

Русская религиозность профессор Георгий Петрович Федотов

Аннотация

Аннотация

Два тома исследования «Русская религиозность»: «Христианство Киевской Руси. X–XIII вв.» и «Средние века. XIII–XV вв.» – вершина творчества Федотова, его итоговое сочинение. Предполагалось, что эти два тома станут началом большой серии, но, к сожалению, Федотову удалось написать только их.

В предисловии Федотов пишет о целях и специфике своей «Русской религиозности»: «Я намеревался описать субъективную сторону религии, а не объективные ее проявления: то есть установившиеся комплексы догматов, святынь, обрядов, литургики, канонов и т. д. Мой интерес сосредоточен на сознании человека: религиозного человека и его отношении к Богу, миру, братьям; это отношение не чисто эмоциональное, но также рациональное и волевое, то есть проявление всего человеческого существа. Целостность религиозной личности – тот невидимый источник, из которого берут свое начало и получают значение основные проявления не только религиозной, но и всей культурной жизни. История богословия, литургики и канонов перестает быть просто набором древностей лишь в том случае, когда на нее падает свет, исходящий от религиозного человека или его религиозного сознания. В центре нашего внимания, разумеется, прежде всего «духовная жизнь» в смысле мистико-аскетической жизни и религиозной этики – религиозный опыт и религиозное поведение, по отношению к которым богословие, литургика и каноны могут рассматриваться как внешнее их выражение и форма».

Часть I. Христианство Киевской Руси. X-XIII вв.

От издателя

ЗА ВРЕМЯ, истекшее после выхода в свет, книга «Русская религиозность: христианство Киевской Руси, X-XIII века» стала общепризнанной классикой, незаменимой для всех интересующихся прошлым и настоящим России. Как указано в авторском предисловии, книга открывает серию, которая должна была охватить историю русского религиозного сознания с начала Киевского периода до наших дней; автор не дождался осуществления этого замысла. Он завершил работу над вторым томом, и именно этот труд, изданный протопресвитером Иоанном Мейендорфом, завершает двухтомник «Русская религиозность: средневековье, XIII-XIV века». По случаю переиздания второго тома было признано целесообразным вернуться к изданию двухтомника в твердом переплете, как был издан первый том. Читатели второго тома заметят, что за прошедшие двадцать лет изменились стиль и транслитерация. Настоящее издание, за исключением самых незначительных поправок, повторяет первый том, который мы имели честь опубликовать в 1946 г.

Кембридж, Массачусетс, 10 декабря 1965.

Предисловие

Хотя эта работа вполне законченное независимое целое, она – лишь начало серии, которая, как предполагается, охватывает историю русской религиозности с раннего киевского периода до настоящих дней. Этот том посвящен Киевской Руси, то есть периоду с десятого по тринадцатое столетие.

Несмотря на то, что я был отрезан от российских библиотек и архивов с их богатыми рукописными фондами, это не стало серьезным препятствием в работе, так как большинство источников, включая все существеннейшие, уже опубликовано. Большая часть литературы хранится в библиотеках Европы и Америки. В течение последних пяти лет, проведенных в Америке, мне любезно помогали многие сотрудники многочисленных прекрасных библиотек; прежде всего, это сотрудники Нью-Йоркской публичной библиотеки, библиотеки Конгресса США, библиотек Йельского, Гарвардского и Колумбийского университетов. Богословский факультет Йельского университета предоставил изгнаннику убежище и великолепные условия для работы, зачислив меня стипендиатом в первый и самый тяжелый год моей американской жизни. Фонд классической литературы, а также Епископальная Протестантская Церковь годами оказывали мне материальную поддержку и великодушно помогли в публикации настоящей книги.

Это не преуменьшает заслуг издательства «Гарвард Юниверсити Пресс», которое отважно взяло на себя риск публикации работы автора, неизвестного в Америке. Я также чувствую себя обязанным выразить сердечную признательность моим друзьям, профессорам Майклу Карпочиву, Георгию Вернадскому и Роману Якобсону, которые прочли мою рукопись и помогли ценными замечаниями. Мисс М. Н. Шелли и Рут А. Уитман потрудились придать литературную форму моему несовершенному английскому языку. В Америке я действительно получил такую поддержку и внимание, на которые не мог надеяться.

Г. П. Федотов

Введение

Не без колебания я назвал мой труд «Русская религиозность» – The Russian Religious Mind. Хотя по-английски слово «mind» ассоциируется скорее с интеллектуальной деятельностью, оно также обозначает сознание. Поскольку пишу историю не русской религиозной мысли, а русского религиозного сознания, я использую этот термин в моем труде в указанном широком значении. Если бы я писал по-русски, я бы остановился на слове, соответствующем немецкому Religiosität (религиозность). Французы предпочитают выражение *sentiment religieux*, которое шире по значению, чем просто «религиозное чувство». Для англоязычного читателя это понятие, по-видимому, точнее всего передается словами «религиозное сознание» – *religious mind*.

Необходимо одно уточнение. Я намеревался описать субъективную сторону религии, а не объективные ее проявления: то есть установившиеся комплексы догматов, святынь, обрядов, литургики, канонов и т. д. Мой интерес сосредоточен на сознании человека: религиозного человека и его отношении к Богу, миру, братьям; это отношение не чисто эмоциональное, но также рациональное и волевое, то есть проявление всего человеческого существа. Целостность религиозной личности – тот невидимый источник, из которого берут свое начало и получают значение основные проявления не только религиозной, но и всей культурной жизни. История богословия, литургики и канонов перестает быть просто набором древностей лишь в том случае, когда на нее падает свет, исходящий от религиозного человека или его религиозного сознания. В центре нашего внимания, разумеется, прежде всего «духовная жизнь» в смысле мистико-аскетической жизни и религиозной этики – религиозный опыт и религиозное поведение, по отношению к которым богословие, литургика и каноны могут рассматриваться как внешнее их выражение и форма.

Во всех религиозных сообществах – церквях и сектах – объективная структура религии лишь в малой степени выражает или отражает религиозную мысль современного человека. Она – наследие далекого прошлого, святое и неприкосновенное. Структура эта меняется мало, но именно мельчайшие изменения свидетельствуют о протекающих глубинных религиозных процессах. Духовная жизнь и этика, хотя и укоренены в традиции, более динамичны, нежели объективные элементы, и это сближает их с религиозным искусством. Степень субъективности различных сфер религиозной жизни определяет их ценность как

исторических источников. Расхождение между объективными и субъективными элементами достаточно велико у христианского народа, который верит в догматы, святыни и обряды, воспринятые у чуждой и давно угасшей цивилизации. В таком обществе, как Древняя Русь, не имевшем своего богословия и сохранившем без изменений чин литургии и молитвы, заимствованные из Византии, богословие и литургика практически бесполезны как исторические источники для исследователя русского религиозного сознания. Духовная жизнь, этика, искусство и религиозно значимые общественные нормы являются поэтому основным предметом наших исследований.

Я вполне сознаю, что такой субъективно человеческий подход к религии может показаться недостаточно современным. Действительно, многие современные течения теологии различных христианских вероисповеданий (среди протестантских конфессий типичным является бартианство) резко порывают с гуманизмом прошлого столетия. В этом строгом смысле современная теология движется от Бога, а не от человека, и отбрасывает, как слишком человеческие, не только термин *Religiosity*, но зачастую и само понятие «религия». Вера рассматривается как призыв Бога к человеку, а не как отклик человека на этот призыв. Такая установка подчеркивает объективные, неизменные элементы религии. Гуманистическая сторона религии с легкостью выбрасывается на свалку вместе со всякой психологичностью. Я не отрицаю сверхъестественного, божественного характера христианства как религии Откровения. Однако я полагаю, что реальность христианства начинается с человеческого отклика на Благодать. История христианства – хроника этого отклика; культура христианства – культура этого опыта. История и культура по сути человечесны.

История духовной жизни – молодая отрасль исторической науки. Она появилась в начале нашего столетия в чрезвычайно благоприятной атмосфере католического модернизма. Аббат Бремон стал первооткрывателем в новой области исследований, выпустив свою монументальную «*Histoire Litteraire du Sentiment Religieux en France*»¹. Католический модернизм умер или был задушен; но католическая теология подхватила его историческое наследие, и в настоящее время как католическими, так и протестантскими учеными плодотворно развивается новое историческое изучение духовности, религиозной мысли и религиозной этики.

С этой точки зрения лишь восточное православие и Россия до настоящего времени оставались в забвении. Это объясняется, главным

образом, недостаточным пониманием религиозности среди светских историков России и отсутствием исторического взгляда у авторов и писателей, изучавших духовную жизнь и христианскую этику. На протяжении XIX столетия проблемами русской религиозности занимались две школы ученых: светские историки литературы, исследовавшие древние истоки русской религиозной традиции, и церковные историки, частично работавшие с теми же самыми материалами. У первых не было ключа к религиозным проблемам; они не имели для них существенного значения. Литература изучалась с точки зрения языковых форм или общекультурного содержания. Что же касается религиозной сути, – а следует помнить, что практически вся древнерусская литература в основном религиозна, – то она считалась чем-то чрезвычайно несложным и неизменным. Сейчас поражает легкость оценок у авторов в сравнительно недавние времена. Такие эпитеты, как «христианский», «церковный», «монашеский», «аскетический», по-видимому, отвечали всем потребностям, и читатель не требовал большего. То же самое однообразие встречаем у церковных писателей прошлого столетия. Некоторые из них и сами утратили сочувственный интерес к проблемам религиозной жизни в общей расхолаживающей атмосфере своего времени. Другие некритично воспринимали общие места православного традиционализма; для них все существенное в православной жизни, чувствовании и мышлении представлялось вечным и незыблемым. Постоянно меняющееся лицо западного христианства воспринималось ими как признак его извращения. Известно, что христианский Восток гораздо консервативнее и более привержен традиции, чем христианский Запад. Любые движения и перемены на Востоке медлительны, но, тем не менее, затрагивают все сферы религиозной жизни. Несмотря на это, закоренелый предрассудок о необходимости во что бы то ни стало сохранить традицию не давал ученым возможности глубоко проникнуть в историю духовной жизни.

Порой с крайне интересными результатами изучались внешние формы и хронология религиозной жизни, но глубины религиозности оставались нетронутыми и об их существовании даже не подозревали.

Встречались, разумеется, некоторые счастливые исключения. Время от времени мы наблюдаем в прошлом России широкие движения, в которых религиозные проблемы связаны с общественными и политическими. Таков раскол Русской Церкви, возникший в середине XVII столетия и приведший к образованию «старообрядчества» и различных раскольнических сект. К таким же явлениям относится – хотя и менее трагическое – столкновение двух религиозных партий около 1500 г.:

спор между осифлянами и заволжскими старцами, затронувший множество духовных и социальных проблем. Эти смутные периоды чаще всего привлекали внимание исследователей. С одной стороны, изучалась религиозная мысль раскольников и сектантов, и, быть может, она изучена лучше, чем православная. С другой стороны, изучение разногласий между осифлянами и заволжскими старцами привело по крайней мере одного из наших ученых к углубленному анализу духовных тенденций русского монашества предшествовавших времен. Книга Кадлубовского «Очерки по истории древнерусских житий святых», вероятно, является единственным серьезным исследованием в данной области. Этому почти забытому ученому я во многом обязан в отношении метода и духа моей работы. Две мои небольшие книги, написанные по-русски, «Святые

Древней Руси» и «Стихи Духовные» явились подступом к настоящей работе. Глубоко научная и богатая по содержанию книга Г. Флоровского «Пути русского богословия» в значительной степени охватывает ту же проблематику, но рассматривает только два или три столетия, относящихся к появлению русского богословия как такового, то есть начиная с XVII столетия. Действительно, книга Флоровского не столько история богословских идей, сколько история религиозной мысли богословов и русского образованного сословия в целом. Народное сознание осталось за рамками его труда.

Пятнадцать лет назад я приступил к этому труду с пустыми руками, занявшись изучением западной средневековой культуры. Русским источникам я предоставил возможность говорить самим за себя, и – получил неожиданные и захватывающие результаты. Живой образ прошлого на каждом шагу противоречил устоявшимся мнениям историков. Это не результат какойлибо особой проницательности, а приложение западных методов исследования и западных точек зрения к русским проблемам. Некоторым западным писателям прежних дней, таким, как Леруа-Болье во Франции, удалось разглядеть такие особенности русской мысли и жизни, которые ускользали от русских исследователей, убаюканных близостью и привычностью материала.

В последние годы, однако, предпринимались многочисленные попытки описать русскую мысль и, в частности, русскую религиозность. Эти усилия свидетельствуют о живом интересе к России – результат русской революции. Большая часть этих исследований – включая и созданные русскими – неудачны. Быть может, работы русских исследователей менее достоверны, чем написанные иностранцами, и страдают не поверхностностью, а пристрастностью и предвзятостью.

Иностранец судит о русских по нескольким бросающимся в лицо чертам, а русский – в соответствии со своими собственными религиозными и политическими убеждениями. Каждый видит то, что хочет видеть. Текущий момент, вырванный из контекста тысячелетней истории России, практически всеми воспринимается как выражение глубин русской души. Прошлое страны или плохо изучено, или искажено неправильным подходом.

Означает ли это, что следует отказаться от попытки описания русской религиозности как вымышленной и мифической? Напротив, по религиозным и культурным соображениям я полагаю, что явления русской мысли и русской религиозности вполне реальны. Но чрезвычайно трудно приступить к их научному исследованию, то есть описать их с помощью четких концепций. Всякая коллективная жизнь – это единство многообразия; она проявляется только через отдельные личности, каждая из которых отражает лишь некоторые черты общего бытия. Нельзя исследовать индивидуума как представителя целого; не можем мы просто суммировать противоречивые и порой несовместимые отличительные черты. Единственный путь преодоления этих трудностей заключается в том, чтобы выбрать такие типы, которые репрезентативны для различных духовных групп и которые в их совокупности, – если они выбраны надлежащим образом, – могут отражать коллективное бытие. Интеллектуальное стремление к единству подталкивает исследователя к уменьшению числа типичных групп до одной целокупности, а это приводит к утрате четкости и точности общей картины. При этом процессе редукции можно дойти до двойственности, но здесь-то и следует остановиться. Только в двойственности может быть уловлена суть реальности со всеми ее противоречиями. Есть что-то вечно истинное в гегелевском способе постижения всякой исторической действительности в образах противостоящих парных категорий. Избегание двойственности в реальной жизни омертвляет ее.

Подходя к рассматриваемой проблеме с учетом сказанного, мы не утратим многообразных элементов изучаемого материала, в частности тех культурных, географических и исторических факторов, которые, отчасти совпадая с различными классовыми границами, оказывают огромное влияние и накладывают отпечаток на нравственный характер народа. В России социальные перегородки в течение последних двух столетий и географическая раздробленность в течение значительно более продолжительного периода времени имели огромные культурные и религиозные последствия. Более того, некоторые исторические

катаклизмы, такие, как монгольское нашествие и «реформа» Петра I, были чреваты духовными и религиозными изменениями и вызывали – в резком противоречии с традиционным представлением о косности восточного уклада жизни – серьезный перелом в эволюции национальной мысли.

При скудности опубликованных исследований возникает вопрос о том, пришло ли время предлагать американскому читателю книгу по указанной теме. При почти полном отсутствии накопленных исследований всякий синтез – со строго научной точки зрения – вряд ли достаточно обоснован. И все же я взялся за этот труд в убеждении, что в исторической науке отправной точкой является не анализ, а синтез, некоторого рода предварительное обобщение, пусть хотя бы интуитивное или субъективное. Анализ приходит позднее и служит для проверки и уточнения синтеза. Наука о русской религии еще не достигла аналитической стадии. Более ста лет лучшие специалисты по истории литературы и церкви занимались изучением источников, накоплением материалов и публикацией превосходных монографий, однако при этом проблемы истории духовной жизни не были даже поставлены. Если же не поставлены вопросы, неоткуда взяться и ответам. Исторические проблемы обнаруживаются только при наличии гипотетичного, но четкого и рождающего вопросы синтеза.

