миросозерцания. Многовековое существование общины определило содержание социальных идеалов и принципов общежития славян – равенство, выборность снизу вверх органов управления, отрицательное отношение к иерархическому соподчинению сверху вниз. Именно территориальная община обычно открыта для приема выходцев из иных народов на положении свободных и равных. Кровнородственная не допускала равенства и внутри семьи, а выходцы из иных родов могли попасть в нее в качестве неполноправных (как было в древнегреческих полисах).

И что характерно – *этническое самосознание славян по той же причине изначально было ослаблено на фоне племен с кровнородственной общиной*. Недаром еще в языческие времена главной составляющей славянской мифологии становится образ земли. С землей связаны важнейшие религиозные культы и обряды. Земля в славянском религиозно-мифологическом мировосприятии оказывается не только производящей силой природы («кормилица»), но и родоначальницей, матерью всего живого («Мать-сыра земля»). Ослабленное этническое самосознание славян, их полиэтничность определили и тот факт, что идеи самостоятельности и независимости у славян всегда были связаны не с идеей племени или рода, а с идеей «родной земли» как места жительства многих народов, объединенных славянским компонентом. Давно, например, замечено, что в памятниках древнерусской литературы говорится прежде всего о Русской земле и крайне редко о русском народе.

Славянская территориальная община породила исключительную жизнеспособность славянских народов в древности. И эта поразительная жизнеспособность определила своеобразие славянского, а позднее уже и, собственно, русского мировоззрения – гораздо более оптимистического, чем на Западе и на Востоке; гораздо более восприимчивого к влияниям и в то же время способного переделать любое влияние на свой, оригинальный, славяно-русский лад.

Глубинный смысл всей славянской мифологии заключался в том, что она была призвана гармонизировать отношения людей с природой и отношения между различными народами. Славянская мифология, отражавшая духовные, нравственные и социальные качества самих славян, должна была обеспечить мирное сосуществование различных этносов в рамках одного социума, в пределах одной социальной организации. Освящение мира, освящение лада жизни – вот цель, вот смысл славянского язычества.

Само древнее славянское мировоззрение отличалось от мировоззрения окружающих его племен. Так, еще в VI веке Прокопий Кесарийский записал, что славяне «судьбы не знают». Славяне не знали понимания судьбы как «фатума» – рока, неизбежности. Такое «фатальное» отношение к судьбе было характерно для древних греков и римлян, для германцев, а также для русов#ругов и варягов#руси. Отношение к судьбе как к «фатуму» порождало у этих народов неистребимую веру в предопределенность, в то, что никакие действия человека не могут изменить фатальной неизбежности, предначертанной свыше.

Славяне же воспринимали судьбу в большей степени как «фортуну». Судьба-фортуна открыта, результаты ее неизвестны. Не только судьба управляет человеком, но и человек судьбой. Действительно, есть много примеров, когда в славянской среде шли наперекор судьбе, т. е. прочитанные во время гаданий знаки предопределенности не отменяли право выбора (здесь можно вспомнить знаменитое русское «авось»). Поэтому есть все основания полагать, что идея предопределенности не представляла в славянском мировосприятии глобальной неотвратимой силы, как это было у других народов. А присутствующие в древнерусском сознании элементы фаталистического мировосприятия скорее всего имеют отношение к варяго-русской, изначально неславянской среде.

Об оптимистичности славянского миросозерцания свидетельствует еще один факт. Дело в том, что, видимо, еще в дохристианском мироощущении древнерусского народа присутствовала идея спасения и воскрешения, хотя и в очень неоформленном виде. Известно, что понятия «Бог», «вера», «дух», «душа» в православие пришли из древнерусского язычества. И понятие «рай» как место посмертной жизни воспринято православием из языческого лексикона. Подобное произошло только на Руси, ибо в западное католичество эти понятия пришли из латинского и греческого языков. Например, «рай» обозначается греческим словом «парадейсос». Значит, у народов Западной Европы в дохристианском сознании не было собственных подобных понятий (или же они были не очень разработаны). В древнерусском же язычестве идеи спасения на «том свете» существовали. И недаром понятие «тот свет», по признанию исследователей, в славяно-русских верованиях – одно из центральных понятий, связанных с представлениями о потустороннем существовании души после смерти и о тесном взаимодействии земного и загробного миров. Не случайно и то, что похоронные обряды у древних славян сопровождались празднествами – «тризной». Значит, человек, перешедший в иной мир, должен был испытывать некую радость, в чем ему помогали оставшиеся на «этом свете» его соплеменники.

Если же говорить о взаимоотношениях христианства и дохристианской славянской мифологии, то необходимо признать, что последняя сыграла немаловажную роль в развитии раннего древнерусского христианства. В это время язычество, с одной стороны, уступает

место новой религии, а с другой – продолжает сосуществовать с христианством. Наступает период «*двоеверия*» (сам этот термин появляется в русских памятниках уже в XII–XIII вв.).

Например, многие элементы древнеславянской мифологии вошли в христианские обряды и в церковный календарь. Так, промежуток между Рождеством и Крещением заняли дохристианские Святки, за ними следует Масленица, которая стала преддверием Великого (предпасхального) поста. В христианскую Пасху вплелись языческие поминальные обряды, а также древнеславянский культ хлеба. В Троицу – культ березы и другие элементы древнеславянского праздника семика. Преображение Господне стали отмечать как праздник сбора плодов – Яблочный Спас. Не случаен и тот факт, что языческое влияние прослеживается в орнаментах памятников древнерусского храмового строительства (солярные, «солнечные» знаки, белокаменная резьба).

Многие языческие божества «передали» свои функции христианским святым. Перун стал олицетворяться с Ильей Пророком и Георгием Победоносцем; культ Николы Мир Ликийского вобрал элементы поклонения Велесу, как и культ архангела Михаила и святого Власия, особого покровителя скота; языческая Мокошь слилась с Параскевой Пятницей и Богородицей.

Языческие обряды и верования очень долгое время сохранялись в быту древнерусских людей, причем как в гуще сельского и городского населения, так и в княжеско-боярской среде – различного рода гадания, празднества, погребальная обрядность. Например, внецерковные обряды проводов умерших князей продолжали бытовать до XIII века. Кроме того, языческая архаика прослеживается в памятниках литературного и устного творчества, особенно в эпосе (былинах, песнях и т. д.).

В целом же на уровне бытовых суеверий язычество сохранялось постоянно, оставаясь средством мифологического освоения человеком природы. Так, еще в XVI веке во время исповеди сельские священники задавали вопрос: «Не ходила ли еси к Мокоши?» Стоглавый собор в 1551 году отмечал распространенность языческих культов, а упоминания о поклонениях Роду и рожаницам встречаются и в XVII веке.

Языческая славянская мифология выражала все основные особенности духовного, этнокультурного, общественного и хозяйственного бытия древних славян. Более того, уже в Древней Руси развитие духовной культуры и религиозно-философской мысли происходило не только в русле христианской веры, но и под влиянием традиционного, в том числе и языческого, славянского мировосприятия.

* * *

На протяжении многих веков традиционные славянские языческие верования довольно успешно справлялись с задачей *устроения лада жизни*. Иначе, наверное, славянские племена не смогли бы столь быстро и столь же мирно освоить огромные европейские пространства. Но язычество исполняло свое предназначение на догосударственной стадии развития славян. Как только возникала необходимость создания государства, ситуация сразу же менялась. Ведь образование государства всегда связано не только с возвышением определенных социальных слоев, но и одних этносов над другими. И, став господствующим слоем в обществе, эти этносы начинали возвышать и своих богов, которым они поклонялись. Вот тогда и возникали проблемы, ибо другие этносы вряд ли могли согласиться с подобным положением.

Более того, попытка возвысить одного из богов вызывала конфликт и внутри одного этноса. В качестве примера можно привести религиозную войну, которая разразилась в 1057 г. между несколькими балтийскими славянскими племенами из-за того, чей бог должен быть главным. Текст, написанный Гельмольдом в конце XII в. (ок. 1172 г.), сообщает: «В те дни

произошло великое движение в восточной части славянской земли, где славяне вели между собой внутреннюю войну. Их же – четыре племени, и они называются лютичами, или вильцами: из них хижане и черезпеняне, как известно, обитают по ту сторону Пены, ратари же и доленчане – по эту. Между ними начался великий спор о первенстве в храбрости и могуществе. Ибо ратари и доленчане желали господствовать вследствие того, что у них имеется древнейший город и знаменитейший храм, в котором выставлен идол Редегаста, и они только себе приписывали единственное право на первенство потому, что все славянские народы часто их посещают ради (получения) ответов и ежегодных жертвоприношений. Но черезпеняне и хижане отказывались им подчиниться и, напротив, решили защитить свою свободу оружием». Эта война была жестокой («Много тысяч людей пало с той и с другой стороны», – сообщает Гельмольд), в нее в качестве союзников одной из сторон были вовлечены славяне-бодричи, а также саксы и даны.

Таким образом, поклонение разным богам могло привести (и приводило) к серьезным внутрислявянским конфликтам. Надо отметить, что балтийские славяне так и не смогли эти конфликты преодолеть. На протяжении нескольких столетий они яростно сопротивлялись насильственной христианизации, которой их подвергали соседи-католики. Но и собственный единый религиозный культ у них не сложился, как не сложилось и единой государственности. В итоге разобщенные славянские народы, жившие в огромном количестве на южном побережье Балтийского моря, были физически истреблены…

Часть II
«…И крестися Русь»

Глава 1
«В начале было слово…». Религиозные истоки христианства

Во второй половине I тысячелетия нашей эры происходят коренные перемены в области религиозных и мировоззренческих представлений народов Европы. На смену многочисленным языческим религиям различных народов, заселивших Европу, приходит христианство. В дальнейшем христианство становится основой мировоззренческой системы всей европейской цивилизации. Поэтому и философия в эту эпоху Средневековья существует прежде всего как христианская философия.

Напомним, что христианство как религия возникло в первой половине I века н. э. на Ближнем Востоке. Оно выросло из недр религии древних евреев – иудаизма. На протяжении нескольких веков иудаизм формировался как монотеистическая религия: древние евреи верили в существование единого бога – Яхве (Иегова). В этом состояло основное отличие их религии от религий большинства соседних с ними народов, в том числе греков и римлян, у которых сохранялись политеистические религиозные убеждения.

По верованию древних евреев, Яхве избрал их народ как единственный достойный божественного заступничества, поэтому они являются «избранным народом» среди других народов. Несмотря на все беды, постигшие древних евреев, Яхве не оставляет их без своего покровительства, и со временем произойдет явление посланника Яхве, Мессии (Сына Божиего), на Землю. Мессия принесет евреям новое слово Божие, откроет им Божественную истину, спасет их от грехов, а другие народы будут подвергнуты жестокому наказанию за свое неверие. История древних евреев, религиозные заповеди иудаизма, а также пророчества явления Мессии были изложены в их священных книгах, объединенных под общим названием Танах.

В 30#х годах I века н. э. в Иудее, тогда являвшейся одной из провинций Римской империи, появился человек, которого некоторые верующие евреи и стали считать Мессией, Сыном Божиим. По сохранившимся сведениям, этого человека звали Йешуа – Спаситель. Уверовавшие в Его Божественное происхождение, называли Его Йешуа Машиах, что в переводе с древнееврейского означает Спаситель Помазанник Божий. Позднее это имя стало более известно в древнегреческой транскрипции – Иисус Христос.

Рождество Господа нашего Иисуса Христа.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

Однако большинство евреев, и в первую очередь древнееврейские священники, не приняли Иисуса. Прежде всего потому, что учение, которое Он проповедовал, было направлено не только и не столько евреям, сколько всем людям, поверившим в Иисуса, как Сына Божиего, независимо от того, к какому народу и к какой религии эти люди принадлежали до принятия истинной веры. В этом вопросе заключается основное различие иудаизма и христианства.

Крещение Господне.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

В итоге Иисус по требованию древнееврейских священников был осужден на казнь и распят на кресте. Но как Сын Божий Иисус воскрес на третий день после распятия и окончательно доказал всем своим приверженцам истинность проповедуемого Им учения.

Распятие Господа нашего Иисуса Христа.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

Первые ученики Иисуса Христа – апостолы – стали первыми распространителями Его учения, и в скором времени в разных районах Римской империи появились христианские общины. Сначала учение Иисуса Христа распространялось изустно, но уже во второй половине I века появляются первые записи о жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа, которые стали называть *Евангелиями* (от древнегреческого слова *«евангелие» – Благая Весть, Радостная Весть*), составившие позднее основу Нового Завета.

Вознесение Господне.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

На основе Евангелий, считающихся Святыми книгами, и начало постепенно складываться новое религиозное учение, значительно отличающееся и от языческих религий, и от религии древних евреев, – христианство.

Библия как священная книга христианства

Библия (от древнегреч. *biblia* – книги) – это собрание книг, которые в христианстве считаются Священным Писанием, ибо все, что записано в библейских книгах, продиктовано людям самим Богом. По своему составу Библия разделяется на две части: Ветхий Завет и Новый Завет.

Поначалу среди христиан не существовало единого мнения о том, сколько именно и какие именно книги нужно считать Священными и включать в состав Библии. В IV веке н.

э. был принят канон (т. е. правило, закон), по которому в состав Библии включалось определенное количество книг. Впрочем, позднее, когда христианство разделилось на несколько направлений (православие, католичество, протестантизм), в каждом из них сложился свой канон книг Ветхого Завета.

Ветхий Завет – это уже известный нам Танах, в котором рассказывается история древнееврейского народа, а также представлен в письменном изложении процесс складывания у древних евреев монотеистического культа Яхве. Само слово «Завет» означает договор, заключенный Богом с древними евреями о том, что они будут исповедовать веру в Него, а Он будет покровительствовать их земной жизни.

Книги, входящие в Ветхий Завет, писались на протяжении нескольких столетий. В иудейской традиции канонизировано 39 книг в составе Танаха. Протестанты принимают еврейский канон. В католический канон входит 46 книг. Православная Церковь в составе Ветхого Завета признает 50 книг.

Логический анализ позволяет разделить книги Ветхого Завета по их содержанию на несколько групп:

1. Пятикнижие – древнееврейская Тора, или Законы.
2. Исторические книги, повествующие об истории древних евреев.
3. «Книги Премудрости», или поэтические книги.
4. Пророческие книги.

Книги еврейского Танаха именуются Ветхим Заветом только в христианской традиции. Ветхим, т. е. древним, Заветом эти книги стали называться уже после появления Нового Завета. В представлении христиан это первый древний Закон, данный людям Богом. Изначальная греховная природа людей не позволила им полностью понять этот Божественный Завет, и тогда Ему пришлось дать человечеству Новый Завет. Вот почему Ветхий Завет считается неотъемлемой частью Священного Писания христиан.

Интересно, что пророчество Нового Завета можно найти уже в книгах Ветхого Завета. Так, в книге пророка Иеремии Господь, обращаясь к иудеям, говорит: «Они будут Моим народом, а Я буду им Богом. И дам им одно сердце и один путь, чтобы боялись Меня во все дни жизни, ко благу своему и благу детей своих после них. И заключу с ними вечный завет, по которому Я не отвращусь от них, чтобы благотворить им, и страх Мой вложу в сердца их, чтобы они не отступали от Меня» *(Иер. 31:38–40)*.

Новый Завет составляют книги, священность которых признается только христианами. По христианским верованиям, древние евреи не смогли соблюсти Завет, заключенный с Богом в древности, ибо не приняли Иисуса Христа как Мессию. Но именно Иисус как Сын Божий принес на Землю истинную Благодать, истинное Слово Божие, и лишь уверовавшим в Него будет даровано Спасение после смерти. Учение Иисуса – это и есть Новый Завет, новое Слово Божие, предназначенное теперь уже всем принявшим христианскую веру, а не только иудеям. В этом смысле Новый Завет – это последнее и окончательное слово Бога к человеку.

Разные Христианские Церкви признают единый канон Нового Завета, принятый еще в IV веке. В состав Нового Завета входят 27 книг. Прежде всего это Евангелия. Каноническими считаются четыре Евангелия (Четвероевангелие), именуемые по именам их авторов: Евангелие от Матфея, Евангелие от Марка, Евангелие от Луки, Евангелие от Иоанна. Исторические исследования показали, что наиболее ранним является Евангелие от Марка, а наиболее поздним – Евангелие от Иоанна.

Необходимо заметить, что до канонизации четырех Евангелий существовало еще несколько произведений с изложением учения Иисуса Христа, повествующих о Его пребывании на Земле, например, Евангелия от Фомы, от Василида, от Евреев, от Египтян и др. Эти Евангелия не признаются христианским каноном и считаются *апокрифами* (от греч. *apokryphos* – тайный, скрытый), т. е. ложными, поддельными.

Апокрифами также называют книги, появившиеся уже после установления канона, в которых сообщаются дополнительные сведения о жизни Иисуса, отсутствующие в канонических Евангелиях. Так, в «Протоевангелии Иакова» рассказывается о Марии, матери Иисуса. Детским годам Иисуса посвящено «Сказание Фомы, израильского философа, о детстве Господа».

В состав Нового Завета входят также:

Деяния Апостолов;

Послания Апостолов (14 Посланий Апостола Павла, 2 послания Апостола Петра, 3 Послания Апостола Иоанна, Послание Апостола Иакова и Послание Апостола Иуды);

Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис).

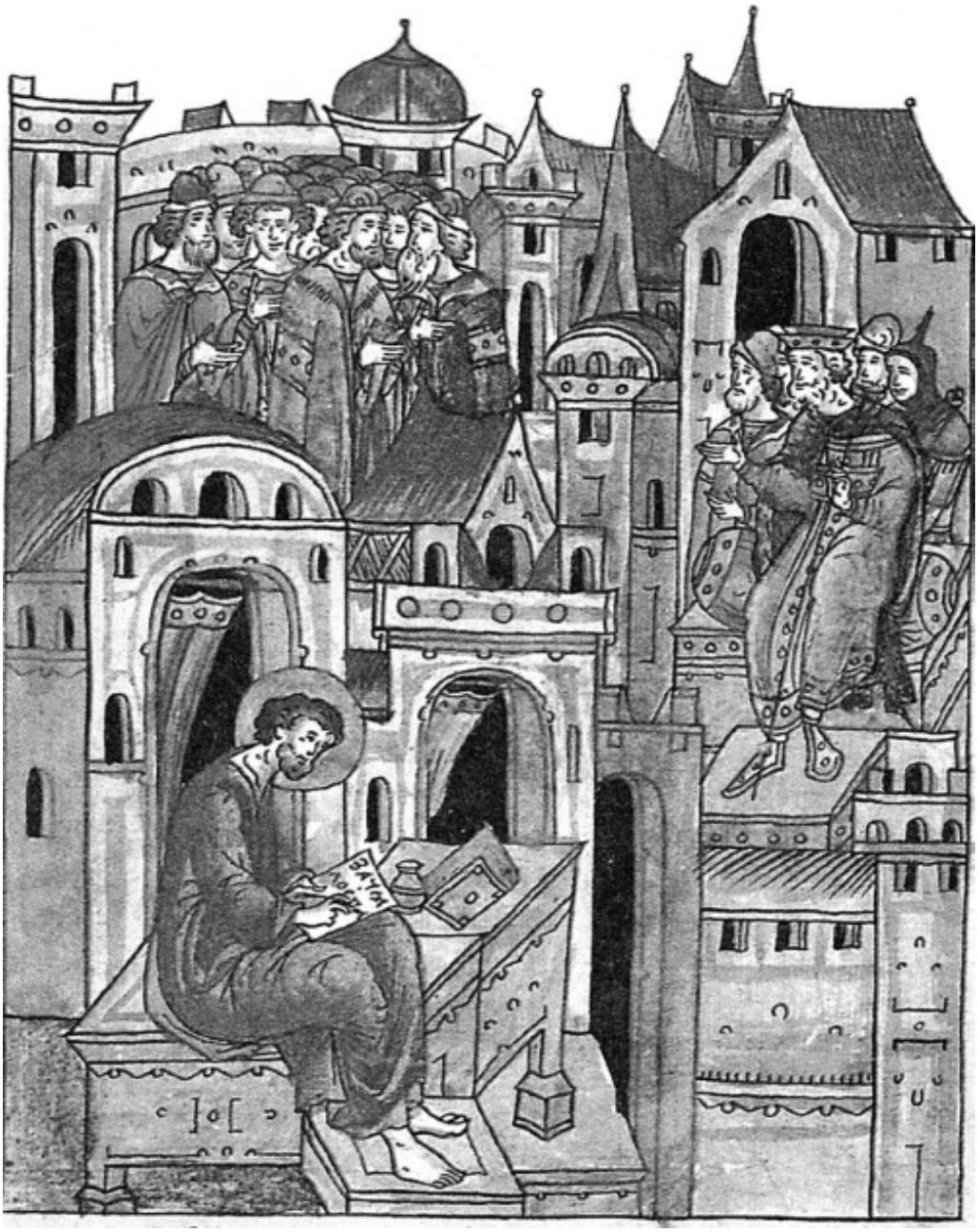
Интересно, что восточное христианство, из которого впоследствии выросло православие, долгое время причисляло Откровение Иоанна к «спорным» новозаветным книгам, и оно самым последним было допущено в каноническое собрание христианских Писаний. Отголосок такого отношения к Откровению Иоанна сохранился в православии до сих пор: православный литургический календарь не содержит чтений из этой книги.

Важнейшие религиозно-философские идеи Библии

Важнейшая идея христианства – это идея единого Бога. Показать людям существование могущественного и единственного Бога, а также доказать им необходимость веры в Него – это и одна из главных задач христианства. Поэтому вся Библия проникнута духом *монотеизма*. Первая и главная из десяти заповедей, дарованных Господом Моисею, так и звучит: «Да не будет у тебя других богов пред лицем Моим» *(Втор. 5:7)*. И далее: «Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Господь, Бог твой» *(Втор. 5:9)*. Об этом же говорит и Иисус, отвечая на вопрос книжника о том, какая заповедь первая из всех: «Господь Бог наш есть Господь единый» *(Мк. 12:29)*. В этом заключается основное отличие христианства от языческих религиозных верований. Если языческие религии были политеистическими, т. е. они признавали существование многих богов, то христианство – это строго монотеистическое мировоззрение. И именно монотеизм христианство почерпнуло в иудаизме.