Исторические проблемы духовной жизни – актуальная задача нашего времени, в особенности – по отношению к русской истории. Несмотря на разрывы и революции, в русском историческом развитии наблюдается преемственность, которая делает единство русской религиозной мысли не мифом, а реальностью. Тем не менее, эта целостность не может быть выражена единой идеологической формулой, поскольку национальный дух не перестает являть новые формы своего бытия до самого конца жизни нации. Пока народ жив, всякие определения остаются неполными и неточными. С другой стороны, ни одна из существующих черт прошлого в жизни народа не исчезает. Некоторые из этих черт могут терять доминирующее значение; некоторые могут проявиться на более низком социальном уровне или менее осознанном уровне в национальном сознании, но они все же существуют и могут как освещать прошлое, так и определять настоящее, а также будущее русской религиозности.

Г. П. Федотов

Религиозное прошлое

I. Дохристианское язычество

ВСЕ христианские народы непременно «рождаются дважды», но поскольку характер их преобразается, а не меняется полностью под воздействием благодати, в глубинах его можно найти следы языческого прошлого. Процесс обращения никогда нельзя назвать завершенным. Даже наиболее развитые из современных народов сохраняют как «предрассудки» или «простонародные поверья» некую память о доисторических временах. Возможно, именно этой струей первобытного язычества, примешавшегося к христианским исповеданиям, следует объяснять их национальные отличия; христианство – восточное по происхождению, всеобщее по откровению – входило в каждую нацию, отчасти поглощая языческое наследие, отчасти подстраиваясь к тому, что укоренилось в глубинных пластах народной души. Доисторические тевтонские божества затрагивают религиозную жизнь современного немца почти так же, как кельтские влияли на жизнь средневекового француза.

Русские в этом смысле не исключение. Может быть, связь христианских и языческих элементов у них даже более крепка, чем у большинства народов Запада. Не то, чтобы славянское язычество оказалось исключительно мощным, – скорее наоборот. Но дело в том, что Россия не знала ни Реформации, ни Контрреформации с их разъяснением, символическим истолкованием и искоренением средневекового идолопоклонства. Русский крестьянин даже и в XIX веке жил, как в средневековье. Ближе ознакомившись с русскими, многие иностранцы писали, что этот народ – самый религиозный в Европе. Но по сути дело скорее в различиях степени зрелости, чем в существенных особенностях духа и культуры. Одни и те же исторические факторы сохранили религиозную восприимчивость русского народа в эпоху рационализма, но не тронули и множество языческих обычаев, культов и даже языческого мировоззрения как в Церкви, так и вне Ее. Поэтому знакомство с русским многобожием является важной ступенью к пониманию русского христианства.

Историческое прошлое

По историческим сведениям появление восточнославянских племен в западной части великой Восточно-европейской равнины, в настоящее время занятой европейской Россией, относится к IX веку. Они пришли сюда с юга, с побережья Черного моря, и с запада, после чего началось их непрерывное проникновение на восток и север. Слово «русские», появившееся позднее, имеет неясное происхождение. Историки спорят о том, пришло ли оно от древнескандинавских завоевателей или унаследовано от дославянского населения южной России. До прихода славян на Русскую равнину в ее северных нетронутых и глухих лесах обитали полудикие финские племена, а на открытых просторах южных степей кочевали различные народы иранского (скифы и сарматы) и тюркского происхождения.

Между славянскими народами и их соседями никогда не существовало каких-либо четких границ. При постепенном освоении новых местностей славянские племена легко смешивались с коренными жителями. С доисторических времен эти племена непрерывно влияли друг на друга, что отразилось на языке, обычаях и антропологических типах. Во внешности северных великороссов, то есть русских в узком смысле, в отличие от украинцев и белорусов, можно найти следы смешения славянской и финской рас. Ассимиляция пришельцев среди местного финского населения протекала в основном мирно; история и легенды не сохранили воспоминаний о враждебных столкновениях. Но с другой стороны, с обитателями южных степей, кочевниками, никогда не прекращалась борьба. Летописи Киевской Руси полны упоминаний о войнах, вернее они заполнены повествованием об одной непрерывной войне с тюркскими кочевниками: печенегами, половцами и, наконец, татарами. Русские народные сказания – даже последних веков – наполнены славой этих схваток. В южных районах, однако, на русских оказывались влияния с востока, прежде всего потому, что несмотря на кочевой образ жизни населения северное побережье Черного моря было пропитано духом древней культуры. Цепь греческих колоний тянулась по побережью от Дуная до Кавказа, а византийские императоры все еще владели многими городами Крыма с Херсонесом, или Корсунью, во главе.

Помимо греко-латинского влияния, еще один культурный поток – и даже более древний – соединял русские степи иранских кочевников с Азией. Археологические материалы и сегодня говорят об ассиро-

вавилонских, и в особенности иранских влияниях. В этих областях прежде всего обнаруживаются элементы иранской культуры, подготовившие почву для будущего русского государства на Днестре. С VII по IX столетие южные степи принадлежали обширному тюркскому каганату хазаров, столица которых стояла в низовьях Волги. Славяне Киева – крупнейшего города на Днестре – были их данниками. Через мусульманских купцов полуцивилизованное государство хазаров открыло Днестр и Волгу торговле с Востоком. Как ни странно, сами хазары исповедовали не ислам, а иудаизм, по крайней мере в лице своих правителей (каганов) и высших слоев; их государство – один из редких случаев еврейского прозелитизма в национальном масштабе.

В то же время северных славян, основным центром которых был Новгород на реке Волхове, поблизости от Балтийского моря, беспокоили вторжения древних скандинавов. Всю Европу в IX веке тревожили воины-грабители, купцы и основатели герцогств. Так и среди русских славян, в Новгороде и прилегающих местностях, скандинавы основали несколько княжеств, упорно продвигаясь на юг, к легендарной Византии, привлекавшей их своими богатствами и политическим величием. Вероятно, примерно в середине VIII столетия скандинавы, или «варяги», как называли их русские и греки, вышли к Черному морю и начали свои набеги на Константинополь. В Восточной Европе скандинавов чаще знали как купцов, чем завоевателей и они сумели установить прочные торговые связи между славянско-финскими охотниками и Византийской империей. Они связали бассейн Балтийского моря (Новгород) и бассейн Днестра и Причерноморье знаменитым «великим путем из варяг в греки». На этой торговой дороге, проходившей через ряд рек и озер, позднее выросло первое русское государство.

Варяги были немногочисленны, и их проникновение на Русь было мирным. Быстро усвоив местный славянский язык, ныне превратившийся в русский, они стали для коренного населения скорее охранителями порядка и стражами. Потомки варяга Рюрика основали первую династию русских князей. Основав в Киеве столицу, в течение X-XI вв. Рюриковичи сумели объединить остальные скандинавские княжества и славянские племена, рассеянные по Восточно-Европейской равнине. Так было создано могучее, хотя и слабо скрепленное государство, вступившее в военные и дипломатические отношения с Византией и другими западными соседями: болгарами, венграми, чехами, поляками и литовцами. Новое государство не было очерчено никакими природными рубежами; географически оно было бесформенно и, непрерывно разрастаясь к востоку, подвергалось

разнородным культурным влияниям: восточным, западным и южным. Западные соседи русских оставались язычниками вплоть до X столетия; на востоке господствовали иудаизм и ислам. Христианство проникало с юга – из Византии. В этом окружении у русских славян не было возможности развить первобытное язычество до степени самостоятельной культуры.

Исторические источники

Наши сведения о славянском многобожии в целом, и русском в частности, крайне скудны. Первобытная религия, лишенная какой-либо жреческой организации и даже храмов (балтийские славяне исключение), едва ли способна создать сложную мифологию. Ничто в ней не привлекает внимания стороннего наблюдателя. В более поздние времена христианские проповедники из русских, обличая пороки идолопоклонства в обрядах, жертвоприношениях, ворожбе и закланиях, редко упоминают имена языческих богов. Однако поскольку многие из этих проповедников пользовались греческими образцами церковного красноречия, из их увещаний рискованно делать заключения о подлинном состоянии русского народа. И тем не менее, эти древние русские поучения остаются для нас основным историческим источником. Еще одним свидетельством являются несколько строк в «Повести временных лет» и в героическом эпосе XII столетия – «Слове о полку Игореве». В летописях упоминаются имена идолов, стоявших перед палатами князя Владимира около 980 года; имена эти звучат странно, по большей части они неславянского происхождения; все они – настоящая загадка для мифолога. Напротив, в «Слове о полку Игореве» не только встречаются некоторые свежие мифологические отзвуки, но отражено столь сильное ощущение космической жизни, глубинной гармонии между человеческими страстями и природой, что оно сразу вплотную подводит нас к дохристианскому религиозному сознанию русских.

Однако основным источником для понимания этого сознания являются русские народные верования, уцелевшие до новых времен. Русское язычество, лишенное защиты какой-либо государственной структуры или устоявшейся мифологической системы, почти без сопротивления отступило перед официальным христианством, принятым народом по воле киевских князей. Однако пассивное сопротивление оказалось стойким и упорным. Действительно, историки Церкви правы, называя русскую средневековую религию «двоеверием». Великие языческие боги, пантеон которых был, вероятно, нововведением князя Владимира, были отвергнуты. Но младшие божества, составлявшие цельный опорный пласт народного отношения к природе и жизни, выжили. Некоторые историки считают, что истинное принятие низшими классами христианства на Руси завершилось лишь к XV столетию. Но установление точных сроков лишено смысла, поскольку в народе

языческие пережитки встречались и в XIX веке. Еще в древности эти осколки язычества смешались с православной обрядностью и ныне с трудом вычлениваются из нее. Русская Церковь, прежде упорно боровшаяся с «двоеверием» и удвоившая свои усилия в XVIII в. – веке просвещения, в XIX столетии отказалась от борьбы. Поэтому даже в наши дни Россия в своем богатом устном народном творчестве продолжает хранить огромные запасы языческих обрядов, поговорок, песен.

Этнографическая наука в течение столетия накопила обширные материалы к изучению первобытных верований. К сожалению, эти материалы пока мало изучены. Предпринятое А. Н. Афанасьевым первое серьезное исследование славянской мифологии обернулось неудачей, несмотря на обилие идей и эрудицию автора. Афанасьев исходил из германо-арийской мифологии и находился под влиянием «солярной теории», которая, как мы увидим ниже, мало что проясняет в русской мифологии. Величественные руины его работы все еще маячат пугалом на поле русского фольклора. Современные ученые стали слишком осторожны, и никто, за исключением отдельных популяризаторов, до сих пор не осмеливается приступить к трудной задаче, погубившей замысел Афанасьева. Два или три специальных исследования русского религиозного фольклора можно считать лишь первыми робкими шагами к целостному описанию. К счастью, мы занимаемся не мифологией, обрядами или формами поклонения, а религиозностью, которая четко проступает в любой отрывке русского фольклора.

Значение природы

Естественно, природа является отправной точкой всякого первобытного мировоззрения. Почти общепризнанно – хотя, может быть, и неверно – утверждение о том, что язычество равносильно поклонению природе. Особенности русского язычества объясняются количественными, а не качественными отличиями. Но и количественные отличия весьма существенны, особенно при сопоставлении русского и западного народного сознания. Трудно вообразить себе какую-либо русскую лирическую песню, за которой не стояла бы природа, служащая не только обрамлением или декорацией в человеческой драме. Человек- молодец или девицаскорее приравниваются к животному или растению, чем сравниваются с ним: птице (соколу, лебедю, утке, голубице), дереву (березке), цветку или – что особенно свойственно русским – к плоду или ягоде, например, малине. Судьбы человека, животного или растения сливаются в единое целое: они живут и умирают вместе.

В прозаических народных сказках звери – обычные персонажи, соучастники человеческой жизни. Помимо чисто звериного эпоса, встречающегося у всех народов, существует много русских историй о животных, по-дружески или с хитрецей, но редко злокозненно, занятых одним общим делом с людьми. В случае раздоров вина за них чаще ложится на человека, чем на зверей, которые олицетворяют более непосредственные и ясные моральные нормы. Так, медведь выступает существом честным, даже почтенным и могущественным. Некоторые особенности медвежьих сказок наводят на мысль о существовании доисторического культа медведя.

Среди персонажей русских сказок встречаются и природные стихии: ветер, мороз, Солнце и Луна. Они трактуются в сказках дружески, сердечно, а порой иронично, что не свидетельствует о каком-либо ужасе или страхе перед неодолимыми силами природы. Несомненно, что законы художественной формы народной сказки частично объясняют панибратское отношение к явлениям, которые, очевидно, были предметами поклонения языческих предков. И все же благодаря тону, коим повествуется о развенчанных божествах, можно сделать некоторые выводы. Наиболее своенравным существом, естественно, является Ветер. Довольно любопытно, что самой серьезной, богоили демоноподобной фигурой представляется Мороз. Дед Мороз, несомненно, – самый мифологически заверченный образ русских сказок. Поразительно,

насколько более человечными, близкими и менее божественными представляются Солнце и Луна, в которых, согласно старым «солнечным теориям», следует искать средостение древнерусской религиозности.

Кульτ божеств-светил оставил заметные следы в русском фольклоре, прежде всего в годовом праздничном календаре. Дни летнего и зимнего солнцестояния (Рождество Иоанна Предтечи и Рождество Христово) отмечены языческими обрядами, сходными с обрядами других индоевропейских народов. И все же, несмотря на утверждения традиционной школы русских этнографов, мы осмеливаемся утверждать, что русское язычество было, возможно, менее «солнечным», чем любое другое многобожие арийского мира. Во времена князя Владимира, то есть около 1000 г. по Р. Х. наши славянские предки должны были поклоняться какому-то солнечному божеству: имена Хорса (вероятно иранское) и Дажь-бога (славянское) встречаются в нескольких источниках. Но не всегда вполне ясно, к кому относятся эти имена. Мы не разделяем мифологического скептицизма большинства современных ученых (Ягича, Аничкова, Мансикки), и все же неопределенность и недостаток сведений свидетельствуют об относительной расплывчатости первобытных мифов. Имена Перуна-Громовержца и Велеса (или Волоса), бога скота (или бога богатства) более устойчивы в литературной традиции, хотя и здесь мы сталкиваемся с некоторыми трудностями в их понимании.

Но эти трудности лежат вне сферы наших интересов. Для понимания отличий русского многобожия от западного, важно отметить подчиненный характер астрального культа в русском язычестве. Возможно, это и является причиной недостаточного развития русской мифологии в целом. У всех народов наиболее художественные и колоритные мифологические образы связаны с небесным миром. Восточный славянин не всматривался с любовью в ночное небо, как это делал семит посреди пустыни, и не был поражен могуществом Солнца, хотя у него и был обычай отмечать стадии годового солнечного цикла зимними, весенними и летними праздниками. Его внимание больше привлекали поднебесные тайны: то, что происходило на земле, где протекала его личная жизнь и жизнь его племени.

Культ Матери-Земли

Небо или небеса редко упоминаются русским славянином с глубокой теплотой, ужасом или романтическим влечением. Он сосредоточил все свои религиозные чувства на земле. Мы должны понимать «землю» в узком смысле как почву, как поле, лелеющее семя, как землю пахаря-хлебопашца.

В России и до настоящего времени частично сохранились многие следы культа камней, деревьев и колодцев. Многие из них, прежде всего святые колодцы, уже давно вошли в обиход

христианства. Некоторые чтимые деревья и камни, однако, не получили христианского освящения совсем, или же, как многие почитаемые березы, связываются с культом Параскевы (Пятницы) – фигуры скорее мифологической, чем агиографической. Древние проповедники упрекали русский народ за жертвоприношения деревьям и колодцам. Но хотя вне всяких сомнений культ отдельных деревьев и колодцев и существовал в действительности, сохранившись как остаток пантеистического фетишизма и анимализма, было бы необоснованно заключать, что имелаась какая-либо особая склонность к воде и лесу в поклонении русских природным стихиям как олицетворениям Матери-Земли. Русский фольклор живо сохраняет веру как в водяных, так и в лесных духов, рисуя их получеловеческими мужскими существами, являющихся хозяевами или повелителями этих стихий. Духи обоих видов безобразны и злокозненны; они проказливы, хотя по сути и не злы. Они не бесы, их можно задобрить малыми пожертвованиями. Помимо мужских повелителей вод и лесов, русские верят и в женских духов, обитающих в реках и чащах, – в «русалок». Они очень опасны и капризны и забавляются тем, что заманивают молодых людей и щекоткой доводят их до смерти. Можно догадаться, что христианство сыграло большую роль в исчезновении этих духов природы, и, тем не менее, трудно поверить, что они были объектами сыновнего почитания поклоняющихся им людей. Для русского народа леса и воды всегда были объектами, внушающими робость и вызывающими недоверие. Огромные леса Севера весьма негостеприимны, а часто и опасны для землепашца. Однако в раннюю историческую эпоху северные русские люди занимались охотой и сбором меда в девственных лесах. Возможно, в те времена они стояли ближе и относились интимнее к лесным повелителям. И все же не стоит забывать, что славяне были в основном земледельческим народом еще со времен

индоевропейского единства, и этот период в жизни русских не стал этапом, оставившим неизгладимый след в народной душе. В этом отношении различие между славянами и финнами, по-видимому, огромно.

К Матери-Земле, остававшейся средоточием русской религии, стекаются наиболее таинственные и глубокие религиозные чувства народа. Под красивым покровом трав и цветов люди со страхом поклонялись черным сырым глубинам – источнику всех оплодотворяющих сил, кормящей груди природы и месту своего последнего упокоения. Даже эпитет земли в народных песнях – «мать сыра земля», известный в иранской мифологии, ассоциируется с утробой, чревом, а не с ликом Земли. Эта особенность отмечает, что важнейшим достоинством земли является не красота, а плодородие, хотя русские вовсе и не слепы к внешнему очарованию. Земля – это русская «Вечная Женственность», не небесный ее образ: мать, а не дева; рождающая, а не девственная и, кроме того, черная; ведь лучшая в России почва – чернозем.

Как мать, кормящая человека при жизни и покаяющая по смерти, Земля – это олицетворение доброты и милосердия. Есть в ней, однако, что-то безличное и родовое. В отличие от воды и лесов, земля лишена обитающих в ней духов и не воплощалась в антропоморфических образах. Она была так же бесформенна, как ее тело под слоем почвы. Многие мифы, связанные с землей, сегодня забыты, так как христианству удалось уничтожить все следы сексуальности в культе Земли. И, тем не менее, Мать-Земля должна была иметь супруга – небесного бога Солнца или Громовержца. Мы ничего не знаем об этом браке Земли с Небом в русском фольклоре. Остатки обрядов оплодотворения почвы указывают на бывшее существование древнего фаллического культа. Примечательно, однако, что только Материнство пережило века, доказав, что оно было сильнее эротической стороны первобытного мифа. Говоря языком классической мифологии, это означает, что в русском язычестве богиня земли Деметра возобладала над Афродитой.

Но была ли в языческие времена Мать-Земля богиней? Для утвердительного ответа мы не располагаем убедительными свидетельствами, но он представляется весьма вероятным, как мь: увидим ниже. Поклонение божественному Материнству являлось важной особенностью религии русских в христианские времена. Как остатки доисторических периодов на русской земле встречаются многочисленные археологические памятники поклонения безымянной Великой Богине. Возможно, в те времена славяне еще не проникли в южные степи. Эта великая безвестная богиня была скифским или, точнее, доскифским

божеством. Греки черноморских колоний поклонялись ей как Артемиде; греческая трагедия «Ифигения в Тавриде» – это достовернейшее литературное свидетельство поклонения Великой Богине на русской земле. Восточные славяне приняли эту богиню вместе с другим наследием иранской культуры. Хоре, упоминаемый среди идолов князя Владимира, по всей вероятности, был иранским богом Солнца. Среди других загадочных имен Владимирова пантеона встречается Мокошь, предположительно женское божество, чье имя, как утверждают некоторые ученые, сохранилось в русской топонимике. Не была ли Мокошь, в таком случае, великой богиней Земли русских славян? Или же Мать-Земля осталась безымянной, еще более почитаемой в ее неназванности, как Гея, или Деметра, у греков, Великая Матерь римлян, или Сырая Мать-Земля иранцев?

Эротический элемент, стершийся в культе Матери-Земли, сохранился до поздних времен в культе верховного мужского бога – Ярилы. Не упоминаемый древними летописцами – и, очевидно, не принадлежавший к наиболее чтимым славянским богам – Ярило оказался более долговечным. Народные праздники в его честь все еще справлялись в русских городах в XVIII веке, – а в селах даже и в XIX в., – сопровождаясь необузданным весельем и непристойностями. Ярило (имя славянское) был, несомненно, олицетворением мужской силы и страсти – ни в коем случае не небесным божеством. Ближайшей параллелью к нему является варварский бог Дионис, фракийского происхождения, родственник иранскому божеству, и называвшийся на родине Сабазием. Учитывая близость иранцев к славянам на Дунае и на юге Руси, вполне вероятно открыть в русском Яриле аналог фракийского Сабазич. Если прямого влияния этого иранского божества на славянского бога и не существовало, то их религиозное значение, скорее всего, было схожим.

Мы не знаем и никогда не узнаем, был ли Ярило некогда женихом Матери-Земли. Невозможно это установить и в отношении Перуна, бога-громовержца. Древние летописцы отводят ему место верховного славянского божества. Крещение народа в Киеве и Новгороде прежде всего, сопровождалось уничтожением деревянных кумиров Перуна. Вполне вероятно, что скандинавские воители превратили славянского бога в тевтонского Тора. Но в давно прошедшие времена он был славянским богом, чье прежнее могущество подтверждается, помимо прочих свидетельств, скрытым проявлением его культа в русском почитании пророка Илии – его преемника как небесного громовержца.

Культ рода

Мифология русских славян темна. Но будь она даже известна во всех подробностях, мы, может быть, все равно не пришли бы к пониманию сути русского язычества. Русские народные верования представляются безличными, и даже культ Матери-Земли отражает только одну их сторону. Другой и не менее глубокий религиозный мотив следует искать в культе мертвых – прародителей, предков вечной родственной общины. Русские обозначают общину словом «род». Ближайшим эквивалентом этого слова является классический «клан». Римский род, кельтский клан – сейчас мертвые бесцветные тени некогда живой социальной реальности. В русском языке и русской жизни «род» – полон жизненности и реальности; «род» важнее, чем семья, которая не восприняла полностью его религиозную значимость.

Среди европейских народов только русские наряду с балканскими славянами сохранили отчества в своих именах. Каждый русский имеет два личных имени, причем второе является производным от имени отца. Простые люди иногда пользуются только отчествами, – как гомеровские греки: Атриды, Пелиды напоминают русских Ивановичей, Петровичей. Точные обозначения родственных связей очень сложны: образованные люди, как правило, не могут упомянуть всех названий родственников, не сходящих с языка простых крестьян. Еще типичнее для русского склада ума использование обозначений родственных связей при вежливом обращении к незнакомцам. Обращение вроде «отец», «дядя», «брат» и соответствующие слова женского рода – постоянно на устах русского простолюдина в разговоре как со знакомыми, так и незнакомыми людьми. Из богатого запаса обозначений родственных отношений наиболее подходящее слово выбирается в зависимости от возраста или нравственного и социального облика того, к кому обращаются. Таким образом, вся социальная жизнь становится как бы расширенной семейной жизнью и все взаимоотношения между людьми поднимаются до уровня кровного родства. Это имеет огромное значение для понимания русской общественной этики. Сельская русская община, или «мир», издревле основывалась не на кровном родстве, а на соседстве и общем землевладении. Тем не менее, «мир» воспринял от рода теплоту и патриархальность образа жизни. В идеале вся русская нация могла в старину рассматриваться как огромный «клан», или «род», отцом которого был царь. Такого взгляда действительно придерживались русские

славянофилы, основываясь на нравственно-политическом представлении о русском народе.

Родовая этика приобретает религиозный характер в отношении к умершим предкам. В современном русском христианстве поминовение усопших занимает важное место и в церковном богослужении. Не менее десяти суббот в году – так называемые «родительские субботы» – посвящены поминовению усопших. Даже литургия сохранила черты языческой заупокойной тризны, в которой по поверью вместе с живыми вкушают и новопреставленные. Сегодня ритуальную пищу – вареную пшеницу или рис с изюмом – приносят в храм и ставят на «канун» – особый стол перед распятием. Вкушение поминальной пищи принимает более свободные формы на погосте, прямо на могилах, где выпивается изрядное количество вина, что иногда превращает поминки в подлинные оргии. Так отмечается весенний день поминовения усопших (Радоница), следующий за Светлой седмицей и сохранивший во многих отношениях характер славянской языческой *тризны* – поминального пира. На поминках после похорон до недавнего времени подавался традиционный славянский мед, а ритуальный рис, *кутья*, заменил древнее славянское просо.

В западной России, или Белоруссии в XIX веке все еще бытовал мирской, – а по существу языческий, – пир в честь усопшего, так называемые «дзяды» (деды). Это обильная и продолжительная трапеза в каком-либо доме, где по инициативе старейшего члена *рода* собирались все родственники, а мертвому выделялась часть каждого блюда и питья. Самый старший в роду читал странные молитвы, или заклинания, после чего мертвый торжественно изгонялся из дома.

В языческие времена все умершие становились малыми божествами – их культ составлял средостение славянской религии. Мертвые были достаточно могущественны, чтобы покровительствовать или причинять вред живущим в зависимости от характера покойного или ритуального радения живых. Прародитель, или основатель *рода*, становился особым покровителем дома, которого называли, и все еще продолжают называть, общим именем «домового духа» – *домовым*. Вера в *домового* была широко распространена среди крестьян в XIX веке. У каждого дома имелся свой собственный дух, который согласно поверьям выглядел старым карликом, живущим под порогом, под печью или в конюшенном стойле. Хотя *домового* могут видеть живые, он не любит, чтобы его замечали, и наказывает людей за любопытство или неуважительное отношение, поэтому его, как и всех умерших, нужно кормить и почитать. Русский

домовой соответствует римским *пенатам*, а русские «прародители», или прадеды (предки) – римским *манам* (*manes*)².

Стойкость почитания предков, продержавшаяся до нового времени, указывает на центральное место умерших родственников в славянском культе. Кроме того, они были тесно связаны с малыми природными божествами. Действительно, современные этнографы видят в *русалках*, женских духах воды и лесов, души умерших девушек или детей, покончивших самоубийством или погибших насильственной смертью. В весенних празднествах в честь *русалок*- «*русалиях*» (от латинских «розалий») – к несчастным женским духам обращаются с теплотой и жалостью. Им подносятся разные скромные подарки, чаще всего венки из цветов. Период с Пасхи до Пятидесятницы является временем как бы прощения и освобождения всех духов подземного мира. Они осмеливаются показаться на земле, чтобы пообщаться с живыми и принять от них подарки. Пятидесятница, приблизительно совпадающая с римской розалией или греческой антестерией, завершает этот период. При изгнании духов с земли *русалки* возвращаются в родную водную стихию. Мы не знаем, в какой мере христианство повлияло на нравственный облик этих духов; их озорство может быть истолковано, – а может и нет, – относительно поздними наслоениями. Но представление о насильственной смерти или неритуальном захоронении как основании для проклятия имеет очевидно нехристианское происхождение. Оно, по-видимому, связано с культом мертвых, в котором соблюдение строгих обрядов захоронения служило неременной предпосылкой посмертного благополучия души.

Малые духи природы являются не только ответвлением культа мертвых. Значение Матери-Земли проясняется на фоне культа рода. Священное материнство земли связано тесным родством с поклонением предкам. Двойная тайна рождения и смерти присутствует в жизни *рода*, как и в годовом цикле земли. Произойдя от семени предков, человек на краткий срок своего существования занимает место в жизни вечного *рода*, совершенно так же, как зерно, похороненное в лоне земли, дает новую жизнь колосу, воскресая после смерти. Не послужило ли аллегорическое сближение жизни человека и зерна основной тайной элевсинских мистерий? Но если греческие мистерии обещали бессмертие человеческой душе, то русское язычество (как и первобытное язычество греков) рассматривало бытие индивида только как переходный момент в нескончаемой жизни рода. От предков происходит человек и – к ним возвращается, в лоно Матери-Земли. В земной жизни его существование

определяют прародители – желание живущих и традиции ушедших. Свободе и желаниям индивида остается мало места. Осознание значимости личности, ее собственного пути, ее призвания и прав развивалось на русской земле медленно и запоздало как в языческие, так и в христианские времена. В этом феномене таятся глубочайшие религиозные корни русского коллективизма.

В хорошо известном орфическом стихе, обнаруженном на многих могилах в южной Италии, говорится от имени умерших:

Я – сын Земли и звездного Неба.

Русский славянин едва ли мог претендовать на второй, небесный источник своего происхождения. Он рос без отца, сыном Великой Матери. Мать научила его доброте и верности, но не свободе и доблести – достоинствам мужским. Разумеется, не следует преувеличивать эту особенность и воображать русское язычество совершенно лишенным мужских черт, что так явно проступает в других индоевропейских религиях. Мы говорим только о детерминантах, о решающих чертах.

Некоторые византийские писатели, рисуя обычаи славян, подчеркивают их миролюбие. Случайно или нет, но мы ничего не знаем о русском боге войны. Под скандинавским влиянием, разделив таким образом судьбу тевтонского Тора, роль бога войны мог бы играть Перун. Но мы не можем доказать, что он изначально был воинственным богом.

Нет русской параллели богине Афине или любой другой богине-девственнице, и кажется, что ни чистота, ни красота не были отличительной чертой в русском поклонении Вечной Женственности. Даже русалки великороссов севера – уродливые существа; их обольстительная привлекательность, согласно поверьям жителей юга России, объясняется скорее южнославянским влиянием. Мать-Земля – бесформенна и безлика. Красота, к которой столь равнодушны русские, не воплощена для них прежде всего в женщине. Красота сконцентрирована в природе. Но для русских красота природы – это красота растворяющая, обволакивающая, отнюдь не предмет созерцания. Человек затерян в природе и не желает повелевать ей.

Отсюда следует, что наибольший религиозный соблазн для русских должен заключаться в пантеизме чувственного (гилозоистического) толка. Предметом поклонения является священная материя, а не дух. Личность не раскрыта, социальные узы, основанные на кровном родстве, чрезвычайно сильны. Романтизм любого вида по сути чужд русскому духу. Чувственный мистицизм, однако, является неотъемлемым дополнением к социальной дисциплине рода. Но дух Диониса неустанно рвется

преступить закон Матери-Земли.

II. Религиозный византизм

История

ОКОЛО 1000 Г. ПО Р. Х. (по преданию в 988 г.) Русь была официально обращена в христианство – произошло крещение Киевского князя Владимира и его подданных. Разумеется, это было только началом распространения – при государственной поддержке – христианства среди славянских и финских племен Восточно-Европейской равнины. И все же с самого начала князю Владимиру пришлось делать выбор грандиозного исторического значения: между восточной и западной ветвями христианства, между Византией и Римом. Церковь во времена крещения Руси была еще едина. Но отношения между греческой и латинской половинами христианского мира были безнадежно испорчены и близились к окончательному разрыву, наступившему в 1054 г. Князь Владимир выбрал – быть может, не без внутренних сомнений- Греческую Церковь и таким образом определил судьбу Руси. С этого момента она вошла составной частью в византийскую культуру и стала носительницей Восточного Православия – общепринятое наименование Греческой Кафолической Церкви. Русское сознание и русская душа целиком отлились в этой восточно-христианской форме. После 1054 г. официальные церковные отношения с католической Западной Европой стали по сути невозможны; а после монгольского нашествия в 1240 г. политические и культурные связи с Западом почти полностью прерываются. Эти две причины обусловили неповторимость и ограниченность русской культуры: ее величие и ее недостатки.

После 1037 г. (предшествующие годы окутаны туманом) Русская Церковь возглавлялась митрополитом, назначавшимся Константинопольским Патриархом. В сущности она была **религиозной** провинцией Константинополя, подчиняясь верховной юрисдикции Вселенского Патриарха. Решения греческих соборов, греческое каноническое право и греческие обряды стали обязательны на территории Руси. Киевскими митрополитами домонгольского периода, за двумя исключениями, были греки по национальности и подданные византийского императора. На Руси они не встречали сопротивления распространению греческого влияния. Слабая монархия Киева, достигнув высшего расцвета при князе Владимире, скончавшемся в 1015 г., и его сыне Ярославле, скончавшемся в 1054 г., начала рассыпаться на множество мелких вотчин, схожих, на первый взгляд, с раздробленными владениями феодальной Европы в тот же период времени. Связи между княжествами

были крайне слабы и носили скорее моральный, чем юридический характер; первенство киевского великокняжеского престола было только почетным. В каждом мелком уделе князь неизбежно сталкивался со множеством социальных сил: своими вассалами («дружина»)³, земельной и торговой аристократией («бояре»), народным собранием («вече»). Церковь была сильнейшим из этих социальных элементов, и князья не мечтали о господстве над ней. Если они порой и влияли на выбор епархиальных епископов, то назначение митрополита было им не по силам. Канонически греческий элемент преобладал. Современные русские ученые обнаружили некоторые черты западных порядков в древней Русской Церкви (церковная десятина, например), это объясняется непрекращающимися политическими и культурными отношениями с Западом в домонгольский период. Но они были недостаточно крепки, чтобы потеснить преобладание греческих установлений, как и греческих канонов и чина богослужения в Русской Церкви. Русская Церковь зародилась внутри византизма, и выявление византийских элементов в древнерусском христианстве - наша следующая задача.