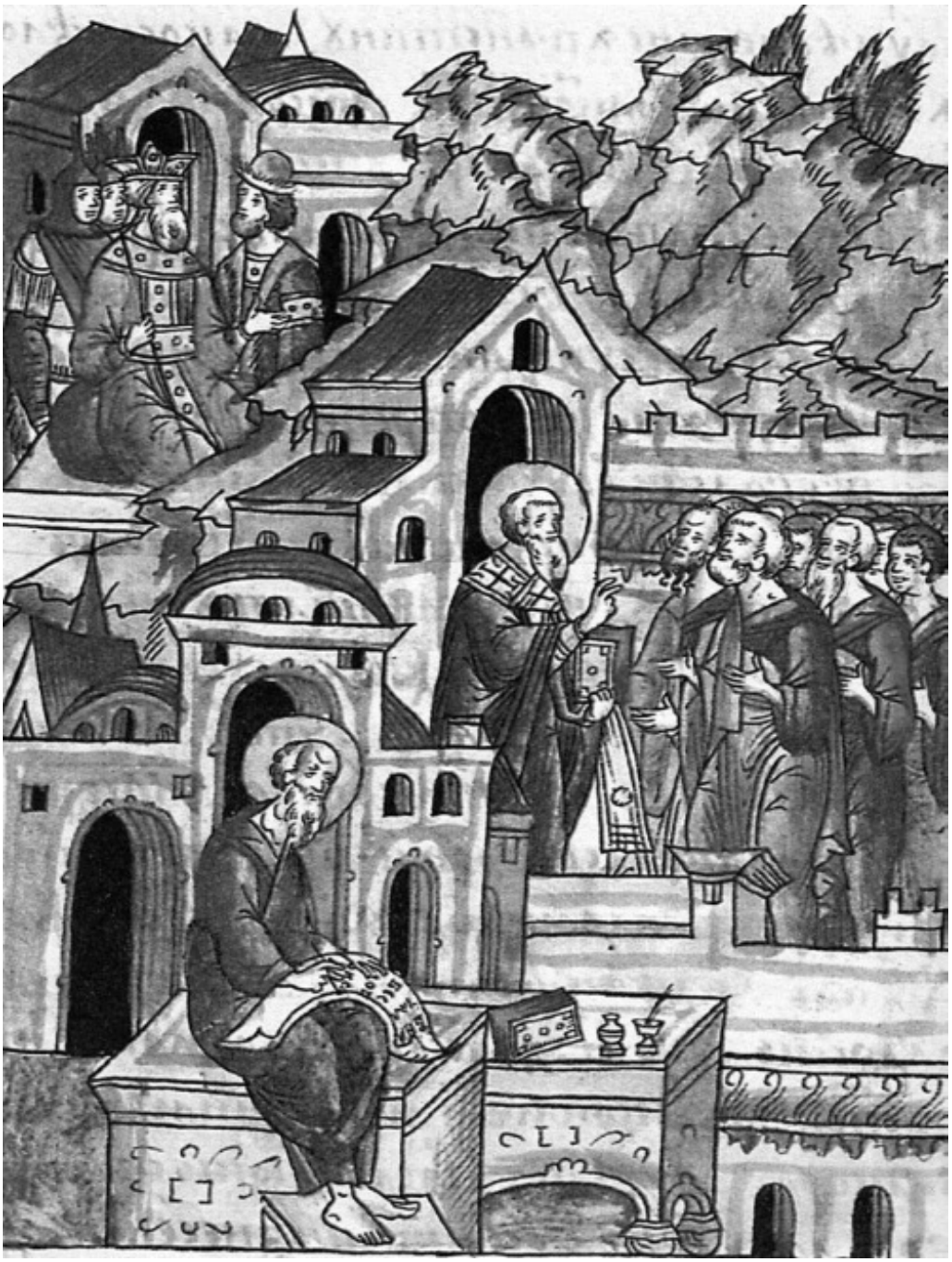
Но христианство кардинально отличается и от иудаизма, и от любой иной монотеистической религии тем, что христиане верят в *Бога, единого в Трех Лицах: Бога-Отца, Бога-Сына и Бога Духа Святаго*, т. е. воспринимают Господа как *Святую Троицу*. В соответствии с многовековой вероучительной традицией образ Святой Троицы присутствует в Ветхом Завете в 18#й главе книги Бытие, где рассказывается о явлении праотцу Аврааму и его жене Сарре трех мужей-ангелов: «И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного. Он возвел очи свои, и взглянул, и вот, три мужа стоят против него…» *(Быт. 18:1–2)*. Господь, принявший образ трех ангелов и явившийся Аврааму, носит еще одно именование – «*Троица Ветхозаветная*».

Для христианства характерен *теоцентризм* – Господь является центром всего в мире: веры, мышления, познания и т. д. Иисус, продолжая свой ответ книжнику, говорит: «И возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею» *(Мк. 12:30)*.



Святой апостол Марк пишет Евангелие.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

Восприятие Бога как единственной и всемогущей мировой силы оказало влияние и на космологическую концепцию христианства. В основе этой концепции лежит *идея творения*. Если в античных религиях и древнегреческой философии, в мифологии других народов говорилось о том, что мироздание возникло из чего-то, и первоначалами космоса виделись некие божественные, но в то же время и природные объекты, то в христианстве Господь Бог творит мироздание из ничего. Начало мира – это сам Бог, который своим словом, своим желанием творит, создает весь мир: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» *(Ин. 1:1–3)*. Более того, Господь не просто сотворил мир, но присутствует в каждом его движении, ибо все, что происходит в мире, есть Промысел Божий.



Святой апостол Иоанн Богослов пишет Евангелие.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

С философской точки зрения христианская идея творения снимает вопрос, который был одним из основных, например, в древнегреческой философии: что такое бытие? Господь и есть несотворенное, вечное бытие. Все остальное – это сотворенное одним Его Словом бытие и являющееся бытием потому, что Бог этого пожелал.

Непосредственно связанной с идеей творения оказывается и *идея откровения* – любое знание, доступное людям, есть Божественное Откровение; все, что люди знают о мире, о себе и о Боге, – все это открыто им Самим Богом, ибо всякое знание тоже является результатом Божественного творения. Поэтому в христианском понимании вера в Бога, в его абсолютное всесилие и всезнание не просто выше всякого, собственно, человеческого знания, а является единственным истинным знанием. Апостол Павел так формулирует эту мысль в

Первом послании Коринфянам: «Мудрость мира сего есть безумие пред Богом» *(1#е Кор. 3:19)*. Впоследствии Христианская Церковь сформулировала основные с ее точки зрения знания о мире, человеке и о Боге в виде догматов – своеобразных установлений, истинность которых принимается без доказательства. Эти догматы не могут быть опровергнуты, ибо являются Словом и Волей Божией.

Бог, создав первых людей, Адама и Еву, наложил на них единственный запрет – не прикасаться к плодам дерева, которое дает знания. Люди же, подстрекаемые змеем, вкусили этих плодов и тем самым попытались сами стать богами. Змей говорил им: «В день, который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» *(Быт. 3:5)*. Вкусив плоды с дерева познания, Адам и Ева совершили первое грехопадение. Грех в христианском понимании – это нарушение установленных Богом законов и запретов. И первый же самостоятельный поступок людей оказался греховным. Отсюда вытекает еще одна важнейшая христианская идея – *идея грехопадения*.

Изгнание Адама и Евы из рая.
Миниатюра. XVI в.

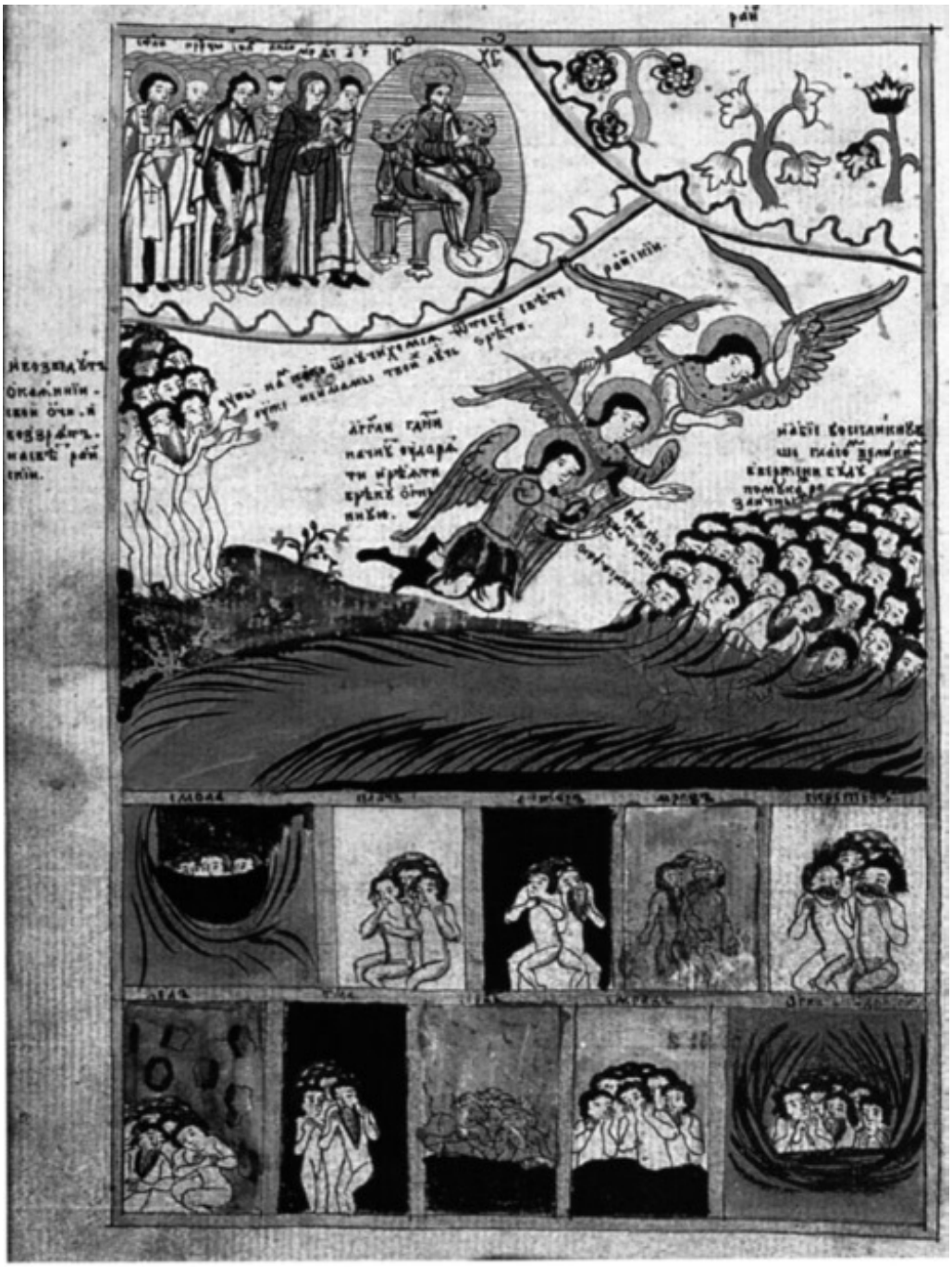
С христианской точки зрения человечество изначально греховно. Бог создал людей для вечного счастья, но они сразу же нарушили Божественную волю. За это по воле Господа греховность Адама и Евы была распространена на все их потомство. И вся дальнейшая история человечества по Библии – это борьба немногих праведников, познавших Божественную истину за распространение Слова Божиего в сердцах и душах остальных людей, погрязших в своей греховности, борьба за спасение человечества.

Спасение необходимо потому, что, по христианским убеждениям, история человечества конечна. *Учение о конце мира* – это тоже одна из главных идей христианства. Земной мир, земная жизнь людей – это их временное пребывание. По убеждению христиан, со вре-

менем грехи переполнят человеческую жизнь и явится антихрист, посланник сатаны. Антихрист воцарится на земле, но его торжество будет недолгим. Сын Божий во второй раз придет к людям (Второе пришествие), и вместе с ним на Землю сойдет небесное воинство во главе с Михаилом Архангелом. По призыву Господа под знамена небесного воинства встанут все оставшиеся верные Христу и вступят в Последнюю битву с антихристом и всеми силами Зла. А после победы в этой битве Господь призовет людей на последний, Страшный суд, на котором всем будет вынесен окончательный приговор. Истинно верующих Господь призовет в свои божественные чертоги и дарует им вечную жизнь, а нераскаявшихся грешников обречет на вечные мучения. Яркая картина этой последней битвы, Апокалипсиса, представлена в «Откровении Иоанна Богослова».

Последняя битва. *Миниатюра*

Но кто достоин спасения? И как человек может спастись? Многовековая история, изложенная в Ветхом Завете, показала, что люди, в силу своей изначальной греховности, постоянно отворачиваются от Бога. И здесь в Библии возникает фигура Сына Божиего, Спасителя, посланного Самим Господом к людям, чтобы дать им последний и окончательный Завет. «Ибо Он спасет людей Своих от грехов их», – говорится в Евангелии от Матфея *(Мф. 1:21)*. Иисус Христос Своей земной жизнью, мученической смертью и посмертным воскресением показывает всем пример истинной жизни и истинного спасения – человек может спастись только тогда, когда он на протяжении всей своей земной жизни искренне и беззаветно соблюдает все Божественные заповеди.



Ангелы ввергают грешников в ад.
Миниатюра из сочинения «Палладия мниха о Втором пришествии»

В этом смысле очень важна христианская *идея о богочеловеческой природе* Иисуса Христа. Иисус – Сын Божий, Мессия, способный творить чудеса, рассказами о которых наполнены все Евангелия, единственный на Земле, кто абсолютно точно знает Божественную истину. Однако, если бы Иисус был только Богом, Его Слово было бы далеко от сознания людей – что может Бог, то недоступно человеку. Сам Иисус говорит: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» *(Мк. 12:17)*.

Но Иисус не только Бог, он еще обладает и человеческим телом – Он Богочеловек. Иисус претерпевает страшные телесные страдания во имя Божие. Более того, Он знает о том, что будет подвергнут мучительной казни, что тело его будет истекать кровью. Он знает и предрекает свою телесную смерть. Но Иисус не страшится ее, ибо знает и другое – телесные

муки ничто по сравнению с вечной жизнью, которую дарует Ему Господь за стойкость духа, за то, что в земной, телесной жизни Он ни на секунду не засомневался в истинности Своей веры.

Человеческие, телесные страдания Христа во славу Бога, столь ярко описанные в Новом Завете, свидетельствовали обычным людям, что Сам Господь снизошел до их человеческой природы и показал им пример настоящей жизни. Именно поэтому личность Иисуса Христа оказалась столь близка огромному количеству людей разных племен и народов, уверовавших в то, что за все их земные мучения будет дано Божественное воздаяние, воскресение после смерти телесной и жизнь вечная, если они будут блюсти Божии заповеди.

Эти заповеди, которые Господь даровал еще Моисею и изложенные в Ветхом Завете, Иисус заново приносит людям. В заповедях Иисуса и заключено, собственно, окончательное и последнее Слово Божие человеку. По сути дела, в них излагаются основные правила человеческого общежития, соблюдение которых позволит всему человечеству избежать войн, убийств, насилия вообще, а каждому отдельному человеку – прожить земную жизнь праведно.

Разница же заповедей в их ветхозаветном и новозаветном толкованиях в том, что в Ветхом Завете Божественные заповеди носят форму закона, который Бог требует соблюдать только от евреев, а в Новом Завете Иисус несет не закон, но Радостную Весть, Благодать и обращается уже ко всем уверовавшим в Бога, как бы показывая, что Господь примет под свое покровительство каждого, кто проникся верой в Него.

Когда Иисуса спросили о главных Божественных заповедях, первой он назвал *любовь к Богу*, а второй – *любовь к ближним своим*: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». И продолжил: «Иной большей сих заповеди нет» *(Мк. 12:31)*. По сути дела, в христианстве произошла одна из самых глобальных переоценок ценностей в истории человечества. Языческие идеалы, с их культом реальной, плотской жизни, культом человеческого тела оказались полностью перечеркнуты христианством. «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное… Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю… Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное…» – говорит Иисус *(Мф. 5:3—11)*.

Смирение, полное и добровольное подчинение самого себя Божественному Провидению – вот что становится основной христианской добродетелью. Идеал христианина – жизнь во Христе и во имя Христа. Без помощи Господа человек не может ничего. Недаром Иисус говорил: «Пребудьте во Мне, и Я в вас… Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам… Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей» *(Ин. 15:4–9)*.

Основой такой жизни в христианстве становится любовь. Но эта любовь, опять же, не имеет никакого отношения к любви в ее языческом понимании, как Эроса, плотского чувства. Христианская любовь – высшая духовная ипостась человека. Именно на любви – любви к Богу и другим людям – покоится все здание христианской морали. Иисус в Новом Завете дарует людям новую заповедь: «Да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» *(Ин. 13:34)*. «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» *(Ин. 15:13)*.

Но «больше той любви» нет среди людей. Источником же человеческой любви может быть только Бог. Поэтому центром, средоточием любви вообще является Сам Бог, ибо только воистину возлюбивший Бога способен на любовь к другим людям: «Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви» *(Ин. 15:10)*.

Не менее значимы оказались христианские идеи, связанные с политическим устройством общества. В течение многих веков и мыслители, и правители, и простые люди искали ответы на вопрос об идеальном политическом строе именно в Библии.

Как рассказывается в Библии, древние иудеи долгое время жили под непосредственной властью Господа, а божественные указания им передавали судьи. Но в какой-то момент люди оказались недовольны судьями, ибо судьи стали пользоваться собственным исключительным положением. И тогда древние иудеи потребовали у судьи Самуила, чтобы тот испросил у Бога царя. Самуил долго молился. В ответ на молитву Господь ответил Самуилу: «Ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними;… представь им и объяви им права царя, который будет царствовать над ними» *(1 Цар. 8:7–9)*. Бог устанавливает и права царя: царь владеет всем в своем царстве и свободно распоряжается имуществом своих подданных; обладает полной властью; предводительствует воинству; является единственным судьей; жители царства – рабы царя *(1 Цар. 8:10–17)*. Устанавливает Господь и царские обязанности: царь – защитник народа; ответчик за народ перед Богом; помазанник Божий *(1 Цар. 9:15)*; хранитель истинной веры *(3 Цар. 11:38)*.

Если царь исполняет волю Бога, то его царство укрепляется. В том случае, если царь отступает от Божественных повелений, царя и народ ждет Божий гнев. При поставлении царя Бог говорит народу через пророка Самуила: «И восстенаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе; и не будет Господь отвечать вам тогда» *(1 Цар. 10:18)*. Божественное помазание не означает сакрализации самой личности царя – неугодного царя Бог может заменить и другим. Однако в Ветхом Завете присутствует и сюжет покаяния неблагочестивого царя, а с ним и всего царства (яркий пример – царь Манассия, который «делал неугодное в очах Господних», был наказан нашествием врагов и пленением, раскаялся и был возвращен на свое царство, а народ тем самым был спасен от врагов).

Существует и обратная зависимость: если народ будет верен Богу и будет служить Ему от всего сердца, то Бог не оставит народ; но если народ будет творить зло, то погибнут и царь, и народ. «Если будете бояться Господа и служить Ему… то рука Господа не будет против вас; а если не будете слушать гласа Господа и станете противиться повелениям Господа, то рука Господа будет против вас» *(1 Цар. 12:14–15)*.

Таким образом, идеальным общественным устройством, по Библии, может считаться *Боговластие*, или *теократия*. Отказ людей от Боговластия означает, что они впали в грех и отказались от непосредственной власти Бога. Древние иудеи сами признают этот грех, говоря Самуилу: «Ибо ко всем грехам нашим мы прибавили еще грех, когда просили себе царя» *(1 кн. Цар. 12:19)*. Так возникает монархия – политический строй, дарованный людям Господом по их собственной просьбе. При этом царем может быть только тот человек, на которого укажет Господь, главным источником власти царя является Божия воля, сама власть монарха должна рассматриваться подданными как богоданная, а подданные – это рабы царя. Таким образом, следует учитывать, что монархия – это вовсе не идеальная форма власти, но лучшая из возможных.

Новозаветное понимание власти также заключает в себе признание ее богоустановленного характера. «Нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» *(Рим. 13:1)*. При этом Господь – это «владыка царей земных» *(Откр. 1:4)*, а носители власти на земле являются «Божиими служителями», призванными поощрять добродетельных и наказывать преступников («начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых» *(Рим. 13:3)*.

От правителя требуется быть «верным и благоразумным домоправителем», заботящимся о вверенных ему Богом людях. Чем большей властью обладает правитель, тем большая ответственность на него возлагается: «И от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут» *(Лк. 12:48)*. Подданные, в свою очередь, обязаны подчиняться правителям («Всякая душа да будет покорна высшим властям»), платить установленные подати («отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк,

оброк…»), воздавать необходимые почести («…кому страх, страх, кому честь, честь»), оказывать послушание («Противящийся власти, противится Божию установлению» *(Рим. 13:2)*.

Послушание начальствующим (а значит, и властям) становится не просто указанием, за невыполнение которого может последовать наказание, а нравственной заповедью, призывом к добросовестному и честному исполнению своего общественного долга. «И если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?» *(Лк. 16:12)*; «Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу, не с видимою только услужливостью, как человекоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души» *(Еф. 6:5–6)*; «И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести» *(Рим. 13:5)*. Тем не менее принцип повиновения властям теряет свое значение тогда, когда общественные нормы, учреждаемые властью, вступают в противоречие с евангельским учением. В этом случае долгом христианина становится противление властям, осуществляемое в мирных формах.

Как видно, новозаветное понимание власти отличается от ветхозаветного тем, что главным образом делает акцент на духовно-нравственной основе любых властных отношений, предлагает общие нравственные нормы общественных отношений, тогда как в Ветхом Завете большее внимание уделено вопросам легитимности власти и детальной регламентации различных сторон политической жизни.

Религиозно-философские и духовно-политические идеи, изложенные в Библии, поставили перед человечеством совершенно иные, новые, цели по сравнению с теми целями, которые были разработаны в религиозно-мифологических и философских учениях античности, в языческой мифологии других народов. Христианство не только перевернуло представления человека о Боге, о мире, об обществе, но и развернуло совершенно новую концепцию самого человека, его способностей и жизненно важных идеалов. Христианство изменило отношение людей к самому времени, ибо с тех пор, как христианство стало господствующей религией у всех европейских народов, само летосчисление стало вестись или от момента библейского сотворения мира (в России такое летосчисление, как известно, существовало до начала XVIII века), или же от Рождества Христова. И недаром христианские народы называют период времени, начавшийся с Рождества Христова, новой эрой.