Формула византизма

Попытка на нескольких страницах дать краткий обзор византийской культуры и религии – задача чрезвычайной сложности, прежде всего потому, что сущность византийской религиозной культуры ни в коем случае нельзя считать полностью изученной. В этой области мы сталкиваемся со многими «клише» и предрассудками, которые должны – частично, по крайней мере, – испариться при пристальном ее исследовании.

Без сомнения, несправедливо считать, что средневековая Греция, или «Римская Империя», как она себя величала, была варварским государством. Напротив, решительно можно утверждать, что до XII столетия византийская цивилизация превосходила цивилизацию Западной Европы. До 1000 г. – времени крещения Руси – Западная Европа была темной и отсталой провинцией единого христианского мира, центр которого определенно находился не в Риме, а в Константинополе. Последний был сокровищницей классической литературы, донесшей до нас древнеязыческие и христианские традиции Греции. Сохранение этих традиций составляет главную историческую заслугу Византии. Роль Византии была консервативной, а не прогрессивной, это – роль школьного наставника и хранителя музея. И действительно, Византия служила музеем и библиотекой христианской Греции. Когда Запад начал расправлять крылья свежей мысли и искусства, он быстро превзошел Византию по богатству и силе творчества, хотя привилегия в утонченности оставалась за Византией вплоть до 1453 г.

Относительный консерватизм Византии не следует понимать слишком буквально. Изменения происходили, но медленно; возникали распри, но они были не столь остры, как на Западе. Византия никогда не отдалялась от античности достаточно далеко, чтобы породить новую культуру. Выражение «средние века», следовательно, в полном смысле неприменимо к христианскому Востоку. Здесь традиция эллинистической культуры никогда не прерывалась. И все же были периоды застоя, сменявшиеся оживлением, причем последние не полностью повторяли предшествующие структуры, а привносили новые элементы или некоторые стилистические новшества. Первый глубокий упадок наблюдался в VII-VIII столетиях, во время персидского и арабского завоеваний; второй – во время римского вторжения и временной власти крестоносцев (1204-1260 гг.). Эти периоды четко делят историю Византии

на три эпохи: эпоху Юстиниана (527–565 гг.), эпоху Македонской династии и Комнинов (IX–XII^{bb.}) и эпоху Палеологов (XIII–XIV столетия).

Изобразительное искусство заметно менялось от одной эпохи к другой. Но религиозные интересы в своей основе и литературные формы не следовали за этими изменениями. И все же всегда существовало некоторое несоответствие между разнородными элементами культуры, приводившее порой к открытым столкновениям. Таково было противоречие между секуляризованной наукой и богословием, между рационализмом и мистицизмом, между платонизмом и философией Аристотеля, которые соперничали друг с другом до самого падения Империи. Эти идеологические противоречия находили социальную параллель в противостоянии Церкви и государства, несмотря на торжественно провозглашаемое ими органическое единство целей, и в разногласиях между централизующими и феодально-разобщающими силами в политической жизни. Все это придавало византийской истории драматический оттенок, но во всех сценах драмы мы видим все тех же актеров и борьбу все тех же сил.

Можно ли тогда найти нечто, напоминающее общую формулу византийской культуры? Если исходить из чисто формальных определений, такую формулу следует искать, отталкиваясь от «ориентализированного эллинизма» и «эллинистического ориентализма». Несмотря на позицию Стржиговского и множества других современных ориенталистов, более правилен взгляд на Византию как на преемницу эллинистического мира. Эллинизм с самого его зарождения во времена Александра Македонского всегда подвергался постепенной ориентализации. Реформы Диоклетиана и принятие Константином восточной религии только способствовали усилению восточных влияний. Но примерно в эпоху Юстиниана и позднее этот процесс приостановился, и Византия отыскивала равновесие между Западом и Востоком. Нельзя отрицать, что в некоторых сферах восточный уклад преобладал: в государственном устройстве, в принципе верховной власти, в иерархической структуре общества. Ориентализм был очень силен и в искусстве; доминировал ли он здесь – это остается вопросом. Несомненно, однако, что византийское искусство достигло подлинного синтеза обеих культурных традиций. Возможно, это и было ее единственным собственным созданием – религиозная живопись, икона, – помимо поэзии псалмов и песнопений и 2* новых мистических методов созерцания, развившихся позже. Но и в гуманитарной области – богословии, философии, литературе, – и в науке Византия оставалась верна греческому

наследию. Ей удалось сберечь на тысячелетие в достаточной чистоте греческий литературный стиль и язык. Византия разрабатывала литературные жанры, завещанные античностью – эллинистический роман, мифологическую поэзию и т. п. Эта чистота – причина бесплодия, для которого она служит лишь вежливым обозначением. За исключением религиозной поэзии византийская литература ничего не восприняла от литературы Востока и ничего – от варваров Севера, в основном славян, наводнивших Балканский полуостров и оставивших здесь лишь жидкую струйку чистой древнегреческой крови. Варвары сменяли друг друга на священном престоле *базилевсов*- исаврийцы, армяне, славяне – и, тем не менее, ничто не изменилось ни в письменном языке, ни в образовании, ни в науке. В XI и XII вв. византийцы все еще подражали Лукиану, Фукидиду и Гомеру, по-прежнему служившим фундаментом «грамматического» образования. Философам оставалось выбирать только между Платоном и Аристотелем. Поскольку культура Византии никогда не вымирала, как на Западе, здесь не могло возникнуть и Возрождения. Каждый новый культурный расцвет означал лишь реставрацию, повторение: Византия не испытала *vita nuova*, новой жизни.

Этот недостаток творческой энергии не позволил Византии достичь окончательного синтеза языческих и христианских элементов, доставшихся ей в наследство. По сути это была тоталитарная культура, требовавшая православного освящения всех сторон жизни: государства, войн, экономики, семьи, воспитания, искусства и науки. И все же огромные потаенные пласты язычества выжили, не подвергаясь сколько-нибудь серьезным попыткам искоренения. Школа была охранительницей языческих традиций, лишь слегка подчищенных христианством. Монастыри же, напротив, никогда не были в Византии очагами просвещения, как это часто случалось на Западе. Время от времени из сумерек византийских студий возникала какая-нибудь причудливая фигура: полуязыческий философ, неоплатоник или оккультист. С другой стороны, никогда не прекращались обличения светской культуры представителями монашества, поднявшимися до святой простоты. Византийский мир тянуло к двум противоположным полюсам: дворцу и келье отшельника. Противоречие между ними составляло единственную серьезную драму этой косной культуры.

Религиозная мысль Византии

Пока мы не будем располагать глубокими исследованиями по богословию, литургике и духовной жизни Византии, все общие описания ее религиозной мысли останутся бездоказательными и умозрительными. До настоящего времени они опираются на общие впечатления, а не на беспристрастное исследование. И все же краткий очерк религиозной жизни Византии необходим, так как она была тем источником русской религии, с которой византийская так часто ошибочно смешивается. Пытаясь обозначить эти две ветви Восточного Православия, мы приходим к довольно необычным заключениям о византийском христианстве.

Византия была прямой преемницей греческого классического богословия IV и V столетий. Это значит, что она восприняла гармоническое единство двух потоков древнехристианской духовности: из Малой Азии и Александрии. Традиция апостола Иоанна через св. Игнатия и св. Иринея слилась с платонизмом Климента и Оригена и была соединена в нерасторжимое целое св. Афанасием Александрийским и великими каппадокийцами. Этот сплав навсегда остался отличительной чертой восточного христианства, отделяющей его от западного, в котором соединились платонизм с латинской, или римской святоотеческой традицией, закрепленной св. Августином. Александрийский платонизм присущ всей Кафолической Церкви: в идейных распрях с Востоком латинизм породил принцип индивидуализма. Платонизм приобщает к мистике духа; христианство апостола Иоанна есть религия Воплощения, как ее излагает четвертое Евангелие: Откровение Воплощенного Духа. Последнее прорастает восточным мистицизмом освященной жизни, в то время как платонизм закладывает основу мистического созерцания как восточного, так и западного монашества.

Таким образом, Византия унаследовала и пронесла незамутненными, и даже обогатила два источника духовной жизни: обрядовый и мистико-аскетический. Вся своеобразная богословская мысль Византии вращалась вокруг этих двух источников: вокруг таинств и святынь и вокруг основ духовной жизни. Первое самостоятельное слово византийства было высказано Дионисием Ареопагитом около 500 г.; последнее – св. Григорием Паламой и Николаем Кавасилой в XIV столетии. Через Дионисия вся традиция поздней неоплатонической теургической мистики Ямвлиха и Прокла влилась в мистическую религиозность древнехристианской Церкви, углубив уже существовавший и без того

мощный поток обрядности. Мистицизм личной аскетической жизни достигает вершины и полного литургического выражения значительно позднее – в X веке, в творениях св. Симеона Нового Богослова. Оба потока параллельны и глубоко родственны. Это – двойственность «обожения», которому учили св. Афанасий и все греческие отцы Церкви. Византия никогда не знала подлинного противоречия между двумя видами духовности: аскетической и обрядовой.

Богословские догматы, на которые опиралась эта духовность, являлись основой древней Церкви и семи Вселенских соборов – то есть в сущности были теми же, что и у западной Церкви. Но есть важное, хотя никогда и не выраженное, тонкое различие в христологии – в самом глубочайшем догмате христианства. В католическом православном учении существуют два взгляда на догмат Воплощения: свв. Льва Великого и Кирилла Александрийского. Св. Кирилл утверждал единосущность Христа, св. Лев – двойственность Его божественного и человеческого естества. Западная христология усвоила учение св. Льва и осталась верна ему; а восточная, византийская – учению св. Кирилла. Св. Кирилл Александрийский был зачинателем созыва Эфесского Вселенского собора 431 г., а св. Лев – Халкидонского собора 451 г. Их обоих провозгласили охранителями православия в то время, когда этот титул было невероятно трудно удержать, хотя они и придерживались двух противоположных богословских направлений: св. Кирилл представлял Александрию, а св. Лев – Антиохию. С противоположных сторон они подошли к пределам православия. Тем не менее, св. Кирилл стал признанным отцом монофизитов, которым он оставил в наследство обоюдоострую формулу: «Единосущность воплощенного Бога Слова». Св. Лев же для монофизитов был просто одним из несториан, главой еще одной еретической церкви. Равновесие между греческим Востоком и латинским Западом с трудом было найдено ценой потери восточных провинций Империи, подпавших под власть Ислама. Но все религиозное развитие христианского Запада и Востока по расходящимся путям определилось, может быть, изначальным разномыслием свв. Льва и Кирилла. Христология Льва, резко подчеркивающая человеческую природу Христа, была необходимой предпосылкой «Иисусовой мистики» средневековья, а равно и современного гуманизма. Оба эти направления остались чужды Византии.

Монофизитство заключало в себе вечный соблазн для восточного христианства. Решительно, хотя и не вполне чистосердечно отвергнутое, оно вновь и вновь возвращалось в официально принимаемые умиротворяющие исповедания и в церковную политику Юстиниана,

которому удалось осудить если не сам Халкидонский собор, то некоторых его отцов. Кирилл, никогда не отлученный, несмотря на его очевидно антихалкидонскую терминологию (единосущность Христа), стал последним великим отцом и авторитетом Византийской Церкви. Его христология была принята в очищенном виде Иоанном Дамаскиным; жившим в VIII столетии, классическим истолкователем и защитником восточного православия. И что еще более важно, она стала основным источником вдохновения для византийских гимнотворцев и песнопевцев, обеспечив себе, таким образом, важнейшее место в восточном богослужении.

Обратимся же к сомнительным мотивам наследства Кирилла Александрийского. Утверждая совершенную человечность наряду с совершенной божественностью Христа, св. Кирилл свел слабость человеческой сущности Христа к плотской стороне. Иисус испытывал голод, усталость, боль, муки и умер на кресте. Но Кирилл отрицает в Нем человеческое неведение, человеческое становление, человеческие безгрешные чувства, печаль и страх. По Кириллу, Иисус с самого детства жил среди людей, как всеведущий Бог, добровольно принявший на Себя крест страданий человеческих, но не человеческую природу. Едва ли к Нему можно относиться или поклоняться Ему как человеку или Богочеловеку. От человеческого в Нем осталась только плоть. Что же касается души, то ее можно признавать в богословских трактатах, но на деле, в религиозной жизни она сводится к пустоте. Бог в человеческом теле – таков был Христос византийского христианства, как Он представлен на иконах, – и к такому Христу были обращены молитвы Церкви.

Типичной византийской иконой Христа является Пантократор, Господь Всемогуций. На ней образ Христа представлен во Славе, восседающим на Престоле Небесном. Нельзя с уверенностью сказать, видим ли мы Лик Христа или Самого Вечного Бога. Действительно, вокруг Его головы начертаны символы Ω N, относящиеся к Богу, который говорил с Моисеем. Греческая традиция не знает образа Бога Отца, отличного от Сына, поскольку, согласно иконографическому богословию, только Воплощение делает правомочным и человечески возможным изображение Господа Бога. Но поскольку Сын единосущен Отцу, мы за Ликом Сына прозреваем и Бога Отца. Таким образом, Пантократор, по сути, есть икона как Отца, так и Сына: Господь Бог во всей Его Славе и величии. Говорят, что в сущности этот иконографический тип имеет прообразом Зевса работы Фидия. В самом деле, таково было развитие образа Христа в

изобразительных искусствах: после Доброго Пастыря (Гермес Кривофорос) пришел Христос-Асклепий, Милосердный Врачеватель IV и V столетий; затем Христос-Зевс. Однако выражение лица фидиевого олимпийского бога изменилось. Печаль и строгость запечатлены на этом божественном лице, словно Он вынужден против собственной воли созерцать преступления и прегрешения человеческие. Христос Судного Дня или «Страшного Суда», как говорят греки, – не Спаситель, а Судия, ожидаемый верующими.

Византия не знала других, более соответствующих Евангелию ликов Христа, за исключением изображений двенадцатых праздников (сцен из Евангелия), на которых Его фигура является только одной из многих. Икона Пантократора подводит нас к самому сердцу византийской набожности. Это – поклонение великому всемогущему Богу, к которому грешный человек может приближаться только в страхе и трепете. Древняя библейская «сверхчувственная» (используя выражение Р. Отто⁴) концепция Ягве была вновь открыта в Византии в процессе регрессирующей эволюции. Тысячелетием позже, на другом полюсе христианства, та же концепция ветхозаветного Бога была подхвачена Кальвином. Любопытно отметить, как много общего у радикальных форм протестантизма, восточного монофизитства и некоторых крайних школ восточного монашества. Во всех них ничтожный человек предстоит грозному Богу, не находя достаточно сильных слов для выражения своего ничтожества.

Надежд на спасение почти никаких. Ад уготован любому простому смертному, а не только худшим из грешников. Однако надежда теплится; есть стезя ко спасению. Византия знала и культивировала в теории и жизни уже указанные два пути спасения: монашеский аскетизм и освящение повседневной жизни. В восточной церкви монашество стало не только одним из многих путей христианской жизни, но образцом ее, – законом для всякого, всерьез пекущегося о спасении. Со временем монашеству удалось привить мирянам не только собственный чин покаяния (личная исповедь), не только епископат из «черного» духовенства (не в канонах, но на практике), не только свои традиции постничества, но даже чин и содержание литургических богослужений. Литургические правила (типиконы) великих монастырей, Студийской обители в Константинополе и лавры св. Саввы Освященного в Палестине, постепенно вытеснили литургии в патриаршем соборе св. Софии и в других городах, где находились епископские кафедры. Этим объясняется исключительная продолжительность восточных служб: составленные для

монахов, они практически не имели временных ограничений. На горе Афон, где богослужения не сокращены, они длятся всю ночь.

Охватив все христианское общество, монашеская жизнь по необходимости должна была смягчиться и гуманизироваться. Византии пришлось ограничить те выдающиеся, сверхчеловеческие подвиги телесного аскетизма, которыми прославились египетские и особенно сирийские святые отцы. Это очеловечение восточного аскетизма уже завершилось в Палестине – в обителях Евфимия Великого и св. Саввы Освященного в V и VI веках, и в таком смягченном виде монашество распространилось по всей Византийской империи; страны же древнего классического аскетизма стали жертвой монофизитства, а позднее ислама. Палестинский и Студийский монашеские уставы были гармоничным сочетанием молитвы, труда и социальной благотворительности. Труд сводился в основном к физической работе, и византийские монастыри никогда не становились культурными центрами, как это происходило на Западе. Поскольку социальная деятельность была ограничена, основной целью монашеской жизни стала молитва. Молитва заслонила аскетизм, сама превратившись в разновидность аскетического подвига, приблизившись к мирскому идеалу спасения через молитву и таинства. Высоты мистического созерцания достигались довольно редко. Аскетические трактаты ранней византийской эпохи, в основном, содержат наставления о самонаблюдении, самоограничении и борьбе со страстями. Эта борьба включала, наряду с «врагами», все «помыслы», не только греховные, но и нейтральные, то есть все содержание «психической» жизни ума и сердца в противоположность «пневматической»: дух против души. К сожалению, духовная жизнь часто застывает на этой стадии *via pur gativa*⁵. Мистическое созерцание давалось лишь избранным. Для обычного аскета молитва, особенно литургическая, заполняет все сознание, освобожденное ото всех образов, и позволяет достичь, – или предполагается, что позволяет достичь, – процесса «обожения».

Монашеский путь спасения двояко связан с путем спасения посредством таинств и обрядов: издавна посвящение в монашество- обряд, известный на Востоке как «пострижение», – воспринималось как глубочайшее таинство, дарующее прощение грехов предыдущей жизни. С другой стороны, это таинство было возможно и для умирающих. Всякий мирянин, у которого хватало на него времени, – что, разумеется, невозможно было вычислить заранее, – мог умереть монахом, тем самым в огромной мере повышая свои шансы на спасение.

Другой путь «обожения» – через Таинства – был открыт для всех. Он

был обрамлен и окутан молитвой, что защищало его от превращения в простое магическое действо. Великолепие ритуалов подчеркивало символизм священных слов и движений, перешедших из древнехристианских мистерий. Сами эти мистерии возросли в числе и углубились по смыслу; по сути дела они стали бесчисленны. Предельное число семи таинств впервые было установлено Западной Церковью в XII веке. Греческая Церковь восприняла этот догмат только в XVII столетии, причем не без колебаний, непреодоленных и по сию пору. В средние века византийские литургисты подчеркивали важность основных таинств, имевших большое богословское значение: крещение, миропомазание, Святая Евхаристия (святое причастие). Прочие таинства сливались с неопределенной массой *Sacramentalia* таких, как помазание императора, пострижение в монашество, «великое водосвятие» (на Богоявление), малые водоосвящения, освящение вина, хлеба и елея, плодов, домов, полей и стихий, – всего материального мира. Каждая икона была тайной сама по себе: не только образом божественного мира, но его реальным присутствием на земле. Святые реально присутствовали не только в мощах, но и на иконах. Из всех таинств, священнодействий и святынь струился поток благодати Божией, очищая и обожествляя здешний грешный мир.

В этой священной религии Божество переставало быть трансцендентным. Оно поселилось в храме. Церковь превращалась в «небо на земле», по классическому православному выражению. Божественное становилось доступно через материальное, через таинства и святыни; его можно было не только видеть, но и вдыхать, вкушать, целовать. Это не просто грубый материализм, как полагает большинство протестантов, – за этим предметным поклонением стоит мир высших переживаний: страх, раскаяние, умиление, благодарность, радость, сознание собственной ничтожности и незаслуженности милости Божией. Как и аскетизм, поклонение святыням, выполнение обрядов являются инструментом, – хотя и менее совершенным, – мистической жизни; они – не сама эта мистическая жизнь, но ее искры, которые могут, хотя и вовсе необязательно, воспламенить светильник личной духовности.

Очевидно, мы очень далеки от строгой религии трансцендентного Бога, оставляющей так мало надежд на спасение человека. Освящение жизни и трансцендентализм – вот два полюса византийской религии, которые обнаруживаются, впрочем, и в любой другой. В жизни они не так четко разделялись, как в логических построениях. В сущности, они соединились в единый, нерасчленимый религиозный сплав, в котором

одно не могло существовать без другого. Чистая религия всеобщего проклятия немыслима, как невообразима и религия, обещающая легкое спасение с помощью внешних, видимых средств. Церковь, как бы ни чтит Она свои священные сокровища, никогда не может обещать спасение только через поклонение им. Она принципиально настаивает на необходимости личной святости, приближению к которой таинства лишь содействуют. С другой стороны, святость достижима лишь аскетическим путем. Религиозная жизнь не знает гарантий. Перед Богом справедливости и Богом милосердия человек живет, колеблясь между страхом и надеждой. Эти религиозные сомнения, или «кризис» (как выражается Барт⁶), являются, разумеется, общехристианскими; византийское христианство отличается от западного только большим заострением этих двух элементов религиозного сплава и особым их выражением.

С исторической точки зрения нельзя не усмотреть в религиозном дуализме Византии наследия двух религиозных миров: иудаизма и эллинизма. Если справедливо, что вся византийская культура есть слияние ориентализма и эллинизма, то первый был представлен в религиозной сфере иудейским трансцендентализмом, а второй – мистическими элементами и Таинствами христианства. Что поражает в этом сплаве, так это незначительная роль Нового Завета и исторического Богочеловека Христа. По сути вся византийская религия могла бы возникнуть без исторического Христа, как Он предстает в Евангелиях, – только на одном мифе о небесном спасителе, сходном с эллинистическими мифами об избавителе. Божественный, Пресвятой Христос, наряду с Богородицей, Царицей Небесной, является, разумеется, главным объектом византийского культа. И все же, как ни странно, Его земная жизнь и Его благовестие Царства Божия, и в особенности Его учение прошли почти незамеченными. Евангелия стали книгой тайн Христовых, источником богословских построений. Сам Христос есть Слово Бога, но Его собственному Слову уделялось мало внимания – или точнее, Оно было почти скрыто за аллегорической экзегетикой. Из этического учения Иисуса наиболее действенными оставались Его строжайшие заповеди, – явно превышающие человеческие возможности, – подкрепленные обещанием Страшного Суда.

Результат такого отношения ко Христу был в характере византийского проповедничества. Греческая проповедь в основном теологична. Ее высшей целью было раскрытие смысла каждого праздника церковного календаря и его мистического значения. Сама проповедь была продолжением литургии, разделяя ее торжественный, теургический стиль,

а моральные наставления часто вообще опускались. Этим объясняется глубочайший провал византийской религии: шаткость этической жизни.

Греческие отцы IV столетия, со всеми их платоническими и мистическими интересами, были пророками и учителями своего народа. Они считали борьбу со злом в личной и общественной жизни первой задачей христианина. Но после нескольких серьезных попыток преобразования и христианизации народной жизни в течение первого столетия после Константина, Церковь как бы истощилась в усилиях и оставила бесполезную борьбу. Освящение всей жизни стало символическим благословением, а не действительным ее преобразованием. Ориентализм государства, перестроенного Диоклетианом, сопровождался ориентализацией социальной жизни, опустившейся до уровня восточных языческих обществ. Рабство было не только одним из основных социальных институтов, но и совершенной моделью всех социальных отношений. Каждый человек был раб вышестоящих и господин подчиненных. Этика рабства, под личиной христианского смирения, принималась и идеализировалась византийской церковью. При чтении византийских историков на каждом шагу сталкиваешься с ужасающей жестокостью и вероломством: цареубийства, пытки побежденных врагов; ослепление и кастрирование даже не отдельных людей, а целых плененных армий. Вероятно, половина византийских императоров вошла на трон с помощью заговоров, а нередко и путем пролития крови своих предшественников, – и это несмотря на священный характер монархии. Разумеется, жестокость встречалась и в западном средневековье, но в Византии она холодна, бесстрастна, причем не встречает никакого морального порицания не только со стороны автора повествования, но – за редкими исключениями – и со стороны тогдашней церкви. Смесь жестокости и вероломства часто считается типично восточной чертой. И все же, переносясь из Византии в мир ислама, начинаешь дышать более чистым воздухом. Сочетание этих «восточных» черт с глубокой и искренней набожностью делает византийский культурный пласт совершенно уникальным явлением христианского мира.

Разумеется, такое впечатление выносишь из повествований о жизни высшего общества и императорского двора. Средние классы и простой люд, быть может, вели более пристойную жизнь. К сожалению, о жизни низших классов Византии мы знаем крайне мало. Средоточие религиозной жизни Византии было не у основания, а на вершине социальной пирамиды. *Базилевс* был образцом ревностной набожности, а дворец –

центром богословских и церковных запросов. Глава церкви, патриарх, всегда был близок к императорскому двору и нередко участвовал в его политической деятельности, а равно и в преступлениях. Духовная независимость, а порой и настоящая святость могли быть достигнуты только уходом от мира, в монашеском уединении. Но келья была дальше от народной жизни, чем у западного монаха или русского инок. Монахи Византии не были миссионерами и редко поучали народ. Они мало сделали для изменения по существу языческого общественного уклада, который продолжал жить праздниками древних эллинистических империй, причем в значительно более прочной форме. Мощная доза лицемерия естественно проистекала из полусознанного чувства несовместимости языческой структуры общества и основ христианской жизни. Отказ от попыток приблизить общество к этим основам, наряду с высокой личной, – зачастую довольно суеверной, – набожностью налагает на это утонченное общество печать неисправимой лживости. Именно такое общее впечатление вынесли русские, начав общаться со своими византийскими наставниками: «Греки обманщики и по сию пору», – таков приговор древнего русского летописца.

Славянский византизм

Невозможно понять судьбы русской культуры и религии, не сознавая истонного различия между Русью и христианским Западом. Как Россия, так и Запад унаследовали свою культуру

и религию от древнего эллинистического мира: один – из латинского источника, другая от Греции. Греческая традиция была, без сомнений, богаче и оригинальнее: латиняне были всего лишь учениками и подражателями греков. Кроме того, Рим давно утратил свое политическое значение и перестал быть культурным центром, в то время как Византия стала мощным и процветающим государством. Может показаться, что условия сложились более благоприятно для южных и восточных славян, а не для латинизированных германцев и кельтов, и можно было бы ожидать расцвета средневековой культуры на Руси, а не во Франции, Германии и Англии. Но произошло обратное. Убожество интеллектуальной культуры древней Руси просто поразительно. В течение семи столетий – то есть до XVII века мы не находим ни следа научной мысли в русской литературе, – даже ни одного догматического трактата. Вся литература носила практический, морально-наставнический характер, за исключением летописей, художественная ценность которых живо подчеркивает – в силу контраста – полное отсутствие научной культуры. Современные русские историки нового националистического толка, развившегося в СССР, единодушно переоценивают уровень древнекиевской культуры, которая, по их мнению, была не ниже, а даже выше тогдашней западной цивилизации. Полная неспособность этих историков подкрепить свои утверждения сама по себе служит еще одним доказательством по крайней мере интеллектуальной скудости этой культуры.

Что же таится в подоплеке этой аномалии, имевшей такие трагические последствия для жизни России? Была ли это врожденная неспособность русских – и славян вообще – к рациональному мышлению? Но ведь в прошлом столетии Россия дала немало ярких имен во всех областях науки, отступая на второе место только перед наиболее цивилизованными нациями Запада. Быть может, непрекращающаяся борьба со степными кочевниками истощала энергию народа? Но ведь рост средневековых монастырских школ и университетов Запада также происходил на фоне непрерывной войны. Заключалась ли беда в географической отдаленности от районов древнеклассической культуры? Но ведь Скандинавия и северная Европа были более отдалены от Рима, чем

Русь от Византии. Тем не менее, последнее соображение подводит нас ближе к истине. Русь на самом деле не восприняла, как и христианская Греция, классической греческой культуры. Сама Византия обладала древними сокровищами; но она не передала их Руси, или, точнее сказать, Русь не озаботилась впитать их. В чем же здесь причина? Тут опять на помощь приходит поясняющее сравнение с Западом.

Западные варвары, прежде чем у них смогла зародиться собственная мысль и выразиться в собственных словах, – то есть примерно до 1100 г. по Р. Х. – в течение пяти или шести столетий не слезали с ученической скамьи, зубря латинский язык, выучивая наизусть Библию на латинском языке и латинскую грамматику по Вергилию и введению к Библии. Человек «темных веков» не имел собственных культурных интересов. Он был озабочен только спасением своей души. Ключом к спасению для него служила латынь. Как язык Церкви, латынь была священна, и все, написанное на ней, обретало ореол святости. Отсюда популярность Овидия в средневековых монастырях и латинские стихи об ирландских святых, таких, например, как Колумбан, которые суровым аскетизмом и первозданной грубостью жизни не уступали анахоретам Египта и Сирии. Для ирландцев Trivium⁷ и Quadrivium⁸ открывали путь к латинской Библии.

Славяне, обращенные греками, не нуждались в подобном постижении христианства: им дали Библию и богослужение на славянском языке. Во второй половине IX столетия два грека, брата-миссионера, свв. Кирилл и Мефодий выполнили с учениками грандиозную работу по переложению греческих священных книг на старославянский, который в то время был более или менее общепринятым «литературным» языком славян. В следующем столетии культурный круг двора болгарского царя Симеона продолжил работу кирилловского поколения, переведя некоторые труды богословского и научного содержания. Так сложилась славянская литература, которой духовно кормилась средневековая Русь. Она получила церковную организацию из Греции, но книги, – а может быть, и первые проповедники, – пришли из Болгарии. Основной фонд этой литературы был более чем достаточен для новообращенного народа. Некоторые из переведенных сочинений порой оказывались выше понимания русских. На запасе знаний, полученных из-за рубежа, Русь прожила века; большая часть остальной литературы и новых переводов с греческого пришла на Русь из того же южнославянского источника – от сербов и болгар. У русских не было повода обращаться к греческим библиотекам за новой литературой. Сочинения на славянском носили по преимуществу

практический и дидактический характер. Теоретический интерес у русских еще не пробуждался. Их интеллект рос замедленно, но не потому, что преобладали мистические наклонности, как это неоднократно утверждалось, а в силу отсутствия внешних поводов для оттачивания мысли. Таким образом, Библия и литургия на славянском языке оказались сомнительным подарком русской культуре. Но в то же время нельзя отрицать, что они были бесценным даром для русской духовной жизни. Народ мог слышать слово Божие и молиться на языке, очень близком к родному. В какой-то мере Евангелие было понятно даже людям совершенно необразованным. Отсюда ясно, почему плоды восточного христианского миссионерства были изначально богаче, чем западные, произраставшие на латинской почве. Не будет преувеличением предположить, что след Евангелия на русской земле оказался глубже, чем на земле тевтонских, а пожалуй, и романских народов. Такой априорный вывод подтверждается и общим впечатлением от памятников древнерусской литературы.

То же самое можно сказать и обо всех прочих славянских народах, унаследовавших кирилло-мефодиевскую традицию. Болгары X столетия, сербы средневековья и – в меньшей степени – чехо-моравы в XI столетии передавали русским не только хрестоматийную греческую литературу, но также и собственные труды болгарских, а возможно, даже и чешских авторов. Отсеять эти работы из оригинальной русской литературы за редким исключением невероятно трудно. Для точного выявления степени и характера вклада болгарской и чешской литературной традиции в русскую культурную и религиозную жизнь потребуются дополнительные исследования. Мы можем осмелиться только на два документально обоснованных замечания. Во-первых, писания болгарских авторов, таких, как Климент (Философ) и Константин Младший (Болгарский) проникнуты евангельским морализмом, вдохновленным Иоанном Златоустом. Во-вторых, они сохранили и развили великое кирилло-мефодиевское учение о национальном призвании и особых задачах всякой нации, приобщенной ко Вселенской Церкви. Таким образом, обе эти особенности, столь существенные для русского христианства, получили начало на славянском Западе и нашли на Руси благодатнейшую почву.