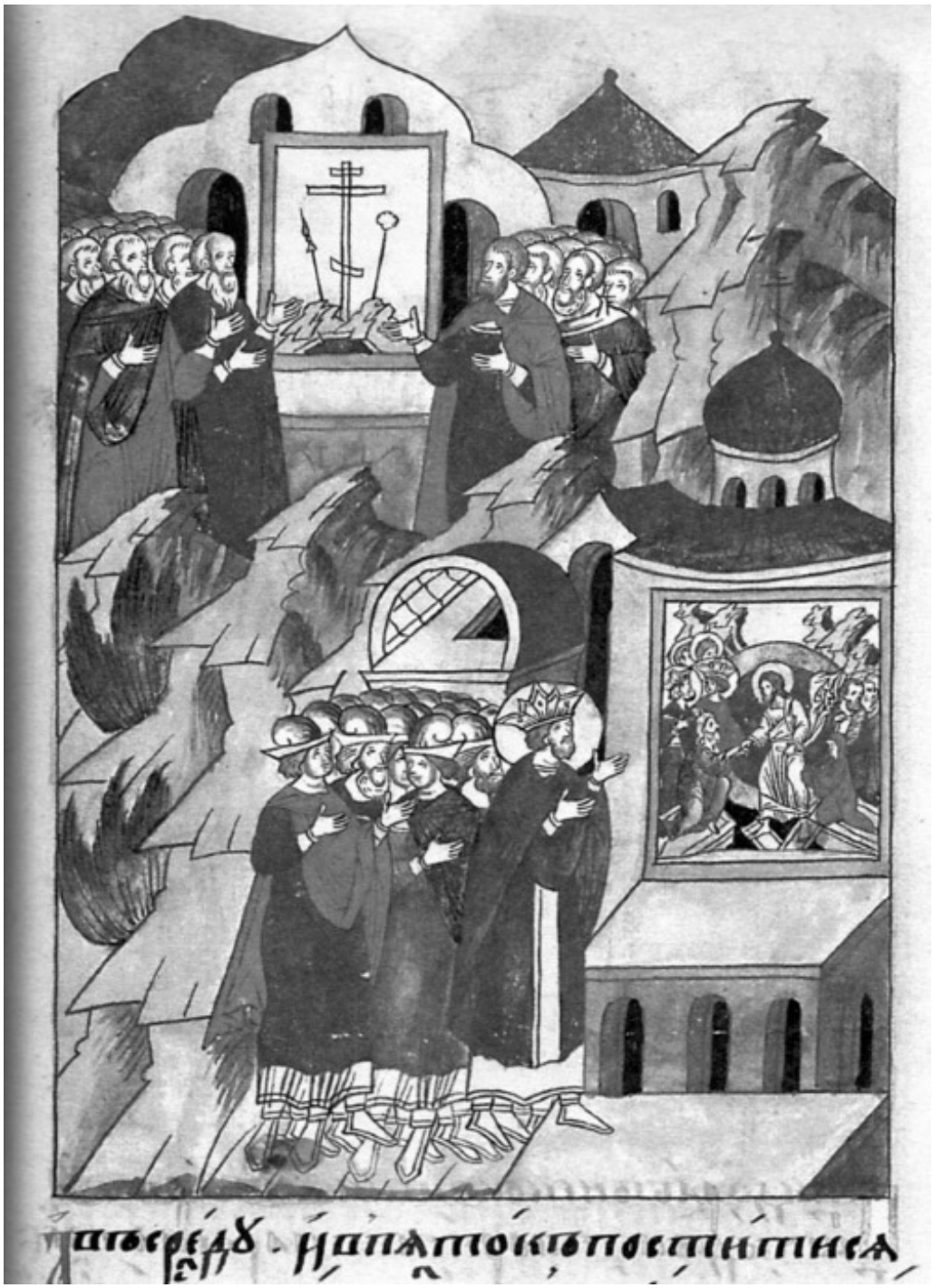
Глава 2
«Помысли создати Церковь». Возникновение Христианской Церкви и утверждение Символа веры

В течение I–IV вв. христианство широко распространяется на территории тогдашней Римской империи. Постепенно благодаря подвижнической деятельности первых апостолов и их последователей отдельные христианские общины объединяются, и возникает Церковь (от греч. *kyriake* – букв. Божий дом) – организация, хранящая каноны Христовой веры, объединяющая христиан и обеспечивающая им соблюдение религиозных обрядов.

Поначалу церковные священнослужители – *пресвитеры, диаконы, епископы* – избирались из членов общин, существовали обычаи совместных трапез по примеру последней совместной трапезы Христа со своими учениками («Тайная вечеря»). Позднее священнослужители, составлявшие клир (от *kleros* – избранные по жребию), превратились в более привилегированную прослойку среди иных христиан.

Общины в отдельных городах стали объединяться в епископства, а епископства – в *митрополии*, во главе которых стояли митрополиты. В IV веке митрополии начали соединяться в еще более крупные территориальные объединения – *патриаршества*. В то время существовало *пять патриаршеств – Александрийское, Антиохийское, Иерусалимское, Константинопольское и Римское*. Антиохийский и римский патриархи именовались также «папами». Позднее, как раз в период Крещения Руси, будет недолгое время существовать еще одно патриаршество с центром в городе Охриде – *Охридское*.

В IV веке христианство приобретает в Римской империи официальный статус – в 313 году император Константин принял *Миланский эдикт*, которым была признана свобода христианского вероисповедания и культа. В течение довольно короткого времени христианство во всей Римской империи получает черты уже государственной религии.



Император Константин утверждает христианские праздники в качестве государственных.

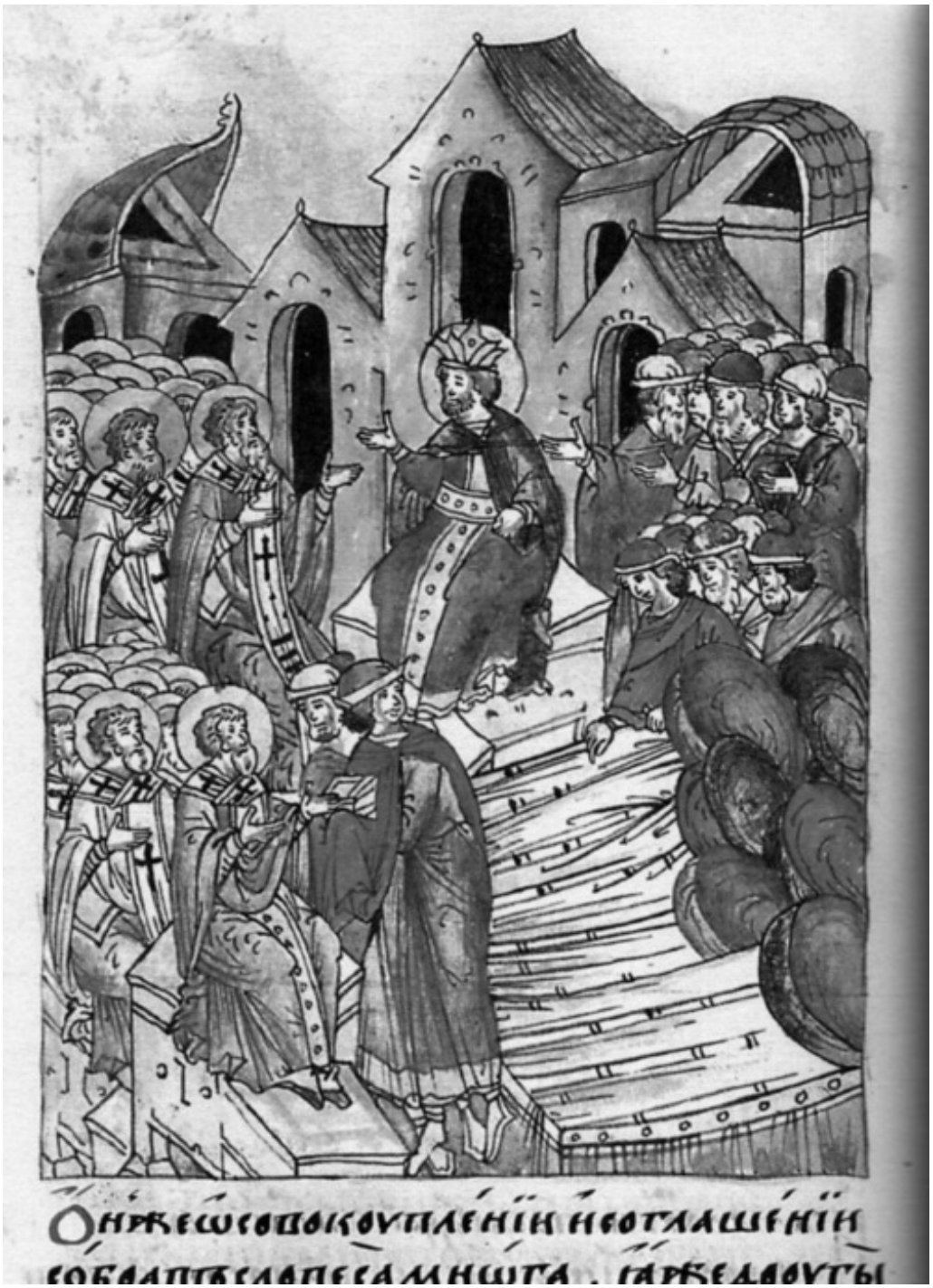
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

Распространение христианства и постепенное складывание Христианской Церкви шло рука об руку с формированием основополагающих догматов. Выдающуюся роль в этом сыграл ряд мыслителей, чьи произведения и были позднее признаны религиозно-философской базой всего христианского вероисповедания и всей *христианской теологии* (от *тео* – Бог и *логос* – учение, слово). Этих мыслителей стали называть *Отцами Церкви*. А литература, созданная Отцами Церкви, получила общее название «*патристика*» (от лат. *pater* – отец).

Уже в те времена сложилась традиция, когда христианские взгляды одной из общин или одной из Церквей не признавались другими, тогда они обвиняли друг друга в *еретиче-*

стве, т. е. извращении учения Христа. Позднее, когда уже сложилась более или менее единая христианская догматика, еретиками считались все, чьи представления противоречили этой догматике. Так как существовало и существует до сих пор несколько различных Христианских Церквей, то в каждой из них есть свое представление о том, кто такие еретики.

В IV–VIII вв. основная христианская догматика официально закрепляется на *Семи церковных Вселенских соборах*, ставших важнейшими вехами в истории Церкви: *Никейском* (325), *Константинопольском*, или *Цареградском* (381), *Эфесском* (431), *Халкедонском* (451), *II Константинопольском* (553), *III Константинопольском* (680–681), *II Никейском* (787).



Никейский собор.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

На Никейском и Цареградском соборах произошло утверждение Символа веры Христианской Церкви. *Символ веры* – это важнейший христианский догмат. Он обязателен для всех, кто считает себя христианином, ибо именно в нем формулируются все основные постулаты христианской веры – прежде всего *догмат о троичности Бога*.

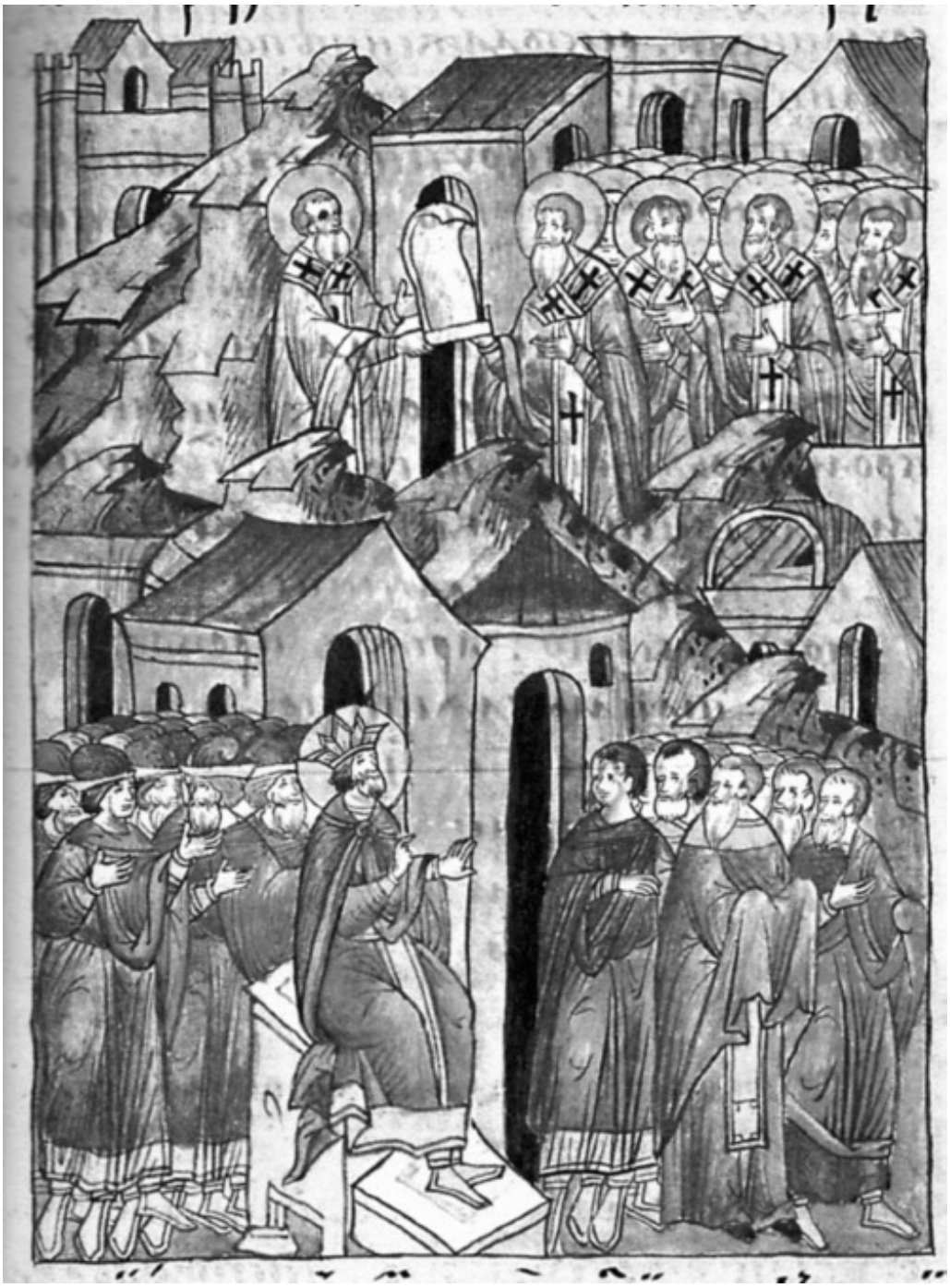
Принятию Символа веры предшествовали жаркие дебаты между христианскими теологами о его сущности. В процессе этих дебатов оформились два наиболее популярных понимания Символа веры.

Автором одного из них был *пресвитер Арий* (256–336). В его трактовке три лица Святой Троицы – Бог-Отец, Бог-Сын и Дух Святой – не равны и не едины по своей сущности. Бог-Отец сотворил Бога-Сына «из ничего», как и все остальное. Поэтому Христос не извечен и не обладает единой сущностью с Богом-Отцом, а лишь «*подобосущен*» ему. Так же и Дух Святой не существовал извечно и тоже был сотворен, но уже не Богом-Отцом, а Христом. Последователей Ария стали именовать *арианами*.

Споры с Арием и его единомышленниками на Никейском соборе.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

Другую точку зрения выражали диакон *Афанасий* (295–373), прозванный впоследствии Великим, и поддерживающий его *Александр епископ Александрийский*. По Афанасию – Бог един в трех лицах. Бог-Отец и Бог-Сын существовали извечно, поэтому хотя Бог-Сын и рожден Богом-Отцом, но не сотворен им. Сын – «*собственное порождение Отца*», – говорил Афанасий. Следовательно, Бог-Сын обладает единой сущностью с Богом-Отцом.

На Никейском соборе был принят догмат о соотношении Бога-Отца и Бога-Сына в трактовке, близкой к той, которую предлагал Афанасий, – было введено понятие «*единосущность*», и, следовательно, Бог-Сын стал считаться «единосущным» Богу-Отцу, а не «подобосущным».



Утверждение догмата о единосущности на Никейском соборе.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568—1576 гг.

Споры между арианами и афанасьевцами продолжались несколько десятилетий, пока в 381 г. не состоялся Константинопольский (Цареградский) собор. На этом соборе на основе Никейского догмата о «единосущности» Бога-Отца и Бога-Сына был утвержден уже полный Символ веры, состоящий из 12 членов (частей). С тех пор и существует название – *Никео-Цареградский Символ веры*.

Впрочем, арианство просуществовало еще несколько столетий и, хотя оно считалось ересью, тем не менее пользовалось влиянием среди многочисленных варварских народов, в том числе в некоторых районах расселения славян – в Среднем Подунавье, Верхней Моравии.

Христианская Церковь в VI–X вв.

В VI–X вв. христианство постепенно становится официальной, государственной религией практически во всех существовавших тогда европейских странах. При этом само христианское учение, будучи, по сути, космополитической, вненациональной религией, оказалось в итоге приспособленным к различным национальным особенностям тех или иных народов. Недаром в этот период в Европе существовало несколько церковных организаций.

Наиболее могущественными и влиятельными церковными организациями были *Восточная Церковь* (в нее входили Александрийское, Антиохийское, Иерусалимское, Константинопольское патриаршества, при этом константинопольский патриарх именовался Вселенским) и *Западная Церковь*, возглавляемая римским папой.

На протяжении VI–X вв. между Восточной и Западной Церквами (и особенно между Константинополем и Римом) все более усиливались разногласия. С одной стороны, это было связано с их борьбой за политическое преобладание в европейских государствах. С другой стороны – с особенностями самосознания тех народов, которые попадали в сферу влияния Константинополя и Рима. Именно поэтому на Востоке и Западе формируется разная христианская догматика. Например, восточным и южным славянам ближе оказалось христианство в том виде, как его понимали на Востоке, и у них оно утвердилось в виде православия. А германским народам – западное христианство, которое и поныне существует в его римско-католической версии.

Западная (римско-католическая) церковь

Западная, а потом и Римско-католическая Церковь изначально признавала *принцип догматического развития*, согласно которому церковные соборы имеют право по мере необходимости принимать новые догматы.

В Западной Церкви уже в VI веке было принято, а в VIII–X вв. введено в практику дополнение к Символу веры. На Западе считали, что Никео-Цареградский Символ веры, при всей своей определенности, не дал все же точной и ясной трактовки вопроса о том, как возник Дух Святой. Поэтому было решено, что Дух Святой происходит не только от Бога-Отца, но и от Сына. На латинском языке выражение «*и от Сына*» звучит как «*филиокве*».

Этот «исправленный» Символ веры стал главным в Католической Церкви. Но «исправление» не приняли на Востоке, поэтому дополнение к Символу веры оказалось *основным догматическим расхождением* между Западной и Восточной Церквами.

Впоследствии в Римско-католической Церкви было утверждено еще несколько догматов: о чистилище (1439), о запасе добрых дел, о непорочном зачатии Богородицы (1854), о телесном вознесении Богородицы на небо (1950).

Сама Римско-католическая Церковь, ориентируясь на традиции западных народов, была организована на жестких иерархических началах, с полным подчинением всех священников своим вышестоящим церковным руководителям и с единым центром в Ватикане. Высшей властью обладал римский папа, который стал считаться наместником Иисуса Христа на Земле. И недаром со временем в католичестве был принят догмат о непогрешимости римских пап (окончательно утвержден в 1870 г.).

Об иерархическом устройстве Западной Церкви свидетельствовали и многие культовые обряды. В католичестве, например, утвердился обряд причащения (т. е. приобщения верующего к телу и крови Христа) в том виде, что обычные верующие причащаются только хлебом, а священники хлебом и вином (хлеб – символ тела Христа, а вино – символ Христовой крови). Следовательно, сам обряд причащения подчеркивает, что священники – это

более «приближенные» к Богу люди, обладающие некими свойствами, недоступными простым смертным.

С этим же связан и тот факт, что в течение нескольких столетий церковные службы в католических храмах велись только на латинском языке, Библия разрешалась к публикации и распространению тоже только в латинском переводе, независимо от того, знает латинский язык местное население той или иной страны или нет. Считалось, что христианские истины могут быть полностью доступны лишь избранным. Например, в конце X века в Чехии были сначала обвинены в ереси, а затем и окончательно изгнаны из страны последние священники, которые вели богослужение на славянском языке. Изгнание сопровождалось гибелью славянских книг и запрещением славянской письменности.

Западная Римско-католическая Церковь вообще часто использовала насильственные методы утверждения христианской веры. Для этой цели наряду с обычными монашескими организациями были созданы военно-монашеские ордена, являвшиеся мощной военизированной силой католичества. Так, насильственной христианизации подвергались племена прибалтийских славян, почти четыре века сопротивлявшихся экспансии соседних с ними сначала франков, а потом немецких феодалов.

Если говорить о сути христианского учения, то на Западе довольно рано возникает убеждение в том, что истинное познание Бога невозможно без помощи разума, а следовательно, без помощи науки. Поэтому на основе трудов Отцов Церкви в течение VIII–XIII вв. в Римско-католической Церкви происходит *рационализация христианского вероучения*, когда догматы веры обосновываются с помощью *науки* и прежде всего с помощью философии.

Так возникла *схоластика* (от греч. *sholia* – школа) – основное религиозно-философское направление в Католической Церкви в IX–XV вв. Благодаря схоластике христианская догматика была максимально упрощена, а религиозным истинам придана систематическая форма.

Восточная (православная) Церковь

Восточная Церковь строилась на иных основаниях, нежели Западная. Прежде всего на Востоке *не приняли учения о догматическом развитии*, ибо здесь поддерживалось глубочайшее убеждение, что догматы, утвержденные на первых семи Вселенских соборах, не подлежат изменению и уточнению не только по содержанию, но и по форме.

Именно поэтому Восточная Церковь считается истинно православной, хранящей древнюю («правую», «правильную») христианскую веру, а учение, утвердившееся на Востоке, называется *православием*. Вероисповедную основу православия составляют Священное Писание и Священное Предание (решения первых семи Вселенских соборов и труды Отцов Церкви). Естественно, что в православии, в том числе и в Русской Православной Церкви, сохраняется Никео-Цареградский Символ веры.

Организация Восточной Церкви была менее иерархичной и централизованной. Так, все четыре патриарха – александрийский, антиохийский, иерусалимский и константинопольский – считались Вселенскими (но константинопольский патриарх почитался первым среди равных). А по мере распада Византийской империи каждый из патриархов стал возглавлять самостоятельную (автокефальную) поместную Православную Церковь. Впоследствии автокефальные и автономные Православные Церкви возникли и в других странах, в том числе и в России.

Для православия характерно большое внимание к *обрядовой стороне веры* и детально разработанные богослужения, включающие в себя длительные ритуалы. Однако священники и обычные верующие не разделены жесткой церковной обрядностью – например, и те и другие причащаются хлебом и вином. В то же время в православии поддерживается забота о

чистоте духовного руководства Церкви. Духовенство делится на белое (женатые приходские священники) и черное (монахи, дающие обет безбрачия), и стать епископом, митрополитом или патриархом могут только монахи.

В пределах Восточной Церкви не возбранялось переводить Библию и вести церковные службы на языках тех народов, среди которых распространялась православие. Уже в конце IX века в Великой Моравии и Болгарии были сделаны переводы Библии и введены богослужения на славянском языке. Переводы церковной литературы продолжались в Болгарии и позднее, в X веке.

Важной характеристикой было и то, что Восточная Церковь практически не признавала насильственных методов распространения христианства, а военно-монашеских орденов вообще не существовало, ибо считалось, что монахам запрещено даже прикасаться к оружию.

На Востоке своеобразно трактовали и саму суть христианского вероучения – *православные мыслители обращали внимание прежде всего на религиозно-мистические способы постижения Бога*, ибо считалось, что понимание Божественных истин доступно «чистому сердцу», но не разуму. Недаром наиболее влиятельными были труды тех Отцов Церкви, кто или не придавал разуму (науке, философии) решающего значения в познании Бога (Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин), или же вообще развивал учение о принципиальной разумной непознаваемости Господних тайн (Дионисий Ареопагит).

На Востоке христианство вообще понималось преимущественно как практический образ жизни, соответствующий этическим нормам Евангелия («жизнь во Христе») – соблюдение поста, молитвы, нравственного благочестия. Идеалом же истинной христианской жизни служило монашество. Наиболее ярким примером истинного служения Господу считались монахи-отшельники Сирии и Египта, отличавшиеся строжайшим аскетизмом, борьбой с плотскими страстями и искушениями. Отцом монашеского аскетизма и отшельничества на христианском Востоке стал Антоний Великий (III–IV вв.), который утверждал, что знание о Боге опирается не на разумные доказательства, достигается не «точным ведением», не многомудрыми умозаключениями, а лишь посредством искренней веры.

Ирландско-британская Церковь

В Европе существовали и другие церкви. Значительным влиянием в этот период пользовалась Ирландско-британская Церковь, сложившаяся примерно в III веке у кельтского населения Ирландии, Британии и Шотландии[6]. В Ирландско-британской Церкви очень долго *сохранялись черты самого раннего христианства*. Здесь вообще не признавали церковной иерархии. Центрами религиозной жизни в Ирландии и Британии были монастыри, а настоятели монастырей – *пресвитеры-аббаты* – стояли выше епископов. В обычных же общинах священники не назначались сверху, а избирались членами общины.