Славянские переводы

Оригинальные русские и славянские произведения составляли лишь малую долю всей литературы, под влиянием которой формировалась русская религиозность. Все остальные книги были переводными. В XVI столетии митрополит Макарий попытался собрать в единое целое «все книги» (религиозного содержания), «кои есть на Русской земле». Преобладающее число текстов оказалось переводным с греческого. Чуть ли не из тысячи житий нашлось около сорока, составленных русскими людьми о русских святых. Недалеко от истины предположение, что та же пропорция имела место в остальных литературных жанрах. Истоки русской религиозной мысли нужно искать в переводной литературе. Но поскольку она зародилась за пределами Руси, существование какого-либо древнего труда в русской литературе не может служить доказательством его влияния и популярности. Здесь следует опираться на другие критерии. Их можно найти в количестве русских списков, в количестве цитат в русских сочинениях и в прямом влиянии на мысль и стиль русских писателей. К сожалению, все предварительные исследования в этой области далеки от окончательных результатов.

Рассмотрим сначала переводы Священного Писания. Нет уверенности, что Древняя Русь была знакома со всей Библией, – неизвестно ни одного полного рукописного русского экземпляра Библии, датированного ранее 1500 г. Как при богослужении, так и в частном пользовании находились лишь отдельные священные книги. Поскольку в храме Ветхим Заветом пользовались ограниченно, были сделаны выписки рекомендованных отрывков, собранные в специальный служебник; это сделало излишним полный перевод Ветхого Завета. Когда в конце XV столетия ревностному русскому св. архиепископу Геннадию Новгородскому потребовалось полное собрание священных текстов для полемики с еретиками, он нигде не смог найти двенадцать книг Ветхого Завета, и их пришлось заново переводить с латинского. Правда, Новый Завет был переведен полностью и разделен на две книги: Евангелие и Апостол (Послания апостолов). Но наиболее читаемой книгой была, однако, не Евангелие, а Псалтырь, поскольку она широко использовалась в богослужении. По ней учили читать детей, она была настольной священной книгой для мирян и ею пользовались даже для гаданий. Кроме Псалтыри, читали и толковали книги пророков; они часто использовались в спорах с ересью жидовствующих. Из дидактической, или «премудрой»

литературы Ветхого Завета наиболее популярна на Руси была второканоническая или апокрифическая книга «Премудрость Иисуса, сына Сирахова» из-за ее доходчивости и практического характера. Исторические книги Библии сначала заменялись кратким переложением священной истории, получившей название «Палея» (т. е. Ветхий Завет). В Палее перемешивались сокращенные канонические книги и популярные апокрифы. Говоря об апокрифах, мы не имеем в виду книги, признаваемые каноническими Римской, а частично и Греческой Церковью, – мы подразумеваем древнееврейские и христианские легенды, отвергнутые Церковью, такие как «Книга Еноха», «Завещание двенадцати патриархов» и т. п.

Некоторые из этих апокрифов, несомненно, читались на Руси наряду с каноническими книгами. Отношение Церкви к апокрифам колебалось. С одной стороны, в Греции существовали и были переведены на славянский индексы «подложных», или «отреченных» книг. Однако эти индексы противоречили один другому. С другой стороны, Церковь широко пользовалась запрещенными писаниями, например Евангелием от Иакова и Никодима в литургических песнопениях, проповедях, – даже в проповедях древних отцов, – и в повествованиях о библейской и церковной истории. На Руси никогда не существовало понятия о библейском каноне, строго различающем боговдохновенное Священное Писание и творения святых отцов. Все религиозные писания, если они не были еретическими, назывались священными и божественными. Русские люди имели особое пристрастие к апокрифам, в силу их сказочного содержания, будоражащего воображение. Часто утверждают, что через апокрифы на Русь проникали еретические веяния, прежде всего ересь богомилов – болгарской дуалистической секты. Некоторые малозначащие детали апокрифов действительно выдают влияние богомилов, но их общее мировоззрение не имеет ничего общего с дуалистической или другой ересью; кроме того, большая часть этих апокрифических сочинений датируется временами ранней Церкви.

В народном сознании Священное Писание вместе с апокрифами приравнивалось, а может быть и уступало по популярности житиям святых. Житийная литература поднимала религиозность, давала моральные поучения и одновременно волновала, как чтение романов. Лишь очень немногие греческие легенды о святых не были переведены на славянский и были неизвестны на Руси. Среди страстей мучеников наиболее популярными были, естественно, жития «великомучеников», пользовавшихся особым церковным почитанием, например жития св.

Георгия, св. Феодора (точнее, двух святых Феодоров) и св. Димитрия Солунского. Легенды о них позднее породили популярные песнопения в честь этих святых. Ниже мы упомянем имена наиболее чтимых греческих преподобных. Здесь уместно привести одну апокрифическую монашескую легенду, особенно поражающую воображение русских людей. Это рассказ о Будде, история крещения молодого индийского принца, которая подверглась многочисленным национальным и религиозным переделкам, прежде чем приняла свою христианскую и греческую форму жития свв. Варлаама и Иоасафа. Согласно традиции автором этой легенды был не кто иной, как Иоанн Дамаскин. Восточный колорит легенды, ее мудрые притчи и драматическое описание аскетического подвижничества глубоко трогали русскую душу.

Среди третьей категории греческих святых, а именно канонизированных епископов, ни один не пользовался такой славой и таким почитанием, как св. Николай. Он сразу стал русским национальным святым. Легенды о нем на Руси пополнились новыми чудесами. В фигуре этого святого русских больше всего поражали две вещи: сверхчеловеческая способность совершать чудеса, почти богоподобное повеление стихиями и щедрая благотворительность, характерная для его подвижничества. Святой Николай жил в воображении христиан не столько как великий аскет, сколько как образец сострадательной любви.

Наряду с житиями святых еще одним важнейшим жанром русской рукописной литературы были обширные собрания проповедей, поучений и нравственных трактатов. Но эта литература приводит нас в область патристики и поднимает вопрос о том, как много творений из огромной богословской библиотеки греческих святых отцов было доступно русскому читателю.

Иногда на этот вопрос отвечают весьма оптимистично. Действительно, перечень святых отцов, чьи работы были известны на Руси, крайне обширен. Но если от имен перейти к творениям, то складывается иное впечатление. Очень немногие классические труды греческого богословия были известны на Руси. Большая часть переводов преследовала чисто практические и назидательные цели.

Из творений Афанасия Великого был доступен только один догматический труд: его проповеди *Contra Arianos* – довольно произвольная подборка болгарского переводчика. Поскольку арианство не было известно на Руси, никаких следов популярности опровержения этой ереси не обнаруживается. За исключением нескольких фрагментов и проповедей русский читатель не был знаком с творениями св. Кирилла

Александрийского; в этот ранний период ничего не было известно из трудов мистической богословской школы: писаний Григория Нисского, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита. Из трудов Василия Великого изучались его аскетические трактаты и «Шестоднев» – космологический комментарий на Книгу Бытия. Сборник «слов» Григория Богослова представлялся русским вершиной греческой богословской мысли. Проповеди Григория Богослова были насыщены высшими догматическими идеями, истолкованными в свете платонической метафизики. К сожалению, они были переведены в Болгарии таким подражательным стилем, настолько буквально, что их едва ли можно было понять без греческого оригинала. Даже в Греции эти труды Григория Богослова требовали толкований, разъясняющих средневековому человеку их высокий и крайне риторический стиль. На Руси их изучали и восхищались ими только самые ученые мужи, и трудности их постижения вызывали споры читателей. Переведен был также один из византийских экзегетов, Никита⁹.

Для ознакомления с общими истолкованиями христианских догматов русские могли пользоваться двумя сочинениями, одним ранним и одним позднейшим трудом греческой богословской мысли: «Огласительные слова» св. Кирилла Александрийского, IV столетия, и «Точное изложение православной веры» св. Иоанна Дамаскина, VIII столетия. Последний труд был переведен в сокращенном виде, причем были опущены многие философские и догматические рассуждения. Сами по себе эти две работы были достаточны для введения в православную догматику. К несчастью, на Руси они не были достаточно общеизвестны. Практически ни один из латинских отцов не был известен ни на Руси, ни в Греции.

Догматические интересы греческих отцов церкви не могли вызвать отклика у славян, что и объясняет скудость переводной догматической литературы. Было, однако, среди древних отцов два человека, дух которых глубоко повлиял на русское христианство. Можно сказать, что эти два человека представляли для русских всю патристическую традицию. Это были Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин. В домонгольской Руси получили распространение более чем две сотни «слов» Златоуста, ходившие во многих списках, частично собранных под разными названиями: «Златоуст», «Златоструй» и «Маргарит» (погречески «Жемчужина»). Избранные «слова» Ефрема Сирина были известны под греческим названием «Паренесис», которое по-славянски толковалось как «притча, утешение, молитва, наставление». У обоих авторов то общее, что их сочинения имеют практическую, нравственную цель, выраженную

красноречивым, ярким языком. Ефрем Сирин был поэтом в истинном смысле слова. Даже двойной перевод сначала на греческий, а потом на славянский не стер художественности его творений.

Эти два писателя весьма разнились по пафосу творений и вдохновению. Златоуст своей блестящей эллинистической риторикой вел прямо к Евангелию и писал не о его мистикосимволическом, а об этико-религиозном учении. Он был наставником в агапе – милосердной любви, подчеркивая ее социальный аспект, был защитником бедных и яростным обличителем богатых. Смелый пророческий дух исходил из его писаний и ото всей его личности. Несмотря на его моральную суровость он отражал светлую сторону христианства, радость и надежду на спасение.

Сирийский поэт, чей язык был насыщен библейским лиризмом, касался другой струны: он был поэтом покаяния. Преобладающее его настроение – это размышление о грехе и смерти, царящих в этом мире. С пророческой и художественной силой он говорит о втором пришествии Господа и о Страшном Суде. Тон его речи мрачен по сравнению с более светлым Златоустом. Но эта мрачность насыщена искренними переживаниями и согрета слезами. Русские никогда не отворачивались от этих двух первоучителей христианства, – духовно окормлявших их в течение тысячелетия. В русских легендах повествуется о двух небесных птицах, поющих в раю: сирине и алконосте, – птице радости и птице печали. Они вполне могут служить символами двух поэтов-проповедников: св. Иоанна Златоуста и св. Ефрема Сирина.

Особым и высоко ценимым ответвлением греческой свято* отеческой литературы являлись аскетические трактаты по монашеской «духовной» жизни в узком смысле этого слова. Из классики греческой духовной литературы древняя Русь знала и почитала творения преп. Нила Синайского¹⁰, скончавшегося около 450 г., и «Лестницу» св. Иоанна Лествичника, почившего около 563 г. Ни один из великих мистических писателей греческой церкви – Макарий, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, – не были переведены на славянский до монгольского нашествия.

Этими великими именами русская святоотеческая литература ни в коем случае не исчерпывается. Святоотеческая традиция не ограничивалась книгами в современном смысле, то есть отдельными литературными работами. На Руси было известно огромное количество анонимных писаний, часто ошибочно приписываемых святым отцам, – отдельные отрывки или даже просто предложения, определение авторства которых составляет настоящую загадку для литературоведения.

Среди разнородных писаний встречаются экзегетические толкования (прежде всего Псалмов) и проповеди на праздничные и постные дни церковного календаря. Под именем древних отцов церкви, св. Иоанна Златоуста, Григория и Кирилла на Русь проникли труды некоторых более поздних византийских писателей. Остальная переводная литература представляла собой бесформенную массу так называемых «слов» или «бесед» различного содержания, заполнявших славянские «Изборники». Действительно, большинство славянских книг было ни чем иным, как собранием фрагментов, порой объединенных по содержанию, а порой совершенно разнородных. Любая книга была совокупностью отрывков. Источником литературы такого рода служила Византия. К X веку святоотеческая литература в Греции превратилась в поток отрывков, объединенных в «Катены» (Catenea, «Цепи»). Некоторые компиляторы присвоили сборникам свои имена и собственные названия. Наименование «Пандекты» утвердилось за трудами монахов Антиоха (VII век) и Никона Черногорца (XI век), переведенными на славянский. Очень популярна на Руси была «Пчела» (Melissa), – различные краткие изречения частично религиозного, а отчасти светско-моралистического содержания, причем некоторые изречения были извлечены даже из греческих языческих авторов. Возможно еще более популярной была форма «Вопросов и ответов» (Анастасия Синаита VII века и Псевдо-Анастасия). К таким источникам, а не к великим трудам, был вынужден обращаться русский читатель в поисках богословских и научных знаний.

После этого краткого обзора можно сделать несколько выводов. Сначала основная масса переводной литературы относилась к древнехристианским сочинениям IV и V столетий. Чисто богословская и мистическая византийская традиция была довольно слаба, а подавляющая часть литературы преследовала практические и нравственные цели или излагала аскетические учения. За пределами практической сферы религиозные потребности удовлетворялись больше апокрифическими сочинениями, чем трудами по догматическому богословию. Славянская душа жаждала мифов, а не догматов, и она находила мифологию под христианской маской. Следует добавить, что у переводчиков обнаруживалось сильное пристрастие к эсхатологическим проблемам, отчасти апокрифического толка. Большая часть подлинных трактатов и слов древних отцов о конце мира, пришествии Антихриста и Христа переводились с добавлением различных неверных названий и ошибочным указанием авторов. Это объясняет странную популярность в России некоторых доникейских отцов III столетия, которые оставили или

которым приписываются сочинения об Антихристе: Ипполита и Мефодия Олимпийского или Патарского.

Что касается принципов, которыми руководствовались славянские переводчики при выборе трудов, то нетрудно увидеть, что в основном они определялись потребностями болгарского народа, недавно обращенного в христианство. Но с другой стороны, изучая несколько средневековых перечней византийских монастырских библиотек, можно найти названия творений, по большей части совпадающие с перечнями древнеславянской литературы. Как известно, монастыри Византии не были общеобразовательными и богословскими школами. Византийские ученые за высшим знанием обращались к библиотекам императорского и патриаршего университетов Константинополя или в школы крупных городов, таких, как Салоники. Грамотные болгарские церковники не претендовали на высоты учености; они просто переводили для своей страны и на свой язык библиотеки средних греческих монастырей, добавляя к ним по своему вкусу апокрифические сочинения.

В выборе этих произведений Русь не принимала участия, но последствия этого сказывались на протяжении веков. Ее собственные вкусы могли проявиться только во вторичном отборе; отпечатки этих вкусов сказываются в относительно небольшом числе рукописей и их влиянии на оригинальные сочинения русской литературы. В этой связи следует указать на один интересный факт.

До сих пор мы не упомянули ни одной светской работы среди переводной литературы. Такие работы практически отсутствовали. Один монастырский хронограф Иоанна Малалы, полулегендарная мировая история, едва ли относившаяся к лучшим летописям византийской истории; некоторые другие короткие летописные отрывки, возможно из Никифора или Георгия Синкелла¹¹, а также несколько фрагментов по логике и грамматике, пожалуй, охватывают всю светскую литературу.

Современные филологи, в частности Соболевский, на основании лингвистических признаков- порой весьма сомнительных- выделяют из огромной массы славянской литературы некоторые труды, переведенные в домонгольский период. Сюда относятся два или три десятка сочинений, приписываемых в основном переводчикам князя Ярослава, о чьей деятельности нам известно из летописей. Довольно любопытно, что из этих немногочисленных русских переводов большая часть относится к секуляризованной или полусветской литературе: «Христианская топография» Козьмы Индикоплова; «Всемирная хроника» Георгия Амартола; «Иудейская война» Иосифа Флавия – единственный памятник

нехристианской древности; а также ряд греческих произведений художественного и полухудожественного жанра. Среди них единственный средневековый эпос Византии: поэма о Диогене Акрите, которая наряду с Иосифом Флавием оказала заметное влияние на становление литературного исторического стиля на Руси. Выбор этих произведений свидетельствует об исторических и космологических интересах русского читателя, что подтверждается и оригинальной русской литературой. Религиозная космология и история, основанные на эсхатологических представлениях, – два полюса русской мысли, лишенной, по сути, метафизического и рационального начала.

Греческая литургия

Греческая литература, даже в славянских переводах, предназначалась, в основном, для русской элиты. Кроме того, объем и число списков этой литературы на Руси были факторами переменными. Русский переписчик и читатель располагал выбором. По сравнению с литературой, греческая литургия была более мощным, всеохватывающим и устойчивым средством религиозного воспитания. Она была повсеместно признана и неизменна. Ничто так не формирует и не преобразует личность, как молитва. Через литургическую молитву на славянском языке греческая религиозная мысль и чувствования оказали огромное влияние на русскую душу. И сегодня она сохраняет ту же действенность, что и во времена св. Владимира.