В духовном смысле Ирландско-британская Церковь ориентировалась на Восток – на христианство Малой Азии, Сирии и Египта. Интересно, что именно ирландские монахи, единственные в Западной Европе, владели греческим и древнееврейским языками и занимались переводами христианской литературы на разные языки, в том числе и на латынь.

---

[6] О специфике Ирландско-британской Церкви более подробно см.: *Исаченко А. В.* К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян//Вопросы славянского языкознания. Вып. 7. М., 1963. С. 48–64; *Мурьянов М. Ф.* «Звонят колоколы вечныа в Великом Новегороде»: славянские параллели//Славянские страны и русская литература. Л., 1973. С. 239–243; *Он же.* Русско-византийские церковные противоречия в конце XI века.//Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972. С. 219–225; *Кузьмин А. Г.* Западные традиции в русском христианстве//Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 21–54; *Симонова А. А.* Эволюция древнерусского христианского мировоззрения IX–XIV вв. (К вопросу о влиянии ирландской христианской традиции)/Дисс. на соиск. уч. ст. канд. истор. наук. М., 2011.

Однако само ирландское христианство было неизмеримо более светлым и оптимистичным, без восточной мистики и аскетизма, но и без католического прагматизма.

И хотя монашество в Ирландии возникло под влиянием египетского отшельничества, монастыри здесь были общежитийными (с общим имуществом), все монахи были обязаны трудиться и помогать окрестному населению, а «чистота сердца», необходимая для спасения души и постижения Господа, должна была проявляться прежде всего в самоотверженном служении людям и в ограничении себя ради других.

Именно поэтому ирландско-британская Церковь славилась своей миссионерской деятельностью. В VI–VIII веках тысячи ирландских проповедников буквально заполонили Европейский континент. Они привнесли христианство племенам фризов и саксов (побережье Северного моря), алеманов и баваров (Южная Германия). Проникали ирландцы и в земли славян – в Среднее Подунавье, Паннонию и Моравию. Здесь ирландские миссионеры пользовались большим авторитетом, ибо их трактовка христианского вероучения оказалась близка традиционному славянскому мировосприятию, а отсутствие жесткой церковной иерархии соответствовало принципам славянского общинного бытия.

Успешная миссионерская деятельность Ирландско-британской Церкви объяснялась в том числе и тем, что ирландские монахи везде внедряли богослужение на местных языках, сами переводили необходимую богослужебную литературу. Есть сведения, что в распоряжении миссионеров было двести заранее подготовленных алфавитов, чтобы иметь возможность дать письменность бесписьменным народам.

В спорах между Константинополем и Римом ирландцы в большей степени *принимали сторону Востока* (в частности, они придерживались Никео-Цареградского Символа веры). Но сложность была в том, что свою деятельность они развивали на территориях, официально подчиненных Риму, – в основном в Западной Европе.

Кроме того, и Восточная, и Западная Церкви с подозрением относились к миссионерству ирландцев, ведь те составляли серьезную конкуренцию и Риму, и Константинополю. Недаром Ирландско-британскую Церковь постоянно обвиняли во всевозможных ересях. Рим приложил все усилия для того, чтобы вытеснить ирландцев с Европейского континента, и в конце концов на исходе XI века римский папа Григорий VII предал Ирландско-британскую Церковь анафеме. Ирландские монастыри были переустроены по римско-католическим правилам, и самобытная Ирландско-британская Церковь перестала существовать.

Арианство

До VIII–IX вв. по разным районам были разбросаны общины, считавшиеся еретическими, в том числе и арианские. Арианство долее всего держалось у готов в Испании и лангобардов в Италии. Арианами были также русы-руги, общины которых были рассеяны в Центральной Европе, в том числе на Среднем Подунавье – на территории нынешней Австрии и частично Югославии. В IX веке эти русы-руги вошли в состав Великой Моравии. Арианство русов#ругов оказало значительное влияние на религиозную и политическую атмосферу этого славянского государства.

И Восточная, и Западная Церкви жестоко боролись с арианской ересью, и в итоге арианские общины были искоренены.

Кирилло-мефодиевская традиция

В славянские страны христианство пришло в IX веке. В течение этого столетия крестились Великая Моравия, Болгария, Хорватия, Чехия и сербские княжества. В X веке – Польша и Киевская Русь.

Огромную роль в крещении славян сыграли братья из греческого города Фессалоники (Солуни) *Кирилл Философ* (ок. 827–869), носивший до принятия монашеской схимы имя Константин, и *Мефодий* (ок. 815–885). В 863 г. они прибыли в Великую Моравию, куда были направлены константинопольским патриархом по приглашению великоморавского князя. Кирилл создал первую славянскую азбуку, с помощью которой братья сделали первые переводы на славянский язык основного корпуса библейских книг Ветхого и Нового Заветов, а также многих богослужебных книг. Но заслуга солунских братьев еще более велика.

Кирилл и Мефодий переводят книги на славянский язык.
Миниатюра из Радзивилловской летописи

Дело в том, что в Великой Моравии Кирилл и Мефодий застали довольно-таки пеструю картину, ибо здесь одновременно существовали разные христианские общины – и католические, и православные, и ирландско-британские, и арианские. Учитывая и эту ситуацию, и особенности славянского мировосприятия, Кирилл и Мефодий разработали христианское учение, позднее названное *кирилло-мефодиевской традицией*[7].

Кирилло-мефодиевская традиция – это особое течение в христианстве, которое учитывает своеобразие славянского мировоззрения и совмещает в себе черты различных христианских учений. Кирилло-мефодиевская традиция известна нам сегодня лишь фрагментарно, тем не менее можно выделить некоторые ее характерные черты. Прежде всего она сориентирована на раннее, единое христианство как идеальную форму Христианской Церкви и веры вообще. Идея единства Церкви была крайне важна для Кирилла и Мефодия, ибо им приходилось учитывать реальное положение дел с христианской верой в мире славянских народов в конце IX века. Поэтому в своем учении они стремились примирить между

[7] О специфике кирилло-мефодиевской традиции см.: *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. М., 1988; *Мильков В. В.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений//Древняя Русь. Пересечение традиций. М., 1997; *Оболенский Д.* Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998; *Перевезенцев С. В.* Русская религиозно-философская мысль X–XVII вв.: Основные идеи и тенденции развития. М., 1999.

собой различные христианские общины как организационно, так и на уровне вероисповедания и принципов богослужения.

Св. Кирилл Философ.

Фреска в базилике Святого Климента в Риме. IX в. (св. Кирилл похоронен в этой базилике)

Именно идеи единства Церквей, равенства всех народов и веротерпимости были главными в кирилло-мефодиевской традиции. Особенно это проявилось в разработке Кириллом

и Мефодием славянского церковного лексикона и правил богослужения, которые совмещали черты разных Церквей – и Восточной, и Западной, и Ирландской.

Вероисповедную основу кирилло-мефодиевской традиции составляло православное учение, однако более светлое и оптимистичное, чем на Востоке, соответствующее коренным устоям славянского мировосприятия. В то же время известно, что Мефодий обвинялся в склонности к арианству. Впрочем, в данном случае не стоит говорить о том, что Мефодий исповедовал арианский Символ веры. Вести речь следует опять же о его веротерпимости, о достаточно спокойном восприятии славянским просветителем иных принципов вероисповедания.

Сама кирилло-мефодиевская традиция не была детально разработана и даже не претендовала на то, чтобы стать отдельной церковной организацией. Тем не менее она оказала значительное влияние на восприятие славянами самой сути христианского учения и была очень популярна среди славянских народов. Когда в 886 г. учеников Кирилла и Мефодия изгнали из Великой Моравии, они продолжили просвещение славян в Сербии, Хорватии и особенно в Болгарии. И интересно, что дольше всего она сохранялась в Древней Руси.

Писец под диктовку епископа Мефодия пишет славянский текст богослужебной книги. *Миниатюра из Радзивилловской летописи*

К концу X – началу XI века Восточная и Западная Церкви завоевали преобладающее положение в Европе. Однако противоречия между ними становились все сильнее. Наконец в 1054 г. произошло окончательное разделение – римский папа отлучил константинопольского патриарха от Церкви, за что в ответ константинопольский патриарх проклял римского папу. С этого времени ведется отсчет самостоятельного существования Католической и Православной Церквей. Славянские страны попали под юрисдикцию разных Церквей, поэтому у разных славянских народов в итоге утвердились различные традиции: в Чехии, Хорватии, Польше – Римско-католическая Церковь; в Болгарии, Сербии и России – Православная Церковь.

Глава 3
«И сбылось пророчество на русской земле». Раннее христианство в Киевской Руси

По летописному преданию, зафиксированному в «Повести временных лет», первую христианскую проповедь в землях будущей Киевской Руси произнес апостол Андрей, первый из учеников Иисуса Христа, прозванный Первозванным. В летописи рассказывается, что апостол Андрей, направляясь из Крыма в Рим и проповедуя учение Христово, приплыл по Днепру к тем горам, где впоследствии встанет Киев, благословил эти горы и поставил здесь крест со словами: «Видите горы сия? Яко на сихъ горахъ въсияеть благодать Божия: имать и городъ великъ быти и церкви мьногы имат Бог въздвигнути». Затем апостол Андрей дошел до Новгорода и уже потом, через варяжские земли, добрался до Рима.

На протяжении всей истории Древней Руси, да и позднее это предание считалось истинным, а особое почитание апостола Андрея Первозванного довольно рано получает распространение на Руси – с 80-х годов XI века. Необходимо помнить, что и сегодня предание об апостоле Андрее продолжает оставаться официальной версией Русской Православной Церкви.

Апостол Андрей Первозванный устанавливает крест на Киевских горах.
Миниатюра из Радзивилловской летописи

Первые упоминания о Крещении Руси, которые зафиксировали исторические источники, относятся к IX веку. Если следовать этим – византийским – документам, то Крещение произошло в 867 году при константинопольском патриархе Фотии или при его преемнике Игнатии. В частности, Фотий заявил в своем «Окружном послании», что и «так называемые русские», еще недавно дерзнувшие «поднять руку» на Ромейскую державу и напавшие на

Константинополь в 860 году, теперь переменили языческую веру, «в которой прежде всего содержались», на «чистое христианское учение, вошедши в число преданных нам и друзей», и даже «приняли пастыря и с великим тщанием исполняют христианские обряды».

Однако ни в одном раннем древнерусском источнике эти византийские сведения не находят ни отражения, ни подтверждения. Следовательно, в Киевской Руси о факте этого крещения не знали, или, по меньшей мере, в Киеве не сохранилось никаких преданий. Лишь в XVI веке в России (в Никоновской летописи и в западнорусской редакции Русского Хронографа) факт крещения русов в 867 году связали с именем киевского князя Аскольда. Эта версия основывалась на рассказе «Повести временных лет», помещенном под 866 годом, о походе русов под руководством Аскольда и Дира на Константинополь. Но, как было доказано современными исследованиями, летописный рассказ тоже полностью заимствован из византийских источников, причем имена Аскольда и Дира были присоединены к нему искусственно. Более того, оказалось, что русские летописцы XVI века свои сведения тоже основывали на византийских данных, а имя Аскольда присоединили к ним произвольно.

Воины князя Игоря приносят присягу: язычники – перед идолами, христиане – в соборной церкви.

Миниатюра из Радзивилловской летописи

И тем не менее в конце IX века Крещение Руси было, ведь мы не можем не доверять «Окружному посланию» патриарха Фотия или императору Константину Багрянородному, приписывавшему это крещение патриарху Игнатию. Вопрос в том – какая именно Русь была крещена? Стоит напомнить, что в те времена на карте Европы их было несколько – в Прибалтике, в Причерноморье, на Дону и, наконец, собственно в Киеве.

Интересно, что сами византийцы определяли местоположение русов, нападавших на Константинополь в 860 году, именно на побережье Черного моря, или, более определенно, в Крыму. По мнению некоторых современных исследователей, в данном случае стоит говорить о Причерноморской Руси, которая и приняла крещение в 867 году. При этом нужно

учитывать, что эта Русь была скорее всего неславянской, и определить ее этническую природу сегодня крайне затруднительно.

В Киевской же Руси, согласно письменным источникам, первые христиане появляются в первой половине X века – уже в 944 году, при князе Игоре, в Киеве была, по меньшей мере, одна христианская община и один храм (церковь Святого Ильи, которую летопись именует «соборной»), христиане входили в состав княжеской дружины, а в 959 году в Константинополе крестилась княгиня Ольга. В начале 60#х годов X века в Киеве побывали епископ и священники из Германии («миссия Адальберта»), правда, изгнанные из Руси в короткий срок. Государственной религией христианство стало в конце X века трудами великого киевского князя Владимира Святославича (960/962—1015).

Крещение княгини Ольги в Константинополе.
Миниатюра из Радзивилловской летописи

Впрочем, Крещение Руси до сих пор остается большой научной проблемой. Неясными остаются еще многие вопросы. Неизвестно, когда крестилась Русь – в «Повести временных лет» рассказ о крещении помещен между 986 и 989 гг. Неясно, где крестился Владимир, – в источниках названы Корсунь (Херсонес), Киев, Василев. И главное, не до конца ясно, *какая из христианских традиций была принята в конце X века в Киевской Руси в качестве основной*. Поэтому до сих пор существуют различные версии Крещения Руси[8].

Наиболее распространенная в современной науке – *«византийская версия»*, утверждающая, что христианство на Русь пришло из Константинополя (Византии). В соответствии с этой версией великий киевский князь Владимир крестился сам и крестил всю Русь по византийскому обряду, и тогда же в Киеве возникла первая митрополия, подчиненная константинопольскому патриарху.

[8] Полный перечень всех работ, посвященных данному вопросу, привести просто невозможно – их слишком много. Поэтому укажем две работы, в которых представлен в кратком изложении весь спектр точек зрения. Прежде всего это коллективная монография «Введение христианства на Руси» (М., 1987). Во#вторых, это сборник «Крещение Руси в трудах русских и советских историков» (М., 1988), в котором, помимо работ историков, широко представлены и тексты источников в переводах на современный русский язык.

Князь Владимир Святославич.
Миниатюра из «Титулярника». 1672 г.

Кто был еще во времена Владимира первым митрополитом на Руси? Ответ на этот вопрос крайне сложен. Дело в том, что, кем были наши первые митрополиты и какова была их роль, нам ничего не известно. Больше того, возникает сомнение, был ли вообще в Киеве в те времена греческий митрополит. Ведь древнейшие русские летописи и другие письменные источники вообще умалчивают о каком-либо участии митрополита в церковных мероприятиях Владимира. Лишь в XIII или XIV веке в некоторых документах возникают имена митрополитов#греков Михаила и Леона (Леонта), якобы возглавлявших Русскую Церковь при Владимире. А в XVI веке в русских источниках появляется и биография митрополита Михаила. Интересно, что начиная с XIII–XIV вв. деятельность обоих митрополитов связывалась с патриархом Фотием, жившим, как известно, за сто лет до Владимира. И недаром позднее было доказано, что и Михаил, и Леон – это легендарные персонажи, а сообщения о них были признаны позднейшей вставкой.

В последние годы некоторые современные исследователи предприняли попытку все-таки определить имена *возможных* первых киевских митрополитов. Так, называют имя Фео-

филакта, митрополита Севастии, города на востоке Малой Азии, в византийской Армении[9]. Кроме того, приводят имя Иоанна, который оказался на Руси уже в начале XI века и которого некоторые древнерусские источники называют одновременно и архиепископом, и митрополитом[10]. Впрочем, практически всеми признается, что, если даже митрополит и был в Киеве, роль его была настолько незначительной, что не отразилась ни в одном письменном источнике.

Необходимо отметить, что истинность «византийской версии» была подвергнута сомнению. Дело заключалось в том, что византийские источники практически ничего не знают о Крещении Киевской Руси в конце X века. А уж такое событие в Константинополе, казалось бы, не должны были упустить из виду.

Крещение князя Владимира в Корсуне.
Миниатюра из Радзивилловской летописи

Начались поиски иных истоков введения христианства на Руси. Например, было замечено, что большое влияние на раннее русское христианство оказывала Болгария. Поэтому получила жизнь *«болгарская версия»*. По мнению авторов этой версии, в первые десятилетия своего существования, до того как в Киевской Руси возникла константинопольская митрополия, Русская Церковь подчинялась охридскому патриаршеству, находившемуся с 972 по 1018 г. в Болгарии. Причем в Охриде находили и архиепископа Иоанна[11].

Однако исследования продолжались. В раннем древнерусском христианстве было отмечено много черт, присущих скорее Западной, а не Восточной Церкви. Например, именно

[9] *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. М., 1997. С. 203–204, 217–223.

[10] См.: *Поппэ А. В.* Митрополиты Киевские и всея Руси (988—1305)//*Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 192–193; *Купранис А.* Печать Иоанна, митрополита России//Новгород и Новгородская земля. История и археология. Материалы научной конференции. Вып. 8. Новгород, 1994. С. 205–212.

[11] «Болгарская версия» представлена в книге: *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913.

с Запада в русский церковный лексикон вошли такие понятия, как *«церковь», «алтарь», «агнец», «пастырь», «крест»*. Оттуда же заимствован обычай платить налог в пользу Церкви – *десятину*. Недаром храм Богородицы, основанный Владимиром в Киеве, вошел в историю под именем *Десятинной церкви*. Так, получила существование *«римская версия»*, утверждающая, что в Крещении Руси большую роль сыграл Рим. Впрочем, эта версия так и не стала широко распространенной. Ведь еще при княгине Ольге римские священники были изгнаны из Киева, да и потом, при Владимире, они не привечались на Руси. И вообще никаких документальных сведений, привязывающих Русь к Риму, не существует[12].

Тем не менее некоторые исследователи продолжили поиски в западном направлении и отметили влияние на раннее древнерусское христианство *Ирландско-британской Церкви* — выборность, а не назначение епископов, отсутствие церковной иерархии. Из Ирландии занесены на Русь колокола (в Византии их не знали). А на северо-западе Руси в огромном количестве сохранились надгробные кресты, аналог которым находится только в Ирландии[13].

Отыскивались параллели и в *западнославянском христианстве*. Так, институт *десятины*, которого не знали в Византии, а в том виде, в котором он существовал на Руси, не знали и в Риме, существовал у западных славян – в Чехии и Моравии. А понятия «церковь», «алтарь», «агнец», «пастырь», «крест» в том же звучании имеются и в сербскохорватском языке[14].

В раннем древнерусском христианстве обнаруживается даже влияние *арианства.* В трех памятниках – «Повести временных лет», в Новгородской Первой летописи младшего извода, а также в особом внелетописном памятнике, так называемом «Написании о вере» – приведен арианский или полуарианский Символ веры. Следы арианства или полуарианства проступают в следующих выражениях летописного Символа веры: 1) «Богъ Отець… *стареи* сыи Сыну и Духови»; 2) «Сынъ *подобенъ сущенъ* (вариант: *«подобносущенъ», «подобесущенъ»*)…Отцю»; 3) «Духъ…Отцю и Сыну *подобосущенъ* и *безначаленъ*» (варианты: *«подобносущно и присносущно», «подобносовершено и присносущно»*)[15].

Все приведенные выше версии принятия христианства и данные о влиянии разных христианских традиций основываются на исторических источниках, и, следовательно, определенная разноголосица в понимании того, какая же из разновидностей христианского вероучения утвердилась на Руси в конце X века, существовала и в древнейшие времена.

Возможным решением этой проблемы может быть признание того факта, что *в раннем древнерусском христианстве были представлены черты различных христианских учений*. Более того, вполне логично предполагать, что в Киевской Руси сосуществовали различные христианские общины, ведь в те времена еще не было жесткого разделения Христианской Церкви на Римско-католическую и Православную, так же как не были еще поделены и сферы влияния Западной и Восточной Церквей.

Между прочим, о том, что в Древней Руси одновременно существовали ориентации на разные варианты христианского вероисповедания, свидетельствует и «Повесть временных

---

[12] См. о «римской версии» в книге: *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X–XV вв. М.: Л., 1959.

[13] Об этом писал М. Ф. Мурьянов в своих статьях, опубликованных в сборниках «Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе». М., 1972; «Славянские страны и русская литература». Л., 1973; «Летописи и хроники». М., 1974; «Духовная культура славянских народов». Л., 1983 и др., а также А. Симонова в своей диссертации «Эволюция древнерусского христианского мировоззрения IX–XIV вв. (К вопросу о влиянии ирландской христианской традиции)».

[14] О западнославянском влиянии наиболее подробно написано в кн.: *Никольский Н. К. «*Повесть временных лет» как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании. Вып. 1. Л., 1930. Главы VIII и IX.

[15] ПСРЛ. Т. 1. М., 1961. Стб. 112. А также см.: *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907. С. 21–24; *Кузьмин А. Г.* Принятие христианства на Руси//Вопросы научного атеизма. Вып. 25. М., 1980. С. 28–29; *Кузьмин А. Г.* Крещение Руси: концепции и проблемы//Крещение Руси в трудах русских и советских историков. С. 36–49.

лет». Дело в том, что сама летопись представляет собой сведение различных древних летописных источников, самые ранние из которых восходят, вполне возможно, к X веку. Современные исследователи выделяют даже «руки» разных летописцев, отличающихся друг от друга и стилистикой, и мировоззренческими установками. Так вот, эти разные летописцы пользовались различным счетом лет – старовизантийским (5504 года от Сотворения мира) и антиохийским (5500 лет от Сотворения мира). Константинопольский счет (5508 лет от Сотворения мира) утверждается в русском летописании позднее. Следовательно, и сами летописцы ориентировались на какие-то противоположные трактовки христианства.

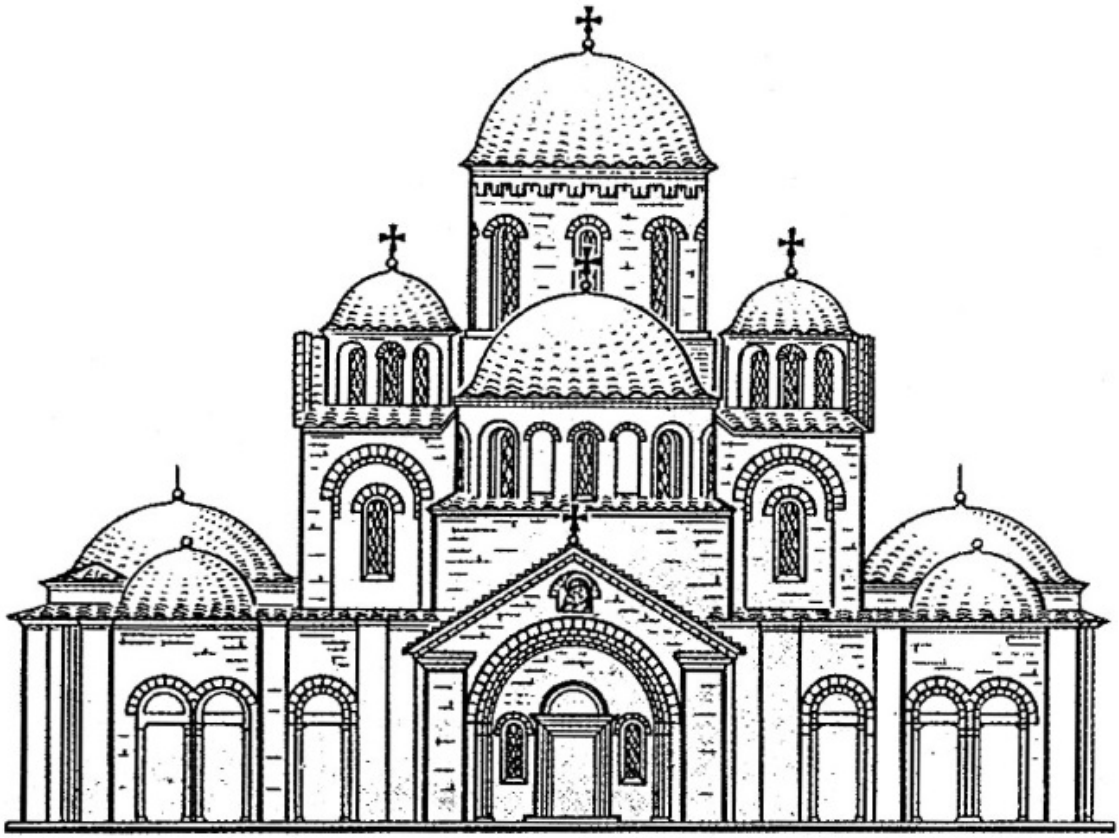
В то же время наличие в Киевской Руси различных вариантов христианского вероучения позволяет предполагать и следующее: *в конце X века Киевская Русь приняла христианство в кирилло-мефодиевской традиции*[16]. Стоит напомнить, что в этническом отношении Киевская Русь представляла собой смешение разных племен и народов с главенствующим славянским компонентом. Следовательно, в X веке существовали и разные культурные и религиозные традиции, в том числе и различные христианские общины. Примирить их в едином государственном культе на славяно-русской почве можно было только лишь в русле кирилло-мефодиевской традиции.