Восточная литургия – самое прекрасное и оригинальное создание византийской культуры. Потому она и стала основным средством распространения византизма на Руси. В какой мере, однако, восточная литургия и византизм могут считаться идентичными, мы увидим позднее. Но сначала рассмотрим, какое впечатление производила эта литургия на сознание новообращенного русского. Это впечатление было захватывающим и совершенно подобным тому, которое она производит сегодня на западного наблюдателя: впечатление возвышенной красоты. Русский летописец сообщает даже, что красота византийского культа была основной причиной, определившей выбор веры князем Владимиром. Согласно легенде, он снарядил послов для ознакомления с богослужением разных религий. Они нашли мусульманский культ уродливым, католический не особенно красивым, но, посетив службы в Святой Софии, были очарованы: «И не вемы, на небе ли есмы были, ли на земли». Вспоминается, что «небо на земле» – одно из излюбленных греческих определений Церкви.

Красота византийского культа находит выражение в слове и жесте, в литургических одеяниях, в драматическом действе, хоровом пении и иконописи, а также в церковной архитектуре. Особенность византийского стиля красоты может быть определена как барокко, в широком смысле. Этот стиль торжественен, величественен, изобилует убранством, сияет золотом и драгоценными камнями. В сущности это дворцовый стиль, но под ним кроется мистическая глубина. Действительно, византийский храм является одновременно «дворцом» Господа и он же – *adytum*¹² мистерий.

Древняя Церковь была наследницей культа как синагоги, так и эллинистических мистерий. Из синагоги пришли и навсегда остались

молитвенные псалмопения и чтения Священного Писания; из эллинизма – словесная форма мистерий и символических действ. Мистерии предназначались для избранных, только для посвященных. Но поскольку вся империя состояла из посвященных, мистерия проникала в народ. Опасность вульгаризации уравнивалась противоположным процессом. Церковь пыталась снова защитить и сокрыть мистерии, в особенности Евхаристию – сердце церковной жизни и культа. Отсюда тенденция, а позднее и правило тайного освящения

Святых Даров, а также тайного чтения молитв; отсюда развитие алтарной ограды в высокий иконостас, полностью закрывающий алтарь от мирян. Отсюда также, – под влиянием позднего неоплатонического теургического языка, – новое словесное выражение Таинств, которое сделало их возвышенными и непостижимыми, даже опасными для непосвященных, – в полном смысле *mysteria tremenda* ¹³.

Византийские литургисты взяли за дело обогащения древнего литургического наследия. Само наследие было сохранено в новом храме. Таким образом, в православном богослужении мы различаем тесно соседствующие наслоения молитв различных эпох. Рассмотрим вкратце древние сокровища и их относительное значение в греческой литургии. Наиболее древний слой относится, разумеется, к Ветхому Завету, и влияние его наиболее мощно. Псалтырь навсегда останется основой христианской молитвы. С самого начала монашества Псалтырь становится, как ни странным это может показаться, хлебом насущным аскетического молитвословия. Дневные и ночные службы в любом монастыре, так называемые «часы», состояли в основном из чтения псалмов. С тех пор, как Греческая Церковь сделала монастырские службы повсеместными, Псалтырь стал основой православного богослужения.

Из Нового Завета пришли, помимо чтения Евангелия и апостольских посланий молитва Господня, периодически повторяемая за всеми богослужениями; *Nunc Dimittis* («Ныне отпускаеши»), *Ave Maria* («Богородице Дево, радуйся») (с византийскими дополнениями) и *Magnificat* («Величит душа моя Господа»); это все общие молитвы Западной и Восточной Церквей. От древних, доникейских времен сохранились два самых прекрасных греческих гимна: *Pros hilon* («Свете тихий») и *Gloria in excelsis* («Слава в вышних»); последний признается и Западной Церковью. Также сохранились общая структура литургии и некоторые тайнообразующие формулы, уводящие нас в мир эллинистических мистерий. Классической Церкви IV-V столетий Восток обязан своей обедней, сравнительно мало изменившейся в византийскую

эпоху, монастырскими «часами», а также общим чином вечерни и утрени, получившим богатейшее развитие в более поздние времена. Ектении, или прошения, постоянно повторяемые за каждым богослужением, также принадлежат по общему духу и словесному выражению классической Церкви. Они полны евангельского духа. Громко произносимые диаконом, они имели большое воспитательное значение для паствы. Повторяя слова вслед за дьяконом, простой человек, не посвященный в суть высокого богословия, оказывался погруженным в евангельскую атмосферу.

Что же осталось нам собственно от Византии? В основном гимнология, чрезвычайно богатая на Востоке, которая оказала решающее влияние на календарное чинопоследование утрени. Основа греческой утрени, так называемый «канон» (который не следует смешивать с «каноном обедни») состоит из десятков гимнов и славословий, которые поются или читаются. Они во множестве встречаются и в других частях утрени и вечерни, но только три византийских песнопения входят в основной чин литургии. Что же касается других частей богослужения, то Византия привнесла в них, главным образом, стилистические украшения, прежде всего призывания и славословия в начале и в конце молитв. Византийцы, с их высоко развитым чувством иерархичности, не осмеливались взывать к существам небесного мира без подобающих пышных титулов. Они никогда не говорили: «Иисус», или «Христос», или «Мария»; самым простым обращением было: «Господь наш Иисус Христос», или «Пресвятая Богородица». Порой вся молитва состоит из расширенного призывания, как например, заключительная молитва каждой ектении, неоднократно повторяемая за каждым богослужением, прославляющая Богоматерь. Одной из основных забот византийских литургистов было введение имени Марии и славословий Ей во все возможные места древнего литургического чина.

Поэтическая структура византийской гимнологии представляет собой органическое сплетение еврейских и греческих художественных форм. Псалмы и Гомер (наряду с другими классическими поэтами) служили общим источником образов и риторических фигур. Доминирующим фактором была, однако, греческая мысль, ясно проступающая в логическом построении и в богословских формулах, вводимых даже в лирические периоды. Это была высокоинтеллектуальная поэзия, выросшая на почве классической риторики. В этой школе невозможно провести четкую грань между поэзией и риторикой, поскольку в то время между ними не видели разницы. Поэзия никогда не являлась сердечным порывом, она – всегда искусство, строго определяемое литературными правилами,

аналогично тому, как личная набожность поверяется ученым богословием. Большую часть этой полупоэтической литературы можно с полным правом отнести к риторике, порой весьма сухой и однообразной. И все же Византийская Церковь дала двух-трех настоящих поэтов, чьи произведения трогают, вдохновляют и исторгают слезы даже и поныне: таков был святой Иоанн Дамаскин, создатель погребального чина и пасхального канона.

Каково же общее впечатление от византийского богослужения во всем многообразии его древних и поздних элементов, словесных формул, символов и действий? При ответе на этот вопрос разойдутся мнения самих православных. В этом богатейшем источнике каждый найдет то, что ищет. Ныне стало модным говорить о пасхальной радости как основном мотиве восточного богослужения и даже восточного христианства в целом. Это представление соответствует некоторым современным мистическим течениям среди русской православной интеллигенции и подкрепляется тем печальным фактом, что большая часть русской интеллигенции посещает церковные службы лишь раз в году: а именно, в пасхальную ночь, во время которой не может устоять против очарования песнопений Дамаскина. Эта ночная служба, с ее почти дионисийским ликованием, действительно не имеет параллелей в западных богослужениях. И все же это – только один день (или одна неделя) в году. Страстная неделя, предшествующая Светлой седмице, проникнута ужасом и трагичностью, которые в глазах многих превышают по силе эмоций пасхальную радость, а кроме того, эта неделя – не что иное, как завершение пятидесятидневного поста.

С другой стороны, верно, что по сравнению с православным в католическом богослужении большая пропасть между двумя мирами, в нем аскетическое устремление, неутолимая жажда. Пафос Востока – Небо на земле, присутствие Бога здесь, в Его храме, в Его Таинствах, иконах, святынях и освященной материи. Купол византийского храма огромен и округл, он – живой символ небес, сходящих на землю. Поэтому важнейшее переживание верующего – это не страстное желание или ликование, а страх и молитвенный подъем. Человек, грешный и недостойный, призван созерцать Славу Господню. Он стоит посреди палат Царя Небесного, который представляется восседающим на троне за иконостасом, прозревая все сердца и помышления человеческие. Покаяние, самоуничтожение, страх и мольба человека, с одной стороны, и сияющая Слава Господня – с другой: между этими двумя религиозными полюсами располагается вся гамма литургических переживаний. Наиболее часто повторяемые

призывания и славословия: «Купе eleison» («Господи, помилуй») и «Доха to patri» («Слава Отцу»). Только за литургией часть «сверхчувственного» более ограничена: здесь преобладает Слава Божественного присутствия. Трагедия голгофской жертвы сокрыта в тайных молитвах за «царскими вратами», и вся драма принимает вид евхаристической трапезы, торжественной и величественной.

Последний вопрос касательно византийского богослужения – в какой мере его славянский перевод был доступен пониманию новообращенного русского? На этот вопрос ответить нелегко. Сегодня, когда разговорный русский язык далеко ушел от старославянского, народ перестал понимать язык Церкви; теперь он нуждается в специальной подготовке. В Киеве в XI веке разница между церковнославянским и русским языками была небольшой и прихожане могли понимать все соответственно своему интеллектуальному уровню. Тогда, разумеется, этот уровень в среднем был еще ниже, чем у современного крестьянина. Переводы Кирилла и Мефодия выполнены великолепно, хотя они были вынуждены опустить многие поэтические красоты греческих славословий. Однако язык древнего болгарского народа совершенно не годился для греческих мистерий. Для передачи многих религиозных представлений потребовались новые слова, которые и были созданы, не став, однако, более понятными, чем их греческие прототипы. Таким образом, общее влияние церковного богослужения, формировавшего русскую душу, складывалось больше из впечатлений от действий, мелодий и росписей, чем под влиянием слов и идей. Это влияние было захватывающим, хотя и расплывчатым. Но все же, постепенно привыкая к часто повторяющимся словам, мирянин начинал что-то улавливать. Обрывки смутно понятых идей дополнялись воображением, опирающимся на древние языческие представления. В почву было посеяно семя.

Первостепеннейшее значение имеет еще одно обстоятельство. Из всего круга литургических идей Евангелие, как часть Нового Завета, было, несомненно, наиболее доступно неискушенной мысли, в то время как византийские элементы были понятны менее всего. Что же касается посланий апостола Павла, то их сложный язык, высокие богословские идеи и темный перевод всегда делали их – и все еще делают¹⁴ – совершенно недоступным простому русскому человеку. Напротив, народ был чуток к евангельскому слову – он начал постигать его. В первой половине средневековой эпохи, до XII столетия, только славянские народы из всех европейцев слышали Евангелие на близком им языке и могли что-то понять в нем. Русь была одним из этих привилегированных народов.

Греческий язык на Руси

Мы видели, что славянские переводы богослужебных текстов и Библии отрезали русский народ от непосредственного соприкосновения с греческой культурой в ее византийской и классической формах. Но этот барьер не стал непреодолимым: по крайней мере византийская культура жила и процветала поблизости, и Русь имела постоянные отношения с Византийской Империей: политические, торговые и церковные. Общение церковное было наиболее плодотворным в деле усвоения духовной культуры. Греческих священнослужителей назначали на Русь митрополитами Киевскими, а порой и епископами провинциальных городов. Они приезжали, разумеется, в сопровождении более или менее многочисленного греческого причта, поначалу весьма слабо или вовсе незнакомого с русским языком. Немногие русские из их непосредственного окружения усваивали начатки греческого, общаясь с архиереями и свитой. Вероятно также, что, прежде чем овладеть славянским языком, присланные архиереи вели службы на греческом. С другой стороны, русские отправлялись в паломничество в Грецию и жили в обителях Константинополя и на Афоне. С древнейших времен на Афоне существовал русский монастырь. Что же касается мирян, то нам известно, что некоторые князья владели многими иностранными языками: среди них, разумеется, греческим. Это не подлежит сомнению – князь Всеволод, сын Ярослава, знал шесть языков и женился на византийской царевне. Его сын Владимир был даже прозван по-гречески «Мономахом» в честь своего царственного деда.

И все же, по-видимому, знание греческого языка не было широко распространено среди русских. В летописях и житиях мы не встречаем русских, говорящих по-гречески; отсутствуют и упоминания об обучении греческому в школах. Но что еще важнее, до нас не дошло ни одной греческой рукописи, написанной на Руси, никаких греческих цитат или даже отдельных слов, написанных греческими буквами в русских рукописях. Представляется, что греческий был для русских лишь средством общения с чужеземцами, а не орудием культуры. Изучая богословские и ученые творения наиболее образованных русских авторов, мы не находим среди источников прямых греческих оригиналов. Были предприняты попытки доказать, что Кирилл Туровский и Климент Смолятич были непосредственно знакомы с греческими источниками. Эти попытки неубедительны. Все их творения опираются на существующую

переводную литературу.

Но нельзя отрицать, что некоторые высокообразованные авторы пользовались греческими книгами. Нам известен по крайней мере один случай из XIV столетия. Преподобный Стефан, по преданию, выбрал местом пострига монастырь в Ростове, поскольку там имелась греческая библиотека. Стефан¹⁵ был одним из самых примечательных людей своего времени. Ранее уже упоминался круг киевских переводчиков Ярослава. Некоторые русские переводы могли быть выполнены в монастырях Афона. Эта гипотеза подтверждается тем, что в отдельных переводах встречаются болгарские и русские выражения. Филологические исследования славянской Библии привели к заключению, что в различные времена древний славянский текст подвергался исправлению на Руси русскими людьми с двумя противоположными целями: иногда пытались приблизить священный текст к разговорному языку, а в некоторых случаях – достигнуть более точного соответствия греческому оригиналу. Один из этих переводов, сохранившийся до наших дней в списке XIV столетия, по традиции приписывается митрополиту Алексию, русскому по происхождению. Алексей и Стефан были современниками и единственными русскими людьми средневековья, владевшими, согласно достоверным свидетельствам источников, греческим языком. Они, конечно же, не были одиноки. Но как бы много русских людей ни владело греческим, несомненен факт, что никто из писателей Древней Руси, даже если он и знал греческий, никогда не выказывал этого знания. Никто из них не попытался выйти из круга или превысить уровень заимствованной греческой богословской традиции, доступной в славянских переводах.

Что касается духовности, то прямое византийское влияние распространялось из монастырей греческой земли, которые для русских во все времена оставались школой аскетической жизни. Студийский и Ксилургийский монастыри, а также Свято-Пантелеймоновский монастырь на Афоне служили маяками для монашества. Как именно русское монашество шло по стопам греческих предшественников, мы рассмотрим ниже.

Книжники и святые

III. Русские византинисты

Три фигуры выделяются на фоне русской культуры домонгольского периода: Климент Смолятич, Иларион Киевский и Кирилл Туровский. Все трое были епископами, а двое и митрополитами – единственными русскими митрополитами Киева; летописцы говорят о них как о самых ученых людях своего времени. Именно в творчестве этих епископов следует искать наиболее яркое проявление русского византинизма.