Последователи кирилло-мефодиевской традиции могли оказаться в числе тех крещеных славян и русов, которых вытеснили из Великой Моравии, и в X веке они переселились в земли Киевской Руси. Кроме того, к кирилло-мефодиевской традиции были близки отдельные священники из крымского города Корсуни (Херсонеса), которых привез в Киев великий князь Владимир. Именно они составили клир *Десятинной церкви* – главного древнерусского храма в годы правления Владимира.

Освящение Десятинной церкви.
Миниатюра из Радзивилловской летописи

[16] Наиболее полно аргументация в пользу данной версии представлена в книге: *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. М., 1988.

О заметном влиянии кирилло-мефодиевской традиции в конце X – начале XI века свидетельствуют и другие факты. Так, Русская Церковь в догматическом отношении ориентировалась на Константинополь, но, возможно, ему не подчинялась – согласно «Повести временных лет», первый митрополит из Византии появился в Киеве только в 1039 г. (впрочем, некоторые другие источники упоминают и митрополита). Ранней Русской Церковью управляли епископы, а сама Церковь находилась в подчинении князя. Все богослужения велись на славянском языке. Большинство обрядов совершалось по правилам Православной Церкви, однако многие церковные понятия, как уже говорилось, были заимствованы из западного или ирландского лексикона.

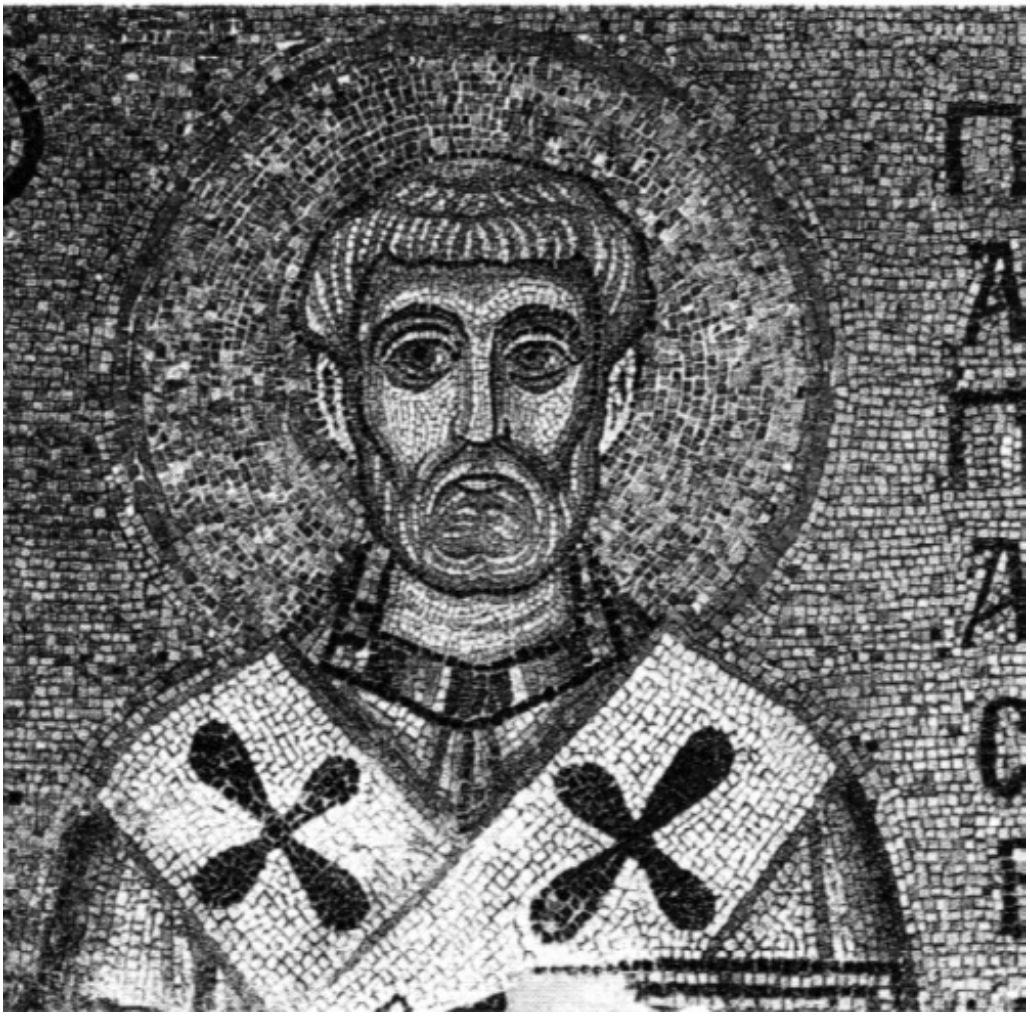


Десятинная церковь в XI–XIII вв.
Реконструкция Н. В. Холостенко

Интересно и то, что в Киевской Руси поддерживалось *почитание святого Климента* – римского папы, мученически погибшего в I веке на территории Крыма (в Корсуне). Культ определенного святого – это свидетельство принадлежности к тому или иному направлению в христианстве. Например, константинопольская Церковь относилась к культу Климента крайне настороженно, ибо он считался «западным» святым. А ведь мощи Климента были обретены именно Кириллом Философом – в IX веке он побывал в Корсуне. Именно Кирилл перевез часть мощей святого в Рим, где основал в честь этого святого церковь – культ Климента и в самом деле был очень силен на Западе. Но силен он был и у западных славян, в том числе в кирилло-мефодиевской традиции[17]. Другая часть мощей Климента оставалась

[17] О почитании святого Климента, папы римского в кирилло-мефодиевской традиции см.: *Бегунов Ю. К.* Русское слово о чуде Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция//Slavia. Praha, 1974. R.43. № 1; *Кузьмин А. Г.* Пути проникновения христианства на Русь//Великие духовные пастыри России. М., 1999. С. 19–43.

в Корсуне до тех пор, пока их оттуда не вывез князь Владимир, – мощи хранились в Десятинной церкви.



Св. Климент папа римский.
Мозаичное изображение в киевском соборе Святой Софии. XI в.

И еще долгое время именно Климент считался небесным молитвенником за Русскую землю, о чем ярко и образно повествует «Слово на обновление Десятинной церкви», написанное в середине XI или в начале XII века, а саму Десятинную церковь некоторые иностранные наблюдатели называли «Климентовской». Мозаичный портрет Климента Римского представлен и в киевском Софийском соборе (середина XI века). В XII веке мощи святого Климента хотели использовать при поставлении в митрополиты Климента Смолятича (см. об этом подробнее в следующей главе). Следовательно, и влияние кирилло-мефодиевской традиции было достаточно длительным.

Однако со второй половины XI века кирилло-мефодиевская традиция постепенно утрачивает свое первенствующее положение, а Русская Церковь постепенно оказывается под покровительством Константинополя. Тому было немало причин, в том числе и претензии Рима на то, чтобы контролировать Русь. Разделение Церквей, произошедшее в 1054 году, окончательно закрепило Киевскую Русь как одну из митрополий константинопольского патриаршества. Однако идеи и настроения, характерные для кирилло-мефодиевской традиции, заложенные в ранний период русского христианства, сохранялись очень долго. Многие

из них прослеживаются в различных памятниках древнерусской религиозно-философской мысли XI–XII вв.

Часть III
«…А четвертому не быти»

Глава 1
«Добра хочу братии и русской земле» (XI–XII вв.). Общая характеристика периода

В XI – начале XII века древнерусское Киевское государство вступило в пору своего расцвета. Наследники великого князя Владимира Святого – *Ярослав Мудрый* (ок. 974—1053), *Владимир Мономах* (1053–1125) и другие – продолжали дело своего великого предка, расширяя пределы и влияние Киевского государства. И Киевская Русь этого времени – самое крупное и самое могущественное государство в Европе.

В XI–XII вв. закладываются и основы отечественной религиозно-философской мысли. Прежде всего рождается сама форма *религиозного философствования*, которая станет главной для отечественной общественной мысли на долгие столетия. *Суть религиозного философствования заключается в том, что все мировоззренческие, историософские и общественно-политические проблемы решаются в русле христианского вероучения*. Рациональное философское знание в этом случае имеет ограниченное влияние и служит лишь одним из подсобных средств познания смысла существования человека, общества и мира в целом.

Именно в этот период в общественном сознании Руси возникают и постепенно формируются главные идеи и темы, над которыми русские мудрецы будут размышлять и впоследствии. *Одна из основных тем – место Руси во всемирно-историческом процессе*. Эта тема появляется уже в «Повести временных лет», ибо неизвестный нам один из первых летописцев, с одной стороны, пытается выяснить и объяснить проблему происхождения Руси, а с другой – вписывает возникновение Руси в уже существующую библейскую историю, считая, что земли руси и славян находятся в пределах земель, доставшихся сыну Ноя Иафету: «Въ Афетови же части седить русь… Афетово же колено и то: варязи, свей, урмане, готее, русь… Афетови же сынове западъ прияша и полунощьныя страны. От сихъ же 70 и дву языку бысть язык словенскъ, от племени же Афетова, нарецаемеи норци, иже суть словене».

Таким образом, Русь, как и все другие христианские народы, оказывалась под Божиим покровительством. В целом же размышления на эту тему были у отечественных любомудров не только отвлеченно-философскими. Они приобретали и непосредственное политическое звучание, ибо показывали русским князьям и всему народу, что Сам Господь покровительствует Руси, раз Он даровал ей такое могущество. При этом богословская, иногда очень сложная и изощренная, аргументация использовалась древнерусскими книжниками именно для того, чтобы подчеркнуть значение Божиего Промысла в возвышении Киевского государства.

XI–XII вв. – это время интенсивного и глубокого освоения русскими мыслителями христианского вероучения, его религиозно-философской сущности. Древнерусские мудрецы уже вполне свободно размышляли в своих сочинениях над самыми главными вопросами, поставленными христианством, – о Святой Троице, о сущности греха, о возможности спасения. Их размышления отличались глубокими знаниями, широчайшим кругозором, способностью к тонкому анализу. Многие из них проявили в своих сочинениях настоящий литературный талант. В конечном же итоге рассуждения на богословские темы помо-

гали древнерусским мыслителям найти решение важнейших мировоззренческих проблем, и прежде всего проблемы *смысла жизни*.

Кроме того, большое внимание уделялось распространению и утверждению христианских истин в сознании людей. Ведь христианское вероучение установилось на Руси не в один момент. Уже говорилось, что достаточно долгое время сохранялись языческие верования. А о восстаниях неких язычников летопись сообщает и во второй половине XI века. Поэтому столь много в религиозно-философском наследии этого периода встречается *поучений, слов* и *посланий*, которые должны были донести основы христианской веры и до сознания князей, и до сердец самых простых людей.

Впрочем, в самом русском христианстве продолжали сосуществовать и в какой-то степени соперничать различные традиции. Так, *до второй половины XI века свое влияние сохраняли идеи, свойственные раннему русскому христианству, близкому к кирилло-мефодиевской традиции*. Отдельные отголоски этих идей можно найти и в середине XII века. Неким центром подобного понимания христианской веры продолжала оставаться *Десятинная церковь*, основанная еще Владимиром Святым. А самыми яркими выразителями этого направления в Древней Руси стали *митрополит Иларион, Иоанн Мних* и *Климент Смолятич*.

Центрами православия в его византийской, мистико-аскетической трактовке стали *киевская митрополичья кафедра*, которую обычно занимали митрополиты-греки, и возникший в XI веке *Киево#Печерский монастырь*. Он был основан *преподобным Антонием Печерским* (983—1073), но значение общерусского духовного центра приобрел при игумене *Феодосии Печерском*. Именно в Киево#Печерском монастыре христианская вера проповедовалась как *практический образ жизни*, соответствующий этическим нормам Евангелия. А идеалом истинной христианской жизни для печерских иноков служило египетское монашество III–IV вв. В XII веке наиболее талантливым представителем этого направления стал святитель *Кирилл Туровский*.

Необходимо подчеркнуть один важный момент. Последователи кирилло-мефодиевской традиции воспринимали христианство в большей степени как Радостную Весть, в ее евангельском понимании, и верили в возможность спасения одним фактом крещения в Христову веру. Но уже в первых произведениях русских мыслителей, близких к византийской традиции, появляется *идея страха Божиего*. Эта идея крайне важна для понимания русского православия. «Начало мудрости – страх Господень», – говорится в Псалтири (111:10) и в Притчах Соломона (1:7, 9:10). Более того, в тех же Притчах утверждается: «Страх Господень прибавляет дней, лета же нечестивых сократятся» (Пр. 10:27). Следовательно, *один из важнейших путей к спасению – это испытание страхом Господним*. Ведь Господь насылает Свои кары и страх Божий для того, чтобы очистить человека от скверны и избавить от грехов. Результатом же такого очищения является обретение Премудрости и познание Божиих тайн.

В XI–XII вв. христианское вероучение из монашеских и церковных кругов все шире распространяется среди мирян, постепенно вытесняя языческие верования. Процесс этот длился долго и был весьма сложен. Однако уже в этот период появляются первые христианские сочинения, написанные светскими людьми, свидетельствующие о все возрастающем авторитете христианского миросозерцания в мирской среде. Наиболее яркие из них – «*Поучение» великого князя Владимира Мономаха* и «*Слово» (или «Моление») Даниила Заточника*. Впрочем, языческое мировосприятие тоже сохранялось достаточно долго, о чем свидетельствует ярчайший древнерусский памятник конца XII – начала XIII века «*Слово о полку Игореве*».

Еще одной важной характеристикой данного периода следует считать возникновение *темы русской святости*. Древняя Русь, осваивая многовековой христианский опыт, принимает и многих христианских святых. Прежде всего на Руси уже в этот период устанавливается особое *почитание Пресвятой Божией Матери*, выраженный, помимо прочего, в почи-

тании чудотворных икон, одна из которых – *Владимирская икона Божией Матери* – стала на все времена христианским символом России. Кроме того, стоит выделить почитание *святителей Климента, Николая Мир Ликийского* и *великомученика Георгия*. В то же время появляются и первые собственно русские святые. Причем интересно, что первыми святыми на Руси были признаны не служители Церкви, а *князья – братья Борис и Глеб*.

Возникает и новый литературно-философский жанр – *жития святых*, составивших со временем огромный пласт отечественной *агиографической* литературы (от греческих слов «*агиос*» – святой и «*графо*» – пишу, описываю). Первые жития, переведенные большей частью с греческого языка, появились в Древней Руси уже в первые десятилетия после принятия христианства, а может быть, и раньше. С XI века появляются и жития русских святых.

Иностранные источники русской религиозно-философской мысли

Расцвет отечественного религиозного философствования в X–XII вв. был не случаен. Ведь уже в XI веке русские книжники владели разными языками и могли читать богословские и философские книги не только в переводах, но и в подлинниках. Кроме того, именно в этот период на Руси создается большой корпус переводной литературы, которая и служила первоисточниками для формирования русской религиозно-философской мысли.

Поэтому можно сказать, что философия стала известна на Руси уже в XI веке благодаря переводам на славянский язык христианской литературы – Библии, сочинений Отцов Церкви, трудов византийских и болгарских философов#богословов. Влияние последних необходимо отметить особо, ведь большинство христианских книг попадало на Русь именно в болгарских переводах.

Библия переводилась постепенно, по частям, причем вначале стали известны переводы новозаветных книг, а затем уже и отдельные тексты Ветхого Завета. Интересно, что в Древней Руси довольно-таки долго сохранялось настороженное отношение к Ветхому Завету. Считалось, что увлечение ветхозаветной тематикой, посвященной истории древних евреев, не принявших Христа, может привести к отступлению от канонов христианской веры. Первый полный перевод Библии появился на Руси только в конце XV века.

Особой популярностью в Древней Руси пользовались «*Евангелия-апракос*», которые включали в себя краткие тексты четырех Евангелий, «Деяний Апостолов» и «Посланий Апостолов», расписанные по неделям богослужений («*апракос*» – в греч. недельные). «Евангелием-апракос» была и первая известная на Руси рукописная книга, сохранившаяся в полном объеме, – *Остромирово Евангелие* (1056–1057). А из ветхозаветных текстов отдавали предпочтение *Псалтири* – книге, содержащей 150 псалмов, автором которых считается библейский царь Давид. Причем Псалтирь использовалась и как учебник, по которому учились грамоте и письму. В 2000 году во время раскопок в Новгороде были найдены деревянные дощечки, так называемые церы, представляющие собой, видимо, своеобразные страницы «деревянной» книги, которые содержат тексты некоторых псалмов. Время создания этих текстов датируется концом X – началом XI века. Таким образом, на сегодняшний день Новгородская Псалтирь – это самая древняя рукописная русская книга.

Новгородская Псалтирь. *Конец X – начало XI в.*

Из сочинений Отцов Церкви на Руси наибольший авторитет получили творения *Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника*. Так, труды Иоанна Златоуста почитались как образчики выдающегося красноречия. А, например, трактат Иоанна Дамаскина «Источник знаний» долгое время был не только книгой для чтения, но и сохранял значение своеобразного учебника по христианской философии.

Немалую роль в развитии философии в Древней Руси сыграли «*Шестодневы*» – книги, в которых на основе библейских сюжетов пространно рассказывалось о сотворении и устройстве мира. Так, «Шестоднев», составленный *Иоанном Экзархом Болгарским* на рубеже IX–X вв., известен во многих списках, что свидетельствует о его широкой распространенности.

Большое внимание уделяли также сочинениям, носившим энциклопедический характер – «*Изборникам*». Следуя примеру царей Болгарии, «Изборники» составлялись для великих киевских князей. В эти книги наряду с фрагментами из Библии и правилами богослужения включались сложные философские и богословские тексты. От XI века до нас дошли две такие книги – «*Изборник 1073 года*» и «*Изборник 1076 года*».

Немалое распространение получили и *апокрифы*. Занимательные по форме и содержанию, наполненные фантастическими подробностями, стремящиеся дать точные объяснения буквально каждому слову, апокрифы стали любимым чтением и древнерусских книжников, и простого люда.

Многочисленные книги, переведенные с болгарского, а позднее и непосредственно с греческого языка, не только способствовали распространению на Руси христианского вероучения, но и сыграли большую роль в развитии уже, собственно, русской религиозно-философской мысли.

Споры о вере

Святитель Иларион, митрополит Киевский

О жизни *Илариона, митрополита Киевского* (ум. после 1051 г.), нам известно очень мало. Есть лишь два упоминания о нем в «Повести временных лет», запись похожего содержания в конце «Исповедания веры» самого Илариона (или от его имени), ссылка Симона на «Житие Антония» (о поставлении в пресвитеры и пострижении Илариона преподобным Антонием Печерским) и упоминание его имени в «Уставе Ярослава». В 1051 г. Иларион был избран собором епископов в митрополиты Киевские и, таким образом, стал первым главой Русской Церкви русским по происхождению. Видимо, до избрания в митрополиты Иларион был настоятелем одного из киевских храмов, само избрание состоялось по настоятельному требованию киевского князя Ярослава Владимировича. После кончины князя Ярослава в 1054 г. имя Илариона больше нигде не упоминается. По некоторым предположениям, свои последние дни Иларион провел в Киево#Печерском монастыре, во всяком случае, именно там, по преданию, находится его могила. Позднее Иларион был канонизирован Русской Православной Церковью, время канонизации неизвестно. Память святого отмечается в день поминовения собора всех Киево#Печерских преподобных отцов на 2#й неделе Великого Поста и в день поминовения собора Киево#Печерских преподобных отцов, почивающих в Ближних пещерах, – 28 сентября (11 октября).

Избрание киевского митрополита собором епископов, без участия константинопольского патриарха и патриаршего совета, было прямым вызовом византийской иерархии и нарушением церковных правил и традиций. Надо признаться, что причины столь необычного события в русской церковной истории до конца непонятны. Еще в XVI веке русские книжники, трудившиеся над составлением Никоновской летописи, в качестве причины указывали на существовавший в середине XI века конфликт между князем Ярославом и греками («Ярославу… с греки брани и нестроения быша»), а также и на 1#е правило Апостольского собора, в русской трактовке звучащее таким образом: «Два или трие епископы да поставляют единаго епископа». Правда, следует иметь в виду, что авторам Никоновской летописи нужно было найти исторические обоснования права русских епископов самим выбирать предстоятеля Русской Церкви, ведь этот вопрос был более чем актуален в первой половине XVI в., когда составлялась Никоновская летопись. Позднее многие отечественные историки XVIII–XX вв. также считали, что избрание Илариона собором епископов в 1051 г. было прямым продолжением русско-византийского противостояния в 1040#е гг. Но современные

исследователи подчеркивают, что к 1051 г. отношения между двумя странами успели полностью восстановиться (мир между ними был заключен около 1046 г.)[18]. Указывалось в литературе и на то, что избрание Илариона на митрополичий стол совершалось в соответствии с традициями кирилло-мефодиевской традиции (сохранившей, в свою очередь, принципы ирландской традиции)[19]. Кроме того, обращается внимание, что действия участников собора 1051 г. укладываются в русло движения за обновление Церкви, охватившего в середине XI в. не только Восточную, но и Западную Церковь, и, в частности, за восстановление древних канонических прав провинциальных соборов на избрание епископов, зафиксированных в 1#м правиле Апостольского собора. Более того, сегодня считается, что избрание Илариона было, по-видимому, признано в Константинополе: об этом говорит присутствие его имени в официальных списках русских митрополитов, а «в позднейших русских источниках XVII–XVIII вв. сообщается о поставлении Илариона константинопольским патриархом Михаилом Кируларием или «чрез грамоту» Михаила Кирулария – но это едва ли не догадки книжников Нового времени»[20].

Поставление Илариона в митрополиты Киевские.
Миниатюра из Радзивилловской летопис

Тем не менее личность Илариона, митрополита Киевского, несомненно, принадлежит к числу наиболее значительных в отечественной истории. Ведь он внес весомый вклад в становление русской культуры, создав первое отечественное литературно-философское и духовно-политическое произведение – «*Слово о Законе и Благодати*». «Слово о Законе и Благодати» написано между 1037–1050 годами. Оно было очень популярно на Руси, недаром сегодня известно более чем 50 списков XV–XVI вв. и в разных редакциях. Кроме того, мит-

[18] *Карпов А. Ю.* Ярослав Мудрый. М., 2001. С. 416–422.

[19] *Кузьмин А. Г.* Западные традиции в русском христианстве//Введение христианства на Руси. М., 1987; *Кузьмин А. Г.* История России с древнейших времен до 1618 года. Т. 1. М., 2003. С. 196.

[20] См. более подробно: *Карпов А. Ю.* Ярослав Мудрый. М., 2001. С. 416–422.

рополиту Илариону принадлежат два текста – «*Молитва*» и «*Исповедание веры*», которые обычно публикуются вместе со «Словом».

Логический анализ позволяет разделить «Слово о Законе и Благодати» на три составные части. *Первая часть – это своеобразное философско-историческое введение*. В его основе лежит рассуждение о соотношении Ветхого и Нового Заветов – Закона и Благодати. Смысл подобного рассуждения многообразен. С одной стороны, это продолжение чисто богословского спора между Западной, римской, Церковью и Церковью Восточной, православной. Дело в том, что западное христианство почитало Ветхий Завет как собрание разного рода правовых норм, как оправдание свойственных западному миру прагматических устремлений и т. д. На Востоке Ветхому Завету придавалось гораздо меньшее значение.

Иларион в своем «Слове» стоит ближе к Восточной Церкви. Он говорит: «Прежде был дан Закон, а потом Благодать, прежде – тень, а потом истина». Таким образом, Иларион подчеркивает, что следование нормам только лишь Ветхого Завета не приводит людей к спасению души, как не спасло знание Закона («тени») древних иудеев. Более того, предпочтение Ветхого Завета может привести к иудаизму. Лишь Новый Завет («истина»), данный человечеству Иисусом Христом, является Благодатью, ибо Иисус своей смертью искупил все людские грехи, а посмертным воскрешением Он открыл всем народам путь к спасению.

В доказательство своей мысли Иларион пишет пространное рассуждение на тему библейской притчи о Сарре и Агари *(см.: Быт. 16–21)*. Это рассуждение – *первый образчик символическо-аллегорического толкования библейских сюжетов в русской литературе*. Впоследствии символическое толкование Библии станет основным методом в творчестве древнерусских книжников.

Суть же притчи такова. Сарра – жена праотца Авраама – долгое время была бесплодной. И Авраам по совету жены породил сына Измаила от рабыни Агари. Но Господь смилостивился над Саррой, и в глубокой старости она тоже смогла родить сына – Исаака.

Смысл этой притчи, по Илариону, очень глубок. Агарь – это образ Ветхого Завета, Закона, который появляется на свет раньше, но, рожденный рабыней, продолжает и сам оставаться рабом. Сарра – это символ Нового Завета, Благодати, которая рождает свободного Исаака. Так и Ветхий Завет не может быть истиной, хотя он и явился раньше Нового Завета. Следовательно, не «первородство» имеет решающее значение, а то, что Господь послал истину людям в заветах Иисуса Христа. «Закон ведь прежде был и несколько возвысился, но миновал, – говорит Иларион. – А вера христианская, явившаяся и последней, стала больше первого и распростерлась на множество языков. И Благодать Христова, объяв всю землю, ее покрыла, подобно водам моря»[21].

Рассуждения Илариона о преобладающем значении Нового Завета (Благодати) над Ветхим Заветом (Законом) имеют два важных следствия. Во#первых, Христова Благодать настолько значительна, что спасает всех людей, принявших Святое Крещение, независимо от того, когда произошло само Крещение. Во#вторых, одного факта Крещения достаточно для того, чтобы люди, его принявшие, были удостоены спасения: «Христианское же спасение – благодатно и изобильно, простираясь во все края земные… – пишет Иларион. – Христиане же поспешением истины и Благодати не оправдываются, но спасаются». Таким образом, разделяя всемирную историю на два периода – период Закона (Ветхого Завета) и период Благодати (Нового Завета), Иларион утверждает, что лишь Новый Завет («Истина»), данный человечеству Иисусом Христом, является Благодатью, ибо Иисус своей смертью искупил все людские грехи, а посмертным воскресением Он открыл всем народам путь к спасению. Следовательно, *смысл существования России состоит в утверждении христианских истин и тем самым в обретении спасения*.

[21] Перевод на современный русский язык диакона Андрея Юрченко.

Во второй части «Слова» Иларион развивает идеи спасения одной Благодатью уже в приложении к Руси. Крещение Руси, совершенное великим князем Владимиром, показало, что Благодать распространилась и в русские пределы. Следовательно, Господь не презрел Русь, а спас ее, приведя к познанию истины. «И уже не идолопоклонниками зовемся, – пишет Иларион, – но христианами, не без упования еще живущими, но уповающими на жизнь вечную».

Приняв Русь под свое покровительство, Господь даровал ей и величие. И теперь это не «безвестная» и «захудалая» земля, но земля Русская, «что ведома во всех наслышанных о ней четырех концах» света. Более того, христианская Русь может надеяться на великое и прекрасное будущее, ибо оно предопределено Божиим Промыслом.

Третья часть «Слова» посвящена прославлению великих киевских князей. Прежде всего речь идет о князе Владимире (в крещении – Василий), которого «посетил посещением Своим Всевышний» и «воссиял в сердце его свет ведения». Кроме того, славит Иларион князя Ярослава Мудрого (в крещении – Георгий), современником и соратником которого был и сам митрополит. Но интересно, что Иларион прославляет также и язычников Игоря и Святослава, заложивших будущее могущество Русского государства. Более того, в своем сочинении Иларион именует русских князей титулом «*каган*». А ведь этот титул в те времена приравнивался к титулу императора. Да и самого князя Владимира Иларион сравнивает с императором византийским Константином.

Как можно видеть, богословские рассуждения митрополита Илариона являются основанием для серьезных историко-политических обобщений и выводов. Доказательства в пользу Благодати дают митрополиту Илариону возможность показать место и роль Руси в мировой истории, продемонстрировать величие его Родины, ибо Русь была освящена Благодатью, а не Законом. По сути дела, «*Слово» – это похвальная песнь Руси и ее князьям*. А воспевание достоинства и славы Русской земли и княживших в ней потомков Игоря Старого направлено прямо против политических притязаний Византии.

«Слово о Законе и Благодати» иллюстрирует и первые шаги христианства в Древней Руси. Нетрудно заметить, что у Илариона христианство носит ярко выраженный *оптимистический характер*, оно пронизано верой в то, что спасение будет дано всем принявшим Святое Крещение, что само христианство преобразило Русь, открыло ей врата в Божественные чертоги. Следовательно, в толковании христианского вероучения митрополит Иларион *близок к раннему русскому христианству, имеющему свои истоки в кирилло-мефодиевской традиции*. И в этом Иларион был не одинок. Как показывают исследования, похожие взгляды высказаны в сочинениях *Иакова Мниха*, в «*Слове на обновление Десятинной церкви*» неизвестного автора (памятники второй половины XI века), а также в отдельных местах «Повести временных лет».

Так, в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» Иакова Мниха большое место занимают сюжеты, сравнивающие подвиги Владимира и Ольги с деяниями Константина и Елены. Главное же, в этих памятниках ярко чувствуется оптимистическое, радостное, даже восторженное настроение от самого факта Крещения Руси.

В историософском же смысле митрополит Иларион продолжил и развил линию, начатую еще в летописной традиции, предприняв усилия по «вписыванию» истории Руси в библейскую историю. Многочисленные библейские аналогии, которые наполняют текст «Слова о Законе и Благодати», позволяют автору представить Русь как государство, вставшее в ряд других христианских государств и занимающее в этом ряду самое достойное место. Но совершенно сознательное и доказательное предпочтение Нового Завета Ветхому доказывало и самостоятельность Руси в сравнении как с Западом, так и с Востоком.

Обновление Руси, начало нового исторического периода развития – вот что видели митрополит Иларион и другие древнерусские книжники в факте принятия

Киевской Русью христианской религии. Поэтому сразу же перед «новыми людьми» христианство сформулировало и новый смысл бытия как всего Русского государства, так и всякого отдельного человека. Этот новый смысл был самым непосредственным образом связан с *христианской идеей посмертного воскресения и спасения*, вместе с которой в русское миросозерцание пришла и христианская эсхатология (учение о конце света). Христианская идея посмертного воскресения и спасения становилась для Руси тем более актуальной, ибо русские люди обрели новую истинную веру и стали *«новым народом»* Господа Своего до Второго пришествия и Страшного суда. Значит, перед Русью открывался путь к спасению. И русские мудрецы начали активно размышлять над тем, как же Русь может спастись.

Многие из русских мыслителей XI века связывали с Крещением радость открытия Истины. Но особенно ярко такое понимание у митрополита Киевского Илариона, для которого радость обретения новой веры является непосредственным свидетельством обретения нового смысла бытия Руси на земле. Именно в трудах митрополита Илариона мы находим *первое обоснование нового смысла земного бытия Руси*, а значит, того смысла, который вкладывает в бытие Руси Сам Господь, ибо все на свете творится по Промыслу Божию.

Преподобный Феодосий Печерский

Феодосий Печерский (ум. 3 мая 1074 г.) – один из крупнейших православных подвижников и церковных идеологов Киевской Руси второй половины XI века. Жизненный путь Феодосия известен нам по его Житию, написанному в конце XI – начале XII века монахом Киево#Печерского монастыря Нестором[22]. Кроме того, сведения о Феодосии имеются в «Повести временных лет» и в «Киево#Печерском патерике».

Согласно Житию, Феодосий уже в детстве, избегая игр и забав, прославился подвигами во имя Божие и снискал за это Божию благодать и вечное спасение. Юношей он пришел к монаху Антонию, основателю Печерской (т. е. устроенной в пещерах) обители под Киевом. Позднее, по воле Антония, Феодосий был избран игуменом Киево#Печерского монастыря. И в годы его управления этот монастырь стал едва ли не самым значительным церковным центром Киевской Руси. Из творческого наследия Феодосия Печерского сохранилось одиннадцать сочинений – два послания к князю Изяславу Ярославичу, восемь поучений монастырской братии и одна молитва.

[22] Кстати, Нестора Летописца часто ошибочно считают автором «Повести временных лет», но скорее всего Нестор не писал «Повесть временных лет», однако ему принадлежат два произведения – «Чтение о Борисе и Глебе» и «Житие Феодосия Печерского».

Свенская икона Божией Матери с преподобными Антонием и Феодосием Печерскими. *Ок. 1288 г.*

История свидетельствует, что Феодосий не чурался и мирских забот. Напротив, он самым активным образом участвовал в политических событиях, развернувшихся в 60–70#е гг. XI века в Киевском государстве – в борьбе сыновей Ярослава Мудрого за великокняжеский престол (игумен Феодосий Печерский поддерживал Изяслава Ярославича и открыто порицал его братьев#соперников).

Феодосий Печерский сыграл значительную роль в развитии отечественной религиозно-философской мысли. Дело в том, что он стал одним из первых и в то же время ярких представителей *мистико-аскетического толкования христианского вероучения* в Древней Руси. Именно поэтому Феодосий считается создателем так называемой *печерской идеологии*.

В отличие от оптимистического раннего русского христианства печерские старцы, и прежде всего сам Феодосий, внесли в древнерусскую духовную жизнь традиционную для восточного монашества идею *аскезы*, т. е. отречения от всего земного, мирского и плотского

в пользу духовного самосовершенствования. По мнению печерских иноков, Святое Крещение очищает человека от скверны, но не спасает, ибо в мирской жизни каждого человека поджидает сатана, соблазняет его и искушает. Главный же источник дьявольского искушения – человеческое тело, изначально греховное. Поэтому путь к спасению лежит, во#первых, через подавление человеком в себе присущего ему плотского начала, а во#вторых, в результате неустанной и искренней молитвы. В одной из своих проповедей Феодосий Печерский говорил: «Итак, братья мои, держа между собой любовь истинную, воспримем закон чистый благого Бога нашего и заповеди Его непорочные соблюдем, подвизаясь в бдениях и в молитвах, непрестанно молясь за весь мир, да получим через это Царство Небесное»[23].

И не случайно, став игуменом, Феодосий сразу же ввел в практику монастыря воздержание и строгие посты, а затем и новый устав, за основу которого был взят устав византийского Студийского монастыря, отличавшийся крайней строгостью. Причем в Печерской обители этот устав применяли еще жестче. Даже некоторые иноки не выдерживали всех испытаний, а других еще до пострижения сам Феодосий изгонял из монастыря. Истинных же подвижников, не убоявшихся суровых испытаний монастырской жизни, Феодосий прославлял, ставя их в пример даже самому себе.

Взгляды печерских старцев, по сути, переворачивали всю систему представлений древнерусского человека – и не только в богословском, но и в морально-этическом плане. Ведь, по их глубочайшему убеждению, служение Богу заключается в терпении и страдании, в милостыне и любви. Но тем не менее спастись может не каждый христианин, а только аскет, подвижник, отринувший все мирское и всю жизнь свою посвятивший одному только делу – молитве. В конечном же итоге спасения достоин тот, кто совершенно сознательно подвергает свое тело испытаниям, убивая в себе все плотское, а значит, дьявольское. Поэтому идея и практика «*усмирения страстей*» была очень популярной в Печерской обители, о чем свидетельствует «Киево#Печерский Патерик», памятник, рассказывающий о жизни печерских иноков.

Для Феодосия Печерского вообще была близка *идея страха Божиего* в ее восточном толковании, которую он рассматривал как побуждающую и руководящую в земном пути всякого инока. «Имей пред глазами своими страх Божий: старайся непорочно свершить порученное тебе дело, чтоб удостоиться венца у Христа», – наставляет Феодосий келаря монастыря. Но и самого себя не щадит печерский игумен, всякий день ожидая страшного наказания и гнева Господнего: «Я, грешный и ленивый, схоронивший свой талант в земле и ничего не прибавивший к нему, всякий день ожидающий к себе лютых тех и немилостивых вопрошателей и страшного того наказания и гнева лютого… А я, унылый, имея в себе корень семя злого того плода, что происходит от моей лености, и сам не входя в Царство Небесное и вам чиня препоны своею леностию и своими дурными нравами…» Идея страха Божиего и стала ведущей в Печерской обители. Радостное, светлое восприятие Христовой Благодати, столь характерное, например, для митрополита Илариона, печерскому игумену не было близко.

Будучи сам аскетом-подвижником, Феодосий Печерский стремился к тому, чтобы и в светской жизни идея искреннего служения Господу стала главенствующей. Именно поэтому он выступал за необходимость духовного контроля Церкви над светской властью. В своих письмах к киевскому князю Изяславу Ярославичу игумен Феодосий постоянно подчеркивает, что является духовным наставником и руководителем светского правителя. Более того, князь, если хочет заслужить спасение, обязан служить прежде всего делу христианства. Ведь истинное предназначение светского правителя состоит только в том, чтобы быть защитником веры Христовой.

[23] Перевод О. В. Творогова.

Преподобный Феодосий был верен роли сурового духовного наставника по отношению к другим князьям. Когда в 1068–1073 гг. разразилась усобица между сыновьями покойного Ярослава Мудрого и Святослав Ярославич изгнал из Киева своего старшего брата Изяслава, то, как сообщает «Житие Феодосия Печерского», печерский игумен обрушился на Святослава с обличительными упреками, требуя от него вернуть брату незаконно занятый стол, и запретил Святославу даже появляться в печерской обители. Разгневанный Святослав грозил мятежному игумену всяческими карами, но Феодосий заявил, что готов принять смерть за правду. Святослав так и не решился «поднять руку» на известнейшего старца, а вскоре и сам Феодосий пришел к выводу, что обличениями и упреками мало что можно добиться. Он сменил гнев на милость, замирился с князем Святославом, позволил ему приезжать в Киево#Печерский монастырь, сам приходил к нему во дворец. Но и во время мирных бесед преподобный Феодосий не отступался от своих убеждений и продолжал «увещевать» Святослава – уговаривал вернуть киевский стол старшему брату.

Характерна и еще одна важная составляющая мировоззрения Феодосия Печерского – резкое неприятие иных вероисповеданий, особенно римско-католического. В одном из своих посланий к Изяславу Ярославичу он страстно бичует «латинскую ересь», возводя на «латинство» многочисленные богословские и даже бытовые обвинения. А в итоге он заявляет: «А живущим в другой вере, – или в латинской, или в сарацинской, или в армянской, – не видать жизни вечной».

Учение Феодосия Печерского не сразу было принято и понято в полной мере. Поначалу даже иноки Печерской обители ожидали послабления монастырских строгостей, но игумен Феодосий не отступал ни на шаг. «Если же умолчу из-за вашего роптания, – говорил он в одном из поучений, – угождая вам из-за вашей слабости, то камни возопиют».

Во многом благодаря несгибаемой позиции Феодосия Печерского и «печерская идеология», и сам Киево#Печерский монастырь приобрели вскоре большое влияние. И недаром многие древнерусские монастыри или приглашали к себе игуменами печерских иноков, или были ими основаны. А сам Феодосий Печерский в 1108 году был признан святым, дни его церковной памяти 3 (16) мая, 14 (27) августа, 2 (15) сентября (совместно с памятью прп. Антония Печерского).

Интересно, что в духовном смысле наиболее близкими к сочинениям Феодосия Печерского в древнерусской литературе оказались произведения митрополитов#греков *Георгия* (XI в.) и *Никифора* (XII в.), из древнерусских книжников – сочинения *Нестора* и отдельные места из «Повести временных лет», авторство которых современные исследователи приписывают одному из учеников Феодосия.

Климент Смолятич

27 мая 1147 года без благословения константинопольского патриарха, но по инициативе великого князя Изяслава Мстиславича, собором епископов в киевские митрополиты был возведен монах располагавшегося близ Киева Зарубского монастыря Климент. Таким образом, *Климент Смолятич* (ум. не ранее 1164 г.) стал *вторым митрополитом, русским по происхождению*.

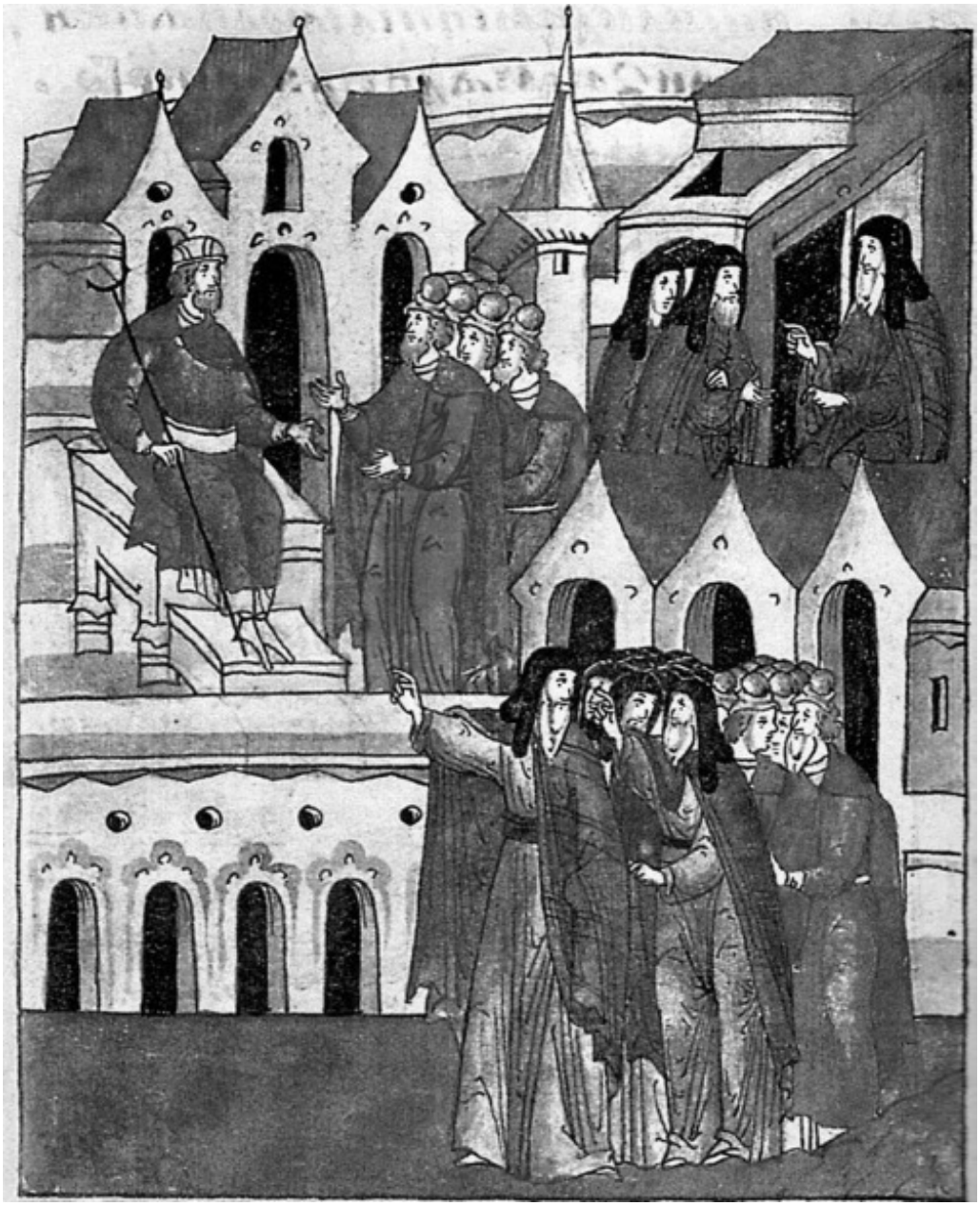
Видимо, выбор на Климента Смолятича пал совсем не случайно. Ко времени своего возвышения он уже прославился своими глубокими познаниями, широкой эрудицией, литературным даром. Ведь это о нем написано в Ипатьевской летописи: «…И бысть книжник и философ так, якоже в Русской земле не бяшеть». Схимник, а одно время даже «молчальник» (т. е. принявший обет молчания), Климент, кроме того, был известен и как активный церковно-политический деятель, представитель так называемой русской партии, боровшейся с засильем греческих иерархов в Русской Церкви.

Поставление Климента в митрополиты было напрямую связано с желанием киевского князя и церковных иерархов утвердить независимость как Русской Церкви, так и всего Киевского государства от Византии. Впрочем, среди иерархов Русской Церкви, призванных на собор, не было единства по этому вопросу – двое из семи епископов резко воспротивились самому факту избрания нового митрополита, утверждая, что это является резким нарушением всех церковных правил: «Не есть того в законе, яко ставити епископом митрополита без патриарха, но ставить патриарх митрополита», – приводит их слова летописец. Именно поэтому другие участники епископского собора вспомнили о некоторых традициях раннего, еще Владимировой поры, русского христианства. Так, акт поставления нового митрополита предлагалось совершить мощами («главой») святого Климента папы римского, которые хранились в Десятинной церкви. А ведь святой Климент почитался защитником Русской земли именно в раннем русском христианстве.

Поставление Климента Смолятича в митрополиты Киевские.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

Однако пребывание Климента на митрополичьем столе сопровождалось расколом Киевской митрополии: некоторые епископы отказались признать его главой Русской Церкви. Не признали Климента Смолятича и многие князья, политические соперники Изяслава Мстиславича, в частности, его дядя суздальский князь Юрий Владимирович Долгорукий. Лишь прямая поддержка князя Изяслава, который однажды силой воздействовал на противников Климента из церковной среды, помогала новому митрополиту удерживаться на киевском столе. Когда же в 1149 г. князю, изгнанному Юрием Долгоруким, пришлось бежать из Киева, бежал с ним и Климент Смолятич. Возвращение Изяслава Мстиславича в стольный город в 1150 г. привело к возвращению и Климента. Но в ноябре 1154 г., после кончины Изяслава Мстиславича, Клименту пришлось вновь покинуть Киев и укрыться во владениях Мстислава Изяславича, сына своего покровителя. Занявший же киевский стол князь Юрий Долгорукий обратился в Константинополь с просьбой прислать нового митрополита – летом 1156 г. в Киев прибыл новый владыка-грек Константин. По решению Константина Климент Смолятич, как незаконный узурпатор митрополичьего стола, был предан «анафеме» и окончательно «испровергнут» с митрополитства, епископы, поддержавшие избрание Климента, смещены со своих кафедр, а священнослужителям, поставленным Климентом, запретили служить, пока они не отрекутся от бывшего владыки. Более того, митрополит Константин посмертно предал церковному отлучению и проклял киевского князя Изяслава Мстиславича, что было делом неслыханным[24].

[24] Более подробно см.: *Карпов А. Ю.* Юрий Долгорукий. М., 2006. С. 166–169, 331–336.



Епископы отказываются признавать Климента Смолятича митрополитом.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

Впрочем, несколько позже о Клименте вспомнили. В 1158 и 1163 гг. разные князья (в первом случае – Мстислав Изяславич, во втором – его дядя Ростислав Мстиславич) попытались вернуть Климента Смолятича на митрополичий стол, но обе попытки закончились неудачей – право поставлять киевских митрополитов осталось за константинопольским патриархом. После 1163 г. упоминания о Клименте Смолятиче исчезают из древнерусских текстов, дальнейшая его судьба неизвестна. Тем не менее с именем Климента, пусть и опосредованно, связан один интересный факт, отмеченный исследователями: именно в это время митрополиты Феодор и Иоанн, соперники Климента, присланные из Константинополя, соответственно в 1158 и в 1163 гг., впервые в истории Русской Церкви примут титул «митрополит Киевский и всея Руси» (или «всех росов»), и этот титул станет официальным для всех последующих русских митрополитов.

Главное сочинение Климента Смолятича «Послание к Фоме», несомненно, связано с церковно-политической борьбой вокруг митрополичьей кафедры. Ведь одна из целей напи-

сания Климентом этого послания – снять выдвигаемые против него обвинения в славолюбии и доказать свое право на руководство Русской Церковью[25].

Главный вопрос, поставленный Климентом в «Послании», – можно ли допускать расширенное толкование Священного Писания? Отвечая на него, Климент отстаивает свое право тщательно исследовать «божественные письмена», и, хотя он не отрицает буквального понимания Библии, тем не менее библейские тексты имеют для него прежде всего символическое значение, а сам Климент выступает как *сторонник символически-аллегорического метода* прочтения библейских сюжетов. И в этом смысле Климент Смолятич оказывается продолжателем того толкования христианского вероучения, которое утверждал митрополит Иларион.

Более того, Климент отстаивает право русского книжника на использование не только богословия, но и философии – светской, даже языческой науки. «Говоришь мне: «Философию излагаешь» – но это ты пишешь весьма несправедливо», – отвечает на обвинения Климент в самом начале своего «Послания»[26]. И говорит: «Христос сказал святым ученикам и апостолам: «Вам дано знать тайны царствия, а для прочих – притчи». Не в том ли… моя философия… что описанные у евангелиста чудеса Христовы хочу разуметь иносказательно и духовно?» Климент вообще показывает себя знатоком античной философии, вспоминая, что «излагал» в своих сочинениях Гомера, Аристотеля и Платона, «прославленных в греческих странах» философов.

Своеобразное продолжение «линии Илариона» можно заметить и в других рассуждениях Климента Смолятича. Так, в истории человеческого общества он выделяет три состояния, которые соответствуют этапам утверждения Божественной истины в людских сердцах – «Завет», «Закон» и «Благодать». «Завет» – это пророчество будущей Благодати, которое Господь даровал праотцу Аврааму, а в его лице и всем язычникам. «Закон» (Ветхий Завет) – это пророчество истины, данное Моисею для иудеев. «Благодать» (Новый Завет) – это и есть истина, дарующая вечное спасение уже всем людям.

Наступление каждого нового состояния отрицает предыдущее. «Ибо Закон упразднил Завет, а Благодать упразднила и то и другое – Завет и Закон, – пишет Климент Смолятич и спрашивает: – Когда воссияло солнце, то есть ли нужда всему миру пребывать во мраке?» Следовательно, только Благодать освещает мир «пресветлыми лучами», и человечество «уже не теснится в Законе», но «под Благодатию свободно ходит, ибо вся преграда Закона пала, будучи только образом будущего, но не самой истиной».

А свои размышления об истинности Благодати Климент опять же в духе митрополита Илариона иллюстрирует своеобразным толкованием библейской притчи о Заре и Фаресе, сыновьях-двойняшках библейского патриарха Иуды и его невестки Фамари *(Быт. 38:28–30)*. Зара должен был родиться первым, но во время родов лишь выставил руку, на которую тотчас же была навязана красная нитка. Первым же на свет появился Фарес.

В толковании Климента Смолятича рука Зары – это образ Завета; Фарес – образ Закона («преграда для прежде бывшего благочестия и для будущей Благодати»). Сам же Зара – это образ Благодати, явивший вначале пророчество будущей истины (свою руку). В целом же это толкование позволяло Клименту доказывать правоту собственных рассуждений, опираясь на Священное Писание[27].

---

[25] При чтении «Послания к Фоме» нужно иметь в виду один важный факт – оно сохранилось в испорченном виде: перепутаны местами отдельные его части, сам текст позднее был истолкован неким монахом Афанасием. Поэтому заранее следует оговориться, что сегодня нам неизвестно, какие именно толкования библейских сюжетов принадлежат непосредственно Клименту Смолятичу.

[26] Перевод *Н. В. Понырко.*

[27] Необходимо отметить, что источник символических толкований этого и некоторых других библейских сюжетов в «Послании к Фоме» находится в сочинениях византийского богослова Феодорита Критского. Впрочем, неизвестно, исполь-

Климент Смолятич совсем не случайно столь много времени уделяет внимательнейшему прочтению Библии. Ведь, по его мнению, *в познании Божиего Промысла и заключается высшая цель человеческой жизни*. Даже признавая, что Господь в принципе непознаваем, Климент стремится к осмыслению сути сотворенного Господом мира. Познание же «божественной твари» может способствовать и познанию Божиих тайн.

Возможность постижения Божиего Промысла дает право Клименту защищать еще один важный для него тезис – право человека на свободную волю. Вообще человек, по мнению русского мыслителя, – это не просто Божие творение, а любимое и опекаемое Господом создание. «Ради нас, созданных по образу и подобию Божию, какого чуда не совершит!» – восклицает Климент. Поэтому человек имеет возможность свободно распоряжаться всеми данными ему Богом вещами, ибо эта свобода предопределена Самим Богом.

Однако свобода имеет и свои пределы, установленные опять же свыше. «И если мы, будучи творением Божиим, действуем сотворенною Богом тварью, как хотим, то что для нас, возлюбленные, может быть лучше, как помышлять особенно о Боге, совет и премудрость Которого наш ум нимало постигнуть не может», – пишет Климент Смолятич. Следовательно, человек не должен противиться Божественному «Промышлению», но должен только славить Господа и благодарить. Более того, все свои аллегорические рассуждения Климент подчиняет одной цели – научить людей искать спасения, не уклоняясь от Божиего Промысла «ни на шую, ни на десно».

И спасения, по искреннему убеждению Климента, достойны все уверовавшие в Бога и искренне служащие Ему. В ответ и Господь никого не оставит и каждому дарует спасение и жизнь вечную: «Ничто не преобидено Господом, все видит бессонное Его око, за всем смотрит, надо всем стоит, подавая всякому спасение». В этом понимании сущности спасения опять же можно видеть продолжение «линии Илариона», а вернее, традиций раннего русского христианства.

С идеей свободы Климент напрямую связывает и *идею нестяжательства*. Основываясь на собственном опыте, он подчеркивает, что истинная свобода возможна лишь тогда, когда человек полностью отказывается от имущества, бремя которого мешает направить все силы на духовное самосовершенствование. Климент Смолятич – *первый в истории отечественной религиозной философии мыслитель, который сформулировал идею нестяжательства*, ставшую столь популярной в России в более поздние времена.

Конечно, на первый взгляд «Послание к Фоме» носит вроде бы чисто богословский, отвлеченный характер. Казалось бы, чем могут привлечь современного читателя рассуждения о ехионе и алкионе, о саламандре прованском? Но за этими аллегориями, за размышлениями над текстами Библии нужно увидеть другое. Отстаивая свое право на символическое толкование Священного Писания, Климент тем самым отстаивает право Русской Церкви на самостоятельность, а значит, и право Руси на независимость. И в этом смысле Климент Смолятич, несомненно, выступает духовным наследником митрополита Илариона и других русских мудрецов, близких традициям раннего русского христианства.

Святитель Кирилл Туровский

Крупнейший древнерусский мыслитель и писатель *Кирилл Туровский* (ум. до 1182 г.) всю свою жизнь прожил в Турове, небольшом городе на реке Припяти, центре Турово#Пинского княжества. Выходец из богатой семьи, он получил прекрасное богословское образование, кроме того, специально обучался красноречию. Уже в зрелые годы Кирилл ушел в монастырь. Стремясь к подвигам во имя Христово и не удовлетворясь обычными монашескими

зовал ли труды Феодорита сам Климент или это сделали позднейшие переписчики и «истолкователи» его текстов.

тяготами, он через некоторое время покидает обитель и затворяется «в столп» – уединенную башню, где предается духовному самосовершенствованию и литературным занятиям. Авторитет туровского затворника был столь велик, что по инициативе местного князя Юрия Ярославича Кирилла возвели в сан епископа (это произошло до 1169 г.).

Став епископом, Кирилл принимает активное участие в очередном акте церковно-политической борьбы. Дело в том, что владимирский князь Андрей Боголюбский поставил в Ростове епископом некоего Феодора, выгнав из города епископа-грека. Назначение ростовского епископа было первым шагом к достижению более серьезной цели – учреждению отдельной от Киева митрополии с центром во Владимире. Естественно, что тогдашний киевский митрополит Константин и большинство русских епископов резко воспротивились княжескому своеволию и, призвав на помощь константинопольского патриарха, потребовали отменить поставление Феодора. Вскоре по неизвестным причинам между князем Андреем Юрьевичем и Феодором происходит разрыв: в 1169 г. князь повелел схватить Феодора и выслать его в Киев на суд митрополита Константина. «Лжеепископ Феодорец» – как презрительно называют его летописные источники – был обвинен в ереси и казнен в 1169 году. Во всех этих событиях Кирилл Туровский занимал сторону киевского митрополита. Более того, именно об обличении Феодорца, как главной заслуге Кирилла, говорится в его проложном Житии.

Князь Андрей Боголюбский требует, чтобы епископ Феодор поехал в Киев.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

Кирилл Туровский оставил большое литературное наследство, несравнимое с наследием иных отечественных мыслителей того времени. За свои таланты уже вскоре после смерти он был прозван «вторым Златоустом», «просиявшим на Руси». А его произведения пользовались такой популярностью и авторитетом, что включались в рукописные сборники наряду с творениями Отцов Церкви.

И это было вполне заслуженно, ведь сочинения Кирилла Туровского отличались не только глубиной содержания, но и высочайшим литературным мастерством. *Именно Кирилл Туровский довел до совершенства метод символически-аллегорического толкования Священного Писания, сочетая смелую образность изложения с изысканной стилистикой и настоящей художественностью слова*.

Причем Кирилл не ограничивал себя лишь цитированием ветхо- и новозаветных сюжетов. Нередко он домысливал их, дописывал, превращал в пространное повествование. Так, используя небольшой эпизод об исцелении Иисусом Христом человека, страдающего параличом *(Ин. 5:1—19)*, Кирилл Туровский пишет «Слово о расслабленном». В этом «Слове», домыслив евангельский эпизод, он создает грандиозную картину взаимоотношений человека с Богом, по сути дела, обобщенный портрет человечества. Интересно и то, что в своих произведениях Кирилл порой использовал тексты неканонические, а то и нехристианские. Например, в основе «Притчи о человеческой душе и о теле» лежит сюжет, взятый Кириллом из иудейского Талмуда.

Казнь «лжеепископа Феодорца».
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

Главная тема религиозно-философского творчества Кирилла Туровского – *проблема человека*. Ведь в самом деле лишь человек как «венец Творения» способен бороться за торжество Божией правды на земле.

Кирилл создает в своих сочинениях настоящую похвальную песнь человеку. «Я стал человеком, чтобы Богом человека сделать! – восклицает Кирилл Туровский устами Иисуса Христа в «Слове о расслабленном». – …И кто другой вернее меня служит тебе? Тебе всю тварь в услужение создал. Небо и земля тебе служат… Ради тебя солнце светит и греет, и луна с звездами ночь освещает!.. Ради тебя реки приносят рыбу, а пустыни питают зверей!»[28]

Оставленная ангелами-хранителями душа свергается бесами в ад.
Миниатюра из книги «Кирилла Александрийского об исходе души»

[28] Перевод *В. В. Колесова и Н. В. Понырко.*

Но именно потому, что человек есть Божие творение, он обязан подавлять в себе все земное, плотское и греховное ради чистоты духовной. В «*Притче о человеческой душе и о теле*» (второе название – «*Слово о слепце и хромце*») Кирилл в символически-аллегорической форме раскрывает перед читателями *существо взаимоотношений тела и души*.

Суть притчи такова. Некий домовитый человек, устроив виноградник, посадил охранять свои владения слепца и хромца, понадеявшись на то, что эти убогие люди не смогут проникнуть за ограду. За исполнение работы он пообещал им плату, за воровство – наказание. И все же сторожа соблазнились легкой добычей, хромец сел на слепца, они вдвоем вошли в виноградник и обокрали все добро, за что и были наказаны.

Кирилл Туровский насыщает эту притчу многочисленными образами. Домовитый человек – это Бог-Отец, Его Сын – это Иисус Христос, виноградник – это земля и мир, ограда вокруг виноградника – Закон Божий и заповеди, слуги домовитого человека – ангелы, пища – Слово Божие, незапертые ворота – устроенный Господом порядок и возможность познания «Божиего существа». И наконец, хромец – это человеческое тело, слепец – душа, а вместе они – образ человека.

В толковании Кирилла, смысл притчи в том, что Господь, создав мир и землю, обещал даровать ее в свое время человеку, но человек, преступив Закон Божий, решил сам взять обещанное.

Интересно, что в интерпретации Кирилла Туровского инициатором преступления становится слепец (т. е. душа) – именно он уговаривает хромца обокрасть виноградник, именно он несет на себе хромца. Однако виновен и хромец, даже, может быть, более виновен, нежели слепец. Ведь это хромец расписывает прелести виноградника и соблазняет ими слепца, перед чем слепец не может устоять. Иначе говоря, тело – это непосильное бремя для души, которая не может устоять перед телесными соблазнами и тем самым обрекает человека на преступление перед Господом. Но в результате виновны оба – и хромец, и слепец. Первый – потому что искушал, второй – потому что не устоял перед искушением. Причина же тому – забвение Божиих заповедей, излишняя забота о теле и безразличие к своей душе.

Моление терзаемой в адском огне души к Богородице об избавлении от мук. *Миниатюра. XVII в.*

Однако и это не главная причина. Основная причина совершения греха – забвение страха Божиего, ибо все искренне верующие и жаждущие посмертного воскресения руководствуются именно страхом Божиим: «Никто, страх Божий имея, плотским не прельстится… – никто, ожидая смерти и после смерти опять воскресения». В другом месте Туровский пишет: «Покайся во злобе, в зависти, в обмане, в убийстве, во лжи, смирись, постись, бодрствуй, лежи на земле. Но так как ты этого не совершал, то отошел от лица Божия – не отдаленностью земли, но отсутствием страха Божия в своей душе».

В этом случае Кирилл Туровский явно является продолжателем «линии Феодосия», развивающим именно восточную традицию в русском православии. Это тем более заметно в сюжетах, посвященных Церкви. Вообще в толковании «Притчи о человеческой душе…» Кирилл Туровский постоянно проводит идею Церкви как главного вместилища Господней Благодати. При этом в его толкованиях появляются трактовки роли Церкви, которых не было в сочинениях, например, Илариона, Климента Смолятича или Иакова Мниха. Так, говоря о Крещении, Иларион и Иаков Мних пишут прежде всего о роли князя Владимира и, конечно же, Самого Господа, просветившего русского князя. Кирилл Туровский делает уже совсем другие акценты: «Рай ведь – место святое, как и в церкви алтарь, – пишет Кирилл Туровский. – Церковь же для всех открыта. Она всем нам мать, порождающая всех крещением и легко питающая всех в ней живущих, одевающая и радующая всех, вошедших в нее».

Следовательно, теперь, в XII веке, в жизни русского общества значительно возрастает роль самой Церкви и именно с ней связывается сам факт Крещения, а значит, и возможность посмертного спасения. Более того, смысл служения Господу начинает связываться не столько с добрыми делами, сколько с ревностным исполнением обетов и ритуалов.

Нельзя не рассмотреть и еще одну проблему, которая выражена Кириллом Туровским в аллегорических образах «Притчи о человеческой душе и о теле» – *проблему познания*. Как можно заметить, у Кирилла в полном соответствии с догматами Господь дает человеку знания только в форме Откровения и запрещает ему преступать те пределы познания, которые Он установил. Однако человек то и дело впадает в «Адамово высокоумие» и, побуждаемый греховными желаниями, постоянно нарушает Божественный запрет. Тем самым человек обкрадывает сам себя, как обокрали сами себя слепец и хромец. Поэтому Кирилл резко осуждает любые попытки своеволия в области познания и *признает абсолютную непознаваемость «внутренней сущности» Бога*.

Вывод же, который делает Кирилл Туровский из своих рассуждений, однозначен – каждый человек должен крепить свою душу и изгонять телесные искушения. Только тогда перед ним откроются врата Царства Небесного и он будет достоин вечного спасения.

В этом смысле мировоззренческие устои Кирилла Туровского были более чем крепки. И в жизни, и в своих сочинениях он выступает как сторонник «*печерской идеологии*», мистико-аскетической трактовки христианского вероучения. «Что такое древо жизни? – спрашивал Кирилл в одном из произведений и отвечал: – Смиренномудрие, начало которому покаяние». Следовательно, не само Крещение открывает путь человеку к спасению, но постоянная, каждодневная, ежесекундная забота о душе, чистая молитва, покаяние, смирение и т. д. Иначе говоря, истинный путь спасения открыт только иноку, причем иноку, соблюдающему самые жесткие правила монашеского жития. Более того, Кирилл приверженец самых суровых форм монашества – затворничества и столпничества. Ибо только абсолютный отказ от мирских, плотских забот и полное смирение отождествлялись у него с идеей служения Господу, чему человек обязан посвятить свою земную жизнь: «Ты, как свеча, волен в себе до церковных дверей, а потом не смотри, как и что из тебя сделают… Имей свою волю только до поступления в монастырь; по принятии же монашеского образа всего себя отдай в послушание, не таи в своем сердце даже малого своеволия, дабы не умереть душою», – писал Кирилл Туровский в «Сказании о черноризческом чине».

В «Слове о бельцах и монашестве» Кирилл Туровский утверждает, что монах должен носить самую грубую одежду – власяницу, суконные одежды или облачения из козьих шкур, ибо всякая богатая одежда и телесное украшение чужды монашеским уставлениям. И Кирилл Туровский даже усиливает аскетический аспект монашеской жизни, говоря, что истинный монах – это полный аскет и молчальник: «А сидящий там в последней нищете муж – это весь чернеческий чин. Сидение же означает безмолвное отшельничество…»

Поэтому *монастырь* в его понимании – *это идеал, образец земного существования*, единственное место, где человек может справиться с дьявольскими искушениями. Более всего Кирилл Туровский прославляет Киево#Печерский монастырь и его игумена Феодосия Печерского, говоря, что он больше всех возлюбил Бога, но и Бог его за это возлюбил больше всех.

И недаром Кирилл Туровский считается духовным наследником Феодосия Печерского, самым ярким и талантливым представителем *восточной традиции* в отечественной религиозно-философской мысли XII века.

Так же как и Феодосий Печерский, Кирилл Туровский был непримирим ко всякого рода ересям и инакомыслию. Так, в «Слове и похвале святым отцам Никейского собора» он яростно обличает арианство, которое, видимо, еще таилось в каких-то русских христианских общинах. Особое неприятие вызывало у Кирилла какое-либо покушение на единство Церкви. Поэтому «Притча о человеческой душе и о теле» – это, помимо прочего, острый памфлет, написанный в конце 60#х – начале 70#х годов XII века по мотивам «дела Феодорца» («слепец» – это ростовский епископ Феодор, «хромец» – Андрей Боголюбский, который и в самом деле был хромым).

Но если вспомнить, поучения преподобного Феодосия были направлены прежде всего к монашеской братии и к киевским князьям. Кирилл Туровский идет дальше – он формулирует «печерский идеал» *как идеал общественный, как нравственный призыв, обращенный уже ко всему русскому обществу*.

Кирилл Туровский канонизирован Русской Православной Церковью, день его церковной памяти – 28 апреля (11 мая).

Светские послания

Владимир Мономах

Владимир Всеволодович Мономах (1053–1125) – старший сын князя Всеволода Ярославича, внук Ярослава Мудрого, а по матери внук византийского императора Константина Мономаха. Великим князем в Киеве он стал в 1113 году, а до этого княжил в Смоленске, Переяславле и Чернигове. Еще при жизни Владимир Мономах прославился своим полководческим талантом, совершив более восьмидесяти «великих» воинских походов, «малые» же походы исчислялись, видимо, сотнями. В историю Древней Руси Владимир Мономах вошел и как политический деятель, поставивший во главу угла *идею единства Руси*, которой он неизменно следовал в своих практических деяниях, – он смог пресечь княжеские междоусобицы, возвысить авторитет великокняжеской власти, усмирить соседей-кочевников, объединить Русь под своим руководством.

Князь Владимир Мономах на великом княжении в Киеве.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

Но, кроме того что Владимир Мономах являлся крупнейшим военно-политическим деятелем Киевской Руси, он был и глубоким религиозно-философским мыслителем. Об этом свидетельствует его знаменитое «*Поучение*» – наказ, завещание, которое Владимир Мономах предназначал для своих детей. По мнению большинства современных исследователей, «Поучение» было написано великим киевским князем скорее всего в 1117 году.

Текст «Поучения» показывает, насколько глубоко к началу XII века христианское миросозерцание проникло в души и сердца мирских людей. Ведь, по сути дела, «*Поучение*» *Владимира Мономаха – это первое известное нам в Киевской Руси светское произведение, основанное на христианском вероучении*. Иначе говоря, это первое русское христианское сочинение, написанное светским человеком, а не монахом или священнослужителем.

Конечно, в «Поучении» можно увидеть, что на бытовом уровне в жизни русских людей XII века еще сохраняются языческие обычаи. Так, сам Владимир Мономах продолжает

носить два имени – «нареченный в крещении Василием, русским именем Владимир»[29]. Языческий образ ожидания смерти – «на санех седя» – используется великим князем для объяснения причин создания «Поучения». Именно по древней, но сохраняющейся еще на Руси языческой традиции умершего везли либо в ладье, либо в санях. Следовательно, великий князь написал свое «Поучение», находясь на склоне лет, готовясь отойти в мир иной. Не чуждо Владимиру Мономаху и воспевание воинской доблести князей, своими корнями уходящее в языческую древность.

И тем не менее весь строй, вся основная символика и основные идеи «Поучения» Владимира Мономаха – глубоко христианские. Многочисленные и объемные цитаты из Псалтири и трудов Василия Великого, приведенные в тексте «Поучения», показывают не только хорошее знание Владимиром Мономахом христианской литературы, но и то, что именно христианские идеи были фундаментом всего мироощущения великого киевского князя. И главный наказ, который он обращает к своим детям, заключается в том, чтобы они всей душой приняли и исполняли правила христианского благочестия, хранили в своих сердцах истинную веру. И тогда у них сохранится надежда на вечное спасение, которая окрыляет душу всякого христианина и составляет главную цель земного бытия: «…Освободиться от грехов своих и Царствия Небесного не лишиться».

[29] Перевод Д. С. Лихачева.

Князь Владимир Мономах на церковной службе («умиляшеся и слезы испускаше»). *Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.*

Красной нитью через текст всего «Поучения» проходят два глубинных христианских символа. Первый из них – *символ сердца*. В христианском понимании сердце – это вместилище и хранилище Божией благодати, средоточие и ядро всей человеческой личности. Поэтому именно к сердцам своих детей взывает Владимир Мономах, надеясь, что они примут его наказ «в сердце свое». И также к сердцам своих детей обращается он в надежде на то, что, истинно уверовав, они не будут лишены Божией благодати: «Если вам Бог смягчит сердце, слезы свои пролейте о грехах своих».

Второй символ – *символ страха Божиего*, который неразрывно связан с символом сердца. Уже в начале «Поучения» Владимир Мономах пишет: «Прежде всего, Бога ради и души своей, страх имейте Божий в сердце своем и милостыню подавайте изобильную, это ведь – начало всякого добра». По сути дела, здесь мы встречаемся почти с дословным прочтением библейской мудрости. «Начало мудрости – страх Господень», – говорится в Псалтири *(111:10)* и в Притчах Соломона *(1:7, 9:10)*. И недаром, завершая свои наказы детям, Влади-

мир Мономах вновь возвращается к этому символу: «А вот вам и конец всему: страх Божий имейте превыше всего». В этом отношении интересен тот факт, что идея страха Божиего уже вышла из монашеской среды и проникла в умы и души светских людей, даже властителей.

Необходимо отметить, что *позднее символы сердца как вместилища Божией благодати, и страха Божиего как начала мудрости, станут одними из важнейших во всей древнерусской религиозно-философской мысли*. Более того, эти символы будут сохранять свое значение и в XVIII–XX вв., став основой целого направления в отечественной философии, получившего именование «*метафизика сердца*».

В «Поучении» Владимира Мономаха перед нами разворачивается настоящая, яркая и образная картина христианского благочестия. И это тоже не случайно. *Ведь одна из целей «Поучения» – показать идеальный образ христианского государя*. Покаяние, милосердие, молитва, попечение о слабых, справедливость, упование на Бога объявляются Владимиром Мономахом теми «малыми делами», которые доступны всем и которые должны служить основными принципами управления государством. Среди этих принципов – и обязательный союз с церковью, уважительное отношение к священнослужителям. Но при этом Владимир Мономах постоянно делает акцент на главной для него в этом случае идее – инициатива истинного христианского благочестия должна исходить от правителя.

Древнее знамя с образом князя Владимира Мономаха.
Худ. Ф. Г. Солнцев

Интересно в этом отношении, что Владимир Мономах, будучи светским правителем, довольно-таки скептически относится ко все более нараставшему с конца XI века аскетизму.

Наоборот, он утверждает, что исполнение Божиих заповедей не составляет больших трудностей, а включает в себя всего лишь «три малых добрых дела»: покаяние, слезы и милостыню. Он призывает своих детей: «И Бога ради, не ленитесь, умоляю вас, не забывайте трех дел этих, ибо не трудны они: это не затворничество, не монашество, не голодание, которые иные добродетельные претерпевают, но малыми делами можно получить милость Божию».

Идея «спасения малыми делами», столь ярко представленная в «Поучении» Владимира Мономаха, – *это, возможно, некий отголосок все еще сохраняющего свое влияние раннего древнерусского христианства, близкого к кирилло-мефодиевской традиции*. Ведь и само христианское мироощущение великого князя – достаточно светлое и оптимистичное. Впрочем, может быть, в данном случае и не было влияния традиции раннего русского христианства, но зато очень зримо представлено именно *светское восприятие христианского образа жизни*. В самом деле мирянину непросто, а скорее невозможно строить свою жизнь по монастырским правилам. Но всякий верующий христианин тоже стремится к спасению души, а значит, должны существовать некие правила для жизни в миру, с определенными послаблениями, соблюдение которых позволяет ему надеяться на достижение этой цели. Именно поэтому Церковь предъявляет к мирянам гораздо меньшие требования, нежели к инокам и иным церковным людям. Здесь и приходит на помощь идея «спасения малыми делами». О влиятельности этой идеи в XII веке свидетельствует «Слово о князьях», в котором так же, как и в «Поучении» Владимира Мономаха, проповедуется спасение «малыми делами», доступное любому христианину, даже обремененному домом, женой и детьми.

Важнейшей задачей истинного христианского правителя, помимо насаждения христианского благочестия, является сохранение единства своего государства. Поэтому, когда Владимир Мономах излагает в «Поучении» историю своей жизни, столь ярко вырисовывается *идея единства Руси*. Именно этой идее и служил сам Владимир Мономах.

Об этом свидетельствует еще одно его произведение, дошедшее до нас – «*Письмо к Олегу Святославичу*», внуку Ярослава Мудрого и многолетнему сопернику Мономаха. В этом письме Владимир Мономах призывает своего соперника отказаться от кровопролитной борьбы и мести, несмотря даже на то, что Олег Святославич убил в междоусобной борьбе за город Муром сына Мономаха – Изяслава.

Это письмо – свидетельство того, как сам Владимир Мономах, обуреваемый жаждой мести, подавляет в себе это низменное начало и пытается замириться с братом. «О я, многострадальный и печальный! – восклицает Владимир Мономах. – Много борешься, душа, ты с сердцем и одолеваешь сердце мое, потому что, будучи тленным, размышляю, как предстать перед Страшным Судьею, не покаявшись и не примирившись друг с другом».

Источником его мирных намерений служит, во#первых, идея Христовой любви, а во#вторых, забота о единстве Русской земли. Поэтому и обращается он к Олегу Святославичу с призывом к смирению и покаянию, утверждая: «…Не хочу я зла, но добра хочу братии и Русской земле».

Произведения Владимира Мономаха – «Поучение» и «Письмо к Олегу Святославичу» – дошли до нас в единственном экземпляре в составе Лаврентьевской летописи. Но это не значит, что они не были известны современникам и потомкам. Идеи, проповедуемые Владимиром Мономахом, были очень популярны в Древней Руси. А сам образ Владимира Мономаха, князя-воина и князя-мыслителя, постоянно присутствовал в древнерусской литературе. Более того, в XVI веке, когда встал вопрос о принятии московскими великими князьями царского титула, именно Владимир Мономах как внук константинопольского императора стал важнейшим звеном в генеалогическом древе, обосновывающим царские претензии московских государей. И недаром царский венец, которым стали венчаться на царство, получил название «шапки Мономаха», хотя, как известно, не имел к историческому Мономаху абсолютно никакого отношения.

Венчание Владимира Мономаха царским венцом.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

Даниил Заточник

Даниил Заточник – одна из самых загадочных фигур, стоящая особняком в древнерусской литературе и религиозно-философской мысли. Этим именем подписано послание князю, которое известно в двух, отличных друг от друга, редакциях – «*Слово*» и «*Моление*». И более о Данииле Заточнике мы ничего не знаем – ни точного времени жизни, ни времени написания послания, ни даже того, какому князю оно адресовано.

Поэтому уже долгие годы в науке продолжаются дискуссии. Так, время создания послания определяют и XII, и XIII веком. «Слово» и «Моление» иногда считают текстами, принадлежащими разным авторам. В некоторых работах «Моление» называют литературным откликом на «Слово». А иногда вообще отрицается существование реального Даниила, который считается чисто литературным персонажем.

И это при том, что послание Даниила Заточника – самое яркое произведение древнерусской литературы домонгольского периода, в котором столь сильно и однозначно выражено *авторское, личностное начало*. Ведь главный герой этого сочинения, центр притяжения всего внимания – сам автор, с обостренной чувствительностью буквально кричащий о своем «я» и повествующий некоему князю о своей горестной судьбе. И в этом смысле *сочинение Даниила Заточника – исключительное явление в древнерусской духовной мысли*.

Даниил, видимо, не случайно назвал себя «Заточником». Мы не знаем, был ли «заточен» он в прямом смысле этого слова, но его страстное послание свидетельствует – он был «заточен» обстоятельствами жизни. Высокообразованный, литературно одаренный, иронический человек, каковым представляется Даниил, *оказался лишним человеком* в своем времени. Его интеллект, его образование, его литературный талант оказываются никому не нужными. Даниил «выпадает» из обычной жизни, остается невостребованным и, следовательно, несчастным. Ведь он настолько одинок, что даже друзья и родственники «отвергли» его от себя, а те, кто не гнушается его, на самом деле в сердце своем осмеивают страдальца Даниила.

Интересно, что в «Слове» опять, как и в ряде других памятников древнерусской мысли, центральным образом становится символ сердца – именно сердце Даниила страдает от одиночества. Но в данном случае символ страдающего сердца дополняется еще символом страдающего ума: «Им#ю бо сердце – аки лице безъ очию, и бысть умъ мой – аки нощный вранъ на нырищи» («Ведь сердце мое – как лицо без очей, и был мой ум – как филин на развалинах»)[30]. При этом сам образ бодрствующего филина заимствован из Псалтири *(Пс. 101:7–8)*. Вполне возможно, что в данном случае Даниил стремится объяснить свои страдания тем, что руководствовался в поступках не сердцем, а разумом.

Такое объяснение вполне возможно, ибо сам Даниил не только не разделяет два символа, но даже стремится объединить их в один, своего рода «смешанный символ» – «сердце бо смысленаго», т. е. «сердце разумного», утверждая: «Сердце бо смысленаго укр#пляется въ телеси его красотою и мудростию» («Сердце разумного укрепляется в теле его красотою и мудростью»). Следовательно, при всем уповании на сердце Даниил Заточник вполне осознанно подчеркивает и значение разума в жизни каждого человека и ниже всячески подчеркивает собственную «мудрость» и «разумность», тем более что интеллектуальных высот он достиг исключительно собственными силами, путем самообразования: «Азъ бо, княже, ни за море ходилъ, ни от философъ научихся, но бых аки пчела, падая по розным цв#том, совокупляя медвеный сотъ; тако и азъ, по многим книгамъ исъбирая сладость словесную и разум, и съвокупих, аки в м#х воды морскиа» («Я, княже, за море не ходил, у философов не учился, но был как пчела, припадающая к разным цветам собирающая <их нектар> в соты; так и я, из многих книг выбирая сладость словесную и мудрость, собрал их, как в сосуд воды морские»).

Впрочем, именно «разумность» и становится источником всех бед «нищего мудреца». Для самого Даниила это настоящая личностная трагедия, из которой он видит только один выход – наняться на княжескую службу. Поэтому *его послание внутренне противоречиво* – вынужденный самоуничижительно «молить» князя о предоставлении ему службы (недаром же одна из редакций его послания носит название «Моление»), он одновременно красочно

[30] Перевод Л. В. Соколовой.

расписывает собственные достоинства. С одной стороны, Даниил не щадит ни сил, ни красок, похваляясь своим умом и многочисленными дарованиями – он и «разумом обилен», и мысль его «парит, как орел по воздуху», и красноречив так, что с уст его слова капают «слаще меда»; а с другой – он и нищий, и одинокий, и «всеми обижаемый». И все эти стилистические и смысловые ухищрения нужны Даниилу лишь для того, чтобы князь избавил его от нищеты. «Князь мой, господин! Избавь меня от сей нищеты, как серну от сетей, как птенца от западни, как утку от когтей ястреба, как овцу от львиной пасти!» – восклицает он.

Но вот что важно. *В своем самоуничижении Даниил не опускается до самоуничтожения, до признания своего полного ничтожества*. Нет, жалуясь на жизненные обстоятельства, он с небывалой ранее в древнерусской литературе силой *отстаивает право образованного человека на достойное существование*. Да, он – нищий, но это – нищий *мудрец*, а даже нищий мудрец достоин уважительного к себе отношения, ибо обладает несомненным богатством – мудростью. И здесь, чтобы совсем не впасть лишь в слезливое попрошайничество и одновременно стремясь защитить собственное достоинство, Даниил Заточник призывает на помощь *иронию*.

Сколь выразительны его метафоры и сравнения, столь свободно обращается он и с библейскими аллегориями, и с народными поговорками, вплетая их в свое повествование! А в итоге даже самые уничижительные характеристики, которыми Даниил награждает себя, превращаются в образец прекрасного литературного стиля, лишний раз подчеркивающий его таланты. И это снова совершенно осознанный прием – Даниил, прекрасно понимающий нравы тогдашнего высшего общества, хочет вызвать у князя к себе уважение, а не одну только жалость. Ибо убог и нищ он в силу несправедливости судьбы, а не из-за собственного убожества. Так и кажется, что Даниил Заточник восклицает: «Дайте мне возможность проявить себя, и я займу самое достойное место в обществе! А все мои «плачи» и «моления» – от безысходности!»

Явление в Древней Руси послания Даниила Заточника – это свидетельство того, что в древнерусском обществе на рубеже XII–XIII веков появился новый социальный слой, состоящий из образованных, но не востребованных людей. Более того, образ Даниила Заточника оказался близок и тем тысячам русских людей, которые, может быть, и не были одарены талантами, но в результате социального расслоения древнерусского общества оказались «выброшенными» из привычного для них мира. Это те самые «русские скитальцы», о которых столь пронзительно писал через семьсот лет Ф. М. Достоевский.

И личность Даниила Заточника крепко врезалась в народную память, а его послание было воспринято в народе как свое кровное произведение. На протяжении столетий оно неоднократно переписывалось, дополняясь при этом новыми сюжетами, ибо каждый переписчик стремился поделиться и собственными горестями. А послание Даниила Заточника предоставляло для этого самую благодатную почву.

Поэтому в конечном итоге не так важно – жил ли на самом деле некий Даниил Заточник и был ли автором «Слова» или «Моления». В любом случае послание, подписанное именем Даниила Заточника, – это определенная веха в развитии отечественной религиозно-философской мысли, отмечающая появление *идеи отдельной человеческой личности* как в духовной мысли, так и в общественной жизни Древней Руси.

«Слово о полку Игореве»

«*Слово о полку Игореве*» – удивительный по своей уникальности и загадочности памятник древнерусской литературно-философской мысли. Широкой читающей публике «Слово» стало известно только в 1800 году, после его публикации, которую осуществили известный собиратель русских древностей *граф А. И. Мусин-Пушкин, архивист А. Ф. Малиновский* и

историк Н. Н. Бантыш-Каменский. Публикация основывалась на древней рукописи, которую, по уверению А. И. Мусина-Пушкина, он приобрел в конце XVIII века в Спасо-Ярославском монастыре (г. Ярославль). Однако во время московского пожара 1812 года эта рукопись и большая часть тиража изданной книги сгорели вместе с домом графа. Таким образом, в распоряжении исследователей долгое время оставались только сохранившиеся книги издания 1800 года (на сегодняшний день известно и описано более 60 экземпляров этого издания). Позднее в архиве императрицы Екатерины II была обнаружена еще одна рукопись «Слова о полку Игореве» – это была копия с текста «Слова», переписанная рукой писца XVIII века. Как выяснилось, эта рукопись была подарена императрице Мусиным-Пушкиным. Издания «Слова» 1800 года и рукопись конца XVIII века – вот и все, чем располагают сегодня исследователи.

Уже почти двести лет продолжается тщательное изучение «Слова о полку Игореве». Так, было установлено, что текст «Слова» мог быть написан в промежутке между 1185 и 1202 годами. Были найдены параллели событий, описанных в «Слове», с летописными сюжетами, установлены исторические корни отдельных сюжетных линий «Слова» и т. д. Известно, что цитата из этого произведения воспроизведена в одной из книг 1307 года, а знаменитая «Задонщина», написанная в 1380 году, полностью базируется на образах «Слова», целых отрывках, фразах и словах.

И тем не менее «Слово» продолжает одаривать современных исследователей многими загадками. Например, до сих пор ведутся споры о том, кто мог быть автором этого произведения. Более или менее общепризнано, что автор «Слова» мог происходить из высшей дружинной или боярской среды. А вот из какого боярства – киевского, черниговского, галицко-волынского, из дружины самого Игоря Святославича – на этот счет существует много гипотез (так, академик Б. А. Рыбаков называет даже имя возможного автора – киевский боярин Петр Бориславич). Кроме того, в качестве автора называют и самого князя Игоря.

Многие места «Слова о полку Игореве» не поддаются однозначному переводу, а некоторые просто непонятны, ибо мы не знаем значения отдельных слов. Так, только в этом древнерусском произведении использованы слова *«харалужные», «зегзица», «бусым», «хотию», «хоти», «стрикусы»* и др. Уникальна и образно-мифологическая структура «Слова», не поддающаяся однозначному толкованию.

Сюжет «Слова о полку Игореве» связан с реальными историческими событиями – походом новгород-северского князя Игоря Святославича на половцев в 1185 году (об этом походе сообщает и летопись). Однако под пером неизвестного, но удивительно талантливого автора простой рассказ о воинском походе, занимающем в летописи всего несколько строк, превращается в мифопоэтическое и историко-политическое полотно, яркость и образность которого продолжают поражать и сегодня.

Князь Игорь с другими князьями выходит в поход на половцев.
Миниатюра из Лицевого летописного свода. 1568–1576 гг.

Главный образ, насквозь пронизывающий «Слово» и в то же время объединяющий собой все повествование, – *образ Русской земли*. По точному определению академика А. С. Орлова: «Героем «Слова» является «*Русская земля*», добытая и устроенная трудом великим *всего Русского народа*».

Интересы земли как древнего славянского мифопоэтического символа и как реальной основы бытия русского народа вообще ставятся в «Слове» на первый план. Так, рассказывая о междоусобицах XI столетия, когда начались распри между потомками Ярослава Мудрого, инициатором которых в «Слове» называется внук Ярослава, черниговский князь Олег Святославич, вошедший в историю под именем Олега Гориславича, автор с горечью пишет о заброшенной земле: «Тогда по Руской земли ретко ратаеве кикахуть, но часто врани граяхуть, трупиа себе деляче, а галици свою речь говоряхуть, хотять полетети на уедие». Сами

битвы противопоставляются созидательному земледельческому труду: «Той бо Олег мечем крамолу коваше и стрелы по земли сеяше». Или: «Тогда при Олзе Гориславличи сеяшется и растяшеть усобицами, погибашеть жизнь Даждь-Божа внука».

В основе образа Русской земли лежит *принцип единства*. Автор «Слова» выступает как бы от имени *единой Русской земли*, причем само это единство понимается во всей возможной многозначности. *Во#первых*, автор «Слова» показывает себя страстным защитником *политического единства* Древней Руси, раздираемой в конце XII века многочисленными княжескими усобицами. Поэтому в тексте самого произведения постоянно встречаются призывы к князьям забыть давние и новые споры и ссоры и объединить свои усилия в борьбе за процветание единого Русского государства и с многочисленными внешними врагами. Например, достаточно ясно осуждается галицкий князь Ярослав Осмомысл, который, вместо того чтобы озаботиться идеей единства Руси, вроде бы собирается отправить свою дружину вместе с западноевропейским рыцарством в очередной крестовый поход. И подобного рода осуждений немало разбросано по тексту «Слова».

Во#вторых, перед нами произведение, насыщенное идеей *исторического единства* Русской земли. Автор наполняет свое сочинение многочисленными историческими примерами, аналогиями и параллелями, которые должны показать его современникам, что Русская земля имеет великую историю, на достижениях и ошибках которой необходимо учиться. В своих исторических реминисценциях автор опускается до IV века нашей эры («время Бусово» – Бус или Боз, князь племени антов, побежденный в 375 г. готским королем Винитарием), а то, по мнению некоторых исследователей, и до II века нашей эры («века Трояни» – Траян, римский император в 98—117 гг.).

Сам автор прекрасно разбирается в довольно-таки запутанных к концу XII столетия династических спорах, стремится найти корни современных ему политических нестроений и личных неприязненных отношений между князьями. Но как символы исторического единства и примеры для подражания звучат имена Владимира Святославича, Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха и современного киевского князя Святослава. В результате же Русская земля предстает перед читателем как великое государство, имеющее столь же великую историю, уходящую корнями в седую древность.

В#третьих, в «Слове» всячески подчеркивается *единство пространства* Русской земли. Русская земля, несмотря на княжеские усобицы, едина своим местоположением в земном пространстве – эту мысль постоянно проводит автор. Так, «Золотое слово», произносимое Святославом Киевским, обходит всю Русскую землю по окружности и велит послушать и Волге, и Дону, и Дунаю, и Двине, и Суле, и Полоцку, и Новгороду, Тмуторокани. А топот коня князя Игоря слышен Волге, побережью Азовского и Черного морей («Поморию»), Посулию, Сурожу с Корсунью (города в Крыму) и снова «Тьмутороканьскому блъвану» (нынешний полуостров Тамань). Галицко-волынские земли на юго-западе, полоцкие на западе, новгородские на северо-западе, владимирские на северо-востоке – все эти земли тоже составляют пространственное единство Русской земли, и их не забывает автор «Слова о полку Игореве».

В#четвертых, Русская земля представляет собой и *природное единство*. Само «Слово» насыщено многообразными природными символами, метафорами, сравнениями. Так, солнечное затмение, случившееся в начале Игорева похода, – знак предупреждения об опасности, а черные тучи – символы враждебных сил, надвигающихся на Русь. Предвестниками несчастья оказываются и «ветры, Стрибожи внуци», которые «веют с моря стрелами на храбрыя плъкы Игоревы». А при этом «земля тутнеть, реки мутно текуть, пороси поля прикрывають…» Иначе говоря, сама природа стремится предотвратить надвигающуюся беду – поражение русского войска и пленение Игоря. Таким образом, автор «Слова» как бы под-

черкивает, что и природа едина с русскими людьми и стремится участвовать в созидании реальной истории Руси, предупреждая всю Русскую землю об опасности.

В#пятых, в «Слове» мы находим удивительный пример *религиозно-мифологического единства* Русской земли. Дело в том, что «Слово о полку Игореве», написанное в конце XII века, через двести лет после принятия Крещения, полностью проникнуто *языческой символикой* и *языческим мироощущением*. Но и христианская символика в «Слове» тоже присутствует – так, именно Бог указывает князю Игорю путь из Половецкой в Русскую землю во время побега, а оказавшись в Киеве, Игорь прежде всего едет к храму Богородицы Пирогощей. Таким образом, «Слово» свидетельствует о мирном сосуществовании язычества и христианской веры в сердцах русских людей конца XII века.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.