Климент Смолятич

В 1147 г., когда русский игумен Климент, родом из Смоленска, был поставлен Киевским князем митрополитом, летописец замечает: «Такого философа не бывало на русской земле». Каждый, знакомый с древнерусской литературой, знает, что «философом» называли всякого высокообразованного или даже просто образованного человека, совсем не обязательно имеющего отношение к философии как науке. К сожалению, мы располагаем только одним фрагментарным трудом Климента – посланием к пресвитеру Фоме. Рукопись, содержащая позднейшие вставки, сохранилась плохо и порядок страниц совершенно нарушен. Тем не менее, этот отрывок представляет собой ярчайшее проявление русского византизма. Некоторые исследователи русской литературы утверждают даже, что находят в нем доказательства того, что Климент читал Гомера, Платона и Аристотеля, – разумеется, по-гречески, поскольку славянских переводов этих авторов тогда не существовало. При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что предполагаемое знакомство с греческой классикой приписывается Клименту его противниками, очевидно, как упрек в языческом секуляризме. Священник Фома обвиняет Климента в толковании Священного Писания со ссылками на Гомера, Платона и т. д. Предметом спора между русскими священнослужителями был вопрос о правомерности использования аллегорий в библейской экзегетике, причем смоленский круг священника Фомы и его единомышленников отрицал ее, а Климент – отстаивал. Вместо теоретического обоснования аллегорического метода Климент в своем послании на конкретных примерах доказывает его необходимость. Из Ветхого Завета он выбирает множество отрывков, которые в их буквальном значении кажутся лишенными религиозного содержания: «Что мне до хромоты Иакова? Какая печаль мне, что Иаков хром?» – вопрошает Климент. Он дает собственные толкования, призванные убедить противников в правомерности аллегорического прочтения. Он не цитирует светских писателей и не предлагает логического или чисто рационального подхода к пониманию Писания. Все его примеры взяты из святоотеческой литературы, существовавшей в славянских переводах. Он не предлагает новых идей, обогащающих или исправляющих греческую традицию. Существует много параллелей труду Климента в излюбленной русскими литературной форме коротких вопросов и ответов – антологиях богословского и экзегетического содержания. Самый факт существования

двух экзегетических школ и дискуссии между ними свидетельствует, разумеется, о пробуждении теоретической мысли. Однако эта мысль еще незрела: как у смоленской школы с ее довольно-таки ретроградной подозрительностью в отношении эллинизма, так и у киевской с ее «высоким» экзегезисом, являющимся славянским переложением напыщенных греческих аллегорий.

Культурная вершина труда Климента заключается в некоторых разъяснениях неясных мест из проповедей Григория Назианзина. Из Климента, или точнее из его греческих источников, известных в переводах, русский читатель мог узнать о «днях Алкиона», грифонах Александра, о саламандре и некоторых других географических, исторических и мифологических диковинах, которые, однако, были для него совершенно бесполезны в силу полного незнания угасшей культуры классической Греции. Эти экзотические частности могли только Щекотать тщеславие немногих литературных снобов.

Намного серьезнее и религиозно значимее библейская экзегетика Климента. Следуя за Феодоритом и Никитой Гераклеяским¹⁶ он воспаряет в аллегориях. Любая подробность Ветхого Завета наводит его на мысль о параллелях из Нового Завета или дает повод к морализированию. Лишь в редких случаях обнаруженный параллелизм основан на внутреннем сродстве понятий. В противном случае экзегетическое толкование можно было бы назвать символическим. В символическом истолковании связь между двумя явлениями, или явлением и образом, столь тесна и естественна, что ее нельзя произвольно нарушить, если она однажды постигнута. Исход из Египта и вершина его – переход Чермного моря – навсегда останутся символом избавления и спасения, а следовательно, христианского искупления и праздника Пасхи. Адам и Христос, Ноев ковчег и Церковь, обрезание и крещение, древо жизни и крест Иисуса для христианина мыслящего человека имеют сущностную связь. Но Мелхиседек и Христос, медный змий и крест связаны только аллегорически, надуманно. Разумеется, граница между символом и аллегорией не является непреодолимой. Аллегория может дорасти до символа в силу традиции. С другой стороны, христианская символика может показаться просто аллегоризмом стороннему наблюдателю, незнакомому с христианским преданием. Средневековая экзегетика без меры пользовавшаяся аллегорией, очевидно, не сознавала различия между ней и символом в собственном смысле. Господствовало представление, что в Откровении ничто не может принадлежать царству случайности и каждая подробность Библии должна иметь существенное, онтологическое

значение. Для нас это обстоятельство лишает средневековую экзегетическую литературу религиозной ценности. Священник Фома и его единомышленники вызывают сочувствие своим отказом принимать всерьез детскую игру со Священной Книгой.

В подтверждение законности своего ученого метода Климент приводит десятки библейских текстов, лишенных какойлибо видимой связи. Пояснения Климента порой возвышенны, порой смешны, в зависимости от того, каким греческим источником он воспользовался.

«Премудрость созда себе храм, и утверди семь столпов» (Притч. 9, 1), «Премудрость есть Божество, – говорит Климент, – а храм – человечество, аки во храм бо вселися в плоть. Семь столпов сиречь семь соборов святых и богоносных отец наших». Животные, жующие жвачку, должны напоминать нам о необходимости денно и нощно помышлять о законе Божьем. «Сыновья Иакова сиречь добродетели, скот его – греховные помыслы». «Что есть самарянка мне? – вопрошает Климент, погруженный в проблему личного спасения, – Свята ли она, имея пять или шесть мужей? Но епископ Гераклеи (Никита) глаголет мне: Самарянка есть душа, пять мужей ее – пять чувств, а шестой муж есть разумение...»

Здесь Климент дает ключ к одному из его источников. Он в своих толкованиях, несомненно, не претендует на оригинальность, которая показалась бы ему ересью. Таким образом, все его экзегетические примеры знакомы хорошо начитанному в святоотеческой литературе читателю. Порой, когда эрудиция изменяет ему, он оставляет высоты аллегоричности и попросту пересказывает целые главы из Библии. Так толкует он падение Адама и, как ни странно, главу 38 Книги Бытия, где буквально пересказывает историю вдовства Фамари и инцеста. В последнем случае, однако, немедленно следует толкование, и к тому же весьма многословное. Этот библейский эпизод имеет особое значение для Климента. Объясняется это тем, что инцест Фамари со свекром Иудой дает начало роду Давида, а следовательно, и родословной Иисуса Христа. Таким образом, все домостроительство искупления связывается с инцестом, и Климент прикладывает немалые усилия, чтобы стереть подозрение в греховности с памяти прародителей Иисуса. Не из плотского вожделения, а во имя материнства прибегает Фамарь к обману, притворясь блудницей.

Историческая связь между Иудой и Христом представляется столь существенной для Климента, что он переписывает всю родословную, комментируя Моисеево правило левирата. Здесь мы отдаляемся от аллегоризма александрийской школы. Климент вдохновляется

авторитетными для него в данном случае размышлениями Феодорита, антиохийским историзмом. Поэтому неправомерно видеть в Клименте, как это часто делается, последователя александрийской школы: он эклектичен и полностью зависим от используемых источников.

История Фамари ведет нас к центральному богословскому интересу Климента. Основная тема, постоянно возвращающаяся в его экзегетике, – это противопоставление Ветхого и Нового Заветов. Ссылки на это противопоставление мы находим в писаниях Климента всякий раз, как он сталкивается с какой-либо двойственностью в Библии. Вот Иаков с двумя женами, из которых Лия символизирует евреев, живущих по закону, а Рахиль – «язычников» или христиан, живущих по благодати; на это указывают кроткие глаза Лии и красота Рахили.

Климент объясняет рождение Зары и Фареса, близнецов Фамари, следующим образом. Сначала из чрева матери показывается рука Зары и повивальная бабка перевязывает руку его красной нитью. Но затем он возвращается во чрево матери и брат его, Фарес, рождается прежде него. Зара символизирует все народы, спасенные до и после Закона. Закон Моисеев занимает промежуточное место: так, Зара предшествует брату и в то же время последует ему. Красная нить – это кровь жертв, принесенных до Закона. Это толкование заимствовано у Феодорита, но идея, кажется, особенно дорога Клименту. Говоря об отмене Закона Благодатью, Климент достигает высот богословского красноречия, хотя и не становится от этого оригинальнее. На этот раз он, быть может, пользуется примером другого, более великого русского византиниста, Илариона Киевского. «Закон отменил предвечный Завет, а Благодать отменила и Завет, и Закон». Здесь вместо двойственной схемы выступает троичность.

«Когда сияет солнце, нельзя миру пребывать во тьме, он освещается ярчайшими лучами. Так и Христос, Господь наш, Солнце Праведности, освещает нас божественными зорями и освящает нас святым крещением. Древнее прошло, теперь все новое (2Кор. 5, 17). И человек не связан более Законом, но ходит в свободе. Рухнула вся тень Закона, прообразуя грядущее и Истину».

Краткость труда Климента не позволяет делать дальнейшие выводы относительно его религиозных склонностей. Мы располагаем более четкими представлениями о его богословском методе, чем о скрытых за ним религиозных интересах. Если в одном месте он говорит о могиле, вырытой для непрерывного размышления о смерти, мы не имеем права делать выводы о его суровом аскетизме. Но как полемическое оружие порицания и самооправдания этот отрывок несет привкус

самовосхваления, особенно в устах такого честолюбивого главы

Церкви, каким, без сомнения, был Климент. Его преувеличенные выражения смирения имеют лишь чисто литературную ценность, поскольку вкраплены в самые язвительные и саркастические выпады. Мы можем рассматривать их только как образцы византийских методов церковных дискуссий. С другой стороны, если один из его экзегетических примеров представляет собой подлинный гимн во славу человека и его божественного разумного естества, то это – только отражение святоотеческого гуманизма величайшего расцвета, представленного творениями Григория Назианзина. При настоящем уровне наших знаний мы вынуждены отказаться от неразрешимой задачи воссоздания духовности Климента Смолятича и рассматривать его лишь как послушного выученика и подражателя византийского литературного стиля. В качестве представителя византийской религиозной мысли на русской почве следует обратиться к другому человеку, младшему современнику Климента Смолятича, Кириллу Туровскому.

Кирилл Туровский

Кирилл, живший в середине XII столетия, был епископом Турова, небольшого городка неподалеку от Киева. Личность его окутана неизвестностью. Несмотря на канонизацию, его биографии, т. е. жития, составлено не было, за исключением краткой заметки в «Прологе». Летописцы хранят о нем молчание. Это молчание также символично, подчеркивая вненациональный и вневременный характер его трудов. Мы знаем о нем только, что будучи отпрыском знатной и богатой семьи, он стал суровым аскетом, затворником, и что был призван из кельи своего «столпа» удельным князем и поставлен епископом. Он принял участие в церковных дискуссиях своего времени, написав несколько ныне утраченных посланий по церковным вопросам. Его труды воссоздают образ человека крайне далекого от жизни, даже от моральных жизненных проблем, человека, который полностью посвятил себя религиозному служению и религиозной мысли с ее догматическими и псевдодогматическими тайнами: он – единственный образец богословского призвания в Древней Руси.

Вполне естественно, что на современников его облик человека не от мира сего произвел слабое впечатление. Тем не менее, они оценили его труды и относились к нему как самому безличностному из древнерусских писателей, как к толкователю Церковного Предания, стоящему в одном ряду с древними греческими святыми отцами.

Труды Кирилла распадаются на три группы: проповеди, послания и молитвы. Его проповеди на праздники пасхального круга от Вербного воскресенья до Троицы типичны для византийского ораторского стиля; это панегирики, прославляющие события, воспоминаемые в церковных праздниках. Большая часть из них была включена в официальный литургический сборник, «Торжественник» – собрание проповедей древних святых отцов, расположенных в порядке церковного календаря. Сохранившиеся послания Кирилла дидактичны и безлики; в них объясняется смысл иночества и даются аллегорические толкования Священного Писания, а также содержатся некоторые восточные притчи. Молитвы его предназначались для келейного правила на каждый день недели. Древняя Русь использовала этот источник молитвенного вдохновения наряду с каноническими молитвенниками. Возвышенный стиль Кирилла, достигающий в молитвах совершенства, способствовал причислению их к поэтической молитвенной сокровищнице Восточной

Церкви.

Однако широкую известность Кирилла в древние, а равно и в новые времена, приобрели не молитвы и послания, а его проповеди. Он был одним из лучших проповедников Русской Церкви, уступая, пожалуй, только Илариону. Следует признать, что он в совершенстве владел риторическими приемами византийской школы. Он свободно и искусно следовал великим образцам Иоанна Златоуста, Григория Назианзина и Кирилла Александрийского. Он был не более чем ученик и подражатель; напрасно искать у него собственной мысли или оригинальной образности. Однако подражал он не рабски и никогда не копировал образцов буквально. Можно сказать, что византийский образ мышления и выражения вошли в самую кровь его.

Читал ли он греческих отцов в оригинале? Обычно полагают, что да, хотя он вполне мог познакомиться с ними в славянских переводах. Его богословская мудрость, представляющая собой органичный сплав мыслей, все-таки никогда не выходила за рамки имевшейся в его время библиотеки славянских переводов. В качестве доказательства прямого использования Кириллом греческих источников некоторые указывают на близость его истолкования Евангелия к экзегетике Феофилакта, болгарского епископа, его современника, труды которого в то время не были еще переведены. Тем не менее, поскольку сам Феофилакт был только компилятором древних экзегетических трудов, в основном Иоанна Златоуста, необязательно видеть прямое влияние этого греческого автора на русского книжника.

Кирилл никогда не цитирует святоотеческих источников, и поэтому нам трудно составить представление о широте его учености. Поразительно его знание Библии, прежде всего Ветхого Завета. Несомненно, он – лучший знаток Библии среди древнерусских писателей. Широким потоком следуют цитаты из Ветхого Завета, служащие для разъяснения новозаветных параллелей, а вовсе не для ознакомления читателя с историей иудейского народа. Но при глубоком знании Библии, поражаешься слабому его знакомству с Евангелиями. Он не только делает ошибки в цитатах из Нового Завета, но, например, говорит о чуде насыщения пяти *сотен* пятью хлебами, или об исцелении хромого (Иоан. 5) «в половине (Иудейского) праздника» (Иоан. 7, 14), и даже приписывает Матфею восточную легенду о «слепом и хромом». Это древнее индийское сказание, хорошо известное в средневековой литературе, непонятными путями попало в русский «Пролог» – книгу церковных чтений. Кирилл подробно комментирует ее как одну из евангельских притч, упорно и

неоднократно утверждая, что он толкует «божественных писаний учение», «вземлюще от Святого Евангелия», «Господню притчу, юже Матфей Церкви предаст». Происхождение его ошибки очевидно. Начало восточного сказания весьма напоминает стих из Матфея (21, 33): «Был некоторый хозяин дома, который насадил виноградник». Но тот факт, что ошибка осталась незамеченной и вместе с проповедью Кирилла вошла даже в отпечатанный в XVII веке «Соборник», бросает свет на ограниченность древнерусской культуры. Кирилл Туровский был одним из самых ученых людей своего времени. Тем не менее, даже он был лишь хорошо начитанным человеком, который, по всей вероятности, читал Евангелия не целиком, а в «зачалах», составленных для церковного чтения («Евангелие Апракос», от греческого Ἀπρακτός).

Как писатель и оратор, Кирилл – подлинный ученик поздней эллинистической риторики, со всеми преувеличениями византийской эпохи. Стиль его возвышен, торжествен, поэтичен и приближается к языку церковных песнопений, никогда не опускаясь до разговорного. Кирилл пользуется, – и даже злоупотребляет, – гиперболой, антитезой и другими риторическими фигурами. Ему нравится развертывать свои идеи в длинных речах, влагаемых в уста библейских персонажей. Поскольку его проповеди служат разъяснениями к воскресным и праздничным чтениям от Пасхи до Троицы, а все эти чтения являются воспоминанием евангельских событий, евангельское повествование естественно обрамляет проповеди. Тем не менее, текст Писания тонет в потоке цитат и риторических фигур, монологов и толкованиях. В конце концов от Евангелия остается крайне мало: оно служит лишь отправной точкой для литургического богословия. Порой стирается сама суть исторического события и его религиозное значение. Напрасно искать в проповеди на Вербное воскресение упоминаний о пришествии Мессии или предзнаменовании страстей Господних. В проповеди на Святую Пасху мы не найдем пасхальной радости, а в проповеди на Троицу – упоминания о благодати Святого Духа. Достаточно любопытно, что проповедь на Пасху начинается с воспоминания Голгофы; и только на второе воскресенье после Пасхи находим выражение радости; третья проповедь возвращает к страстям и погребению Христову. Современный читатель чувствует в ней недостаток религиозной тактичности и чувствительности. Выражаясь точнее, ораторская манера Кирилла может быть охарактеризована как бесстрастность, доведенная до крайности; она интеллектуальна, а не эмоциональна; устремляется к божественному, а не к человеческому; ищет вдохновения не в Евангелии, а в литургической и богословской традиции

Церкви.

Нельзя отрицать эстетической ценности трудов Кирилла. Однако очевидная ошибка – приписывать ему художественное понимание природы, как это делают некоторые русские исследователи литературы. Искусство Кирилла, византийское по существу, крайне далеко от этого. Знаменитый и часто цитируемый отрывок о весеннем воскресении природы (проповедь на Фомину неделю), как недавно доказано, является лишь подражанием пасхальной проповеди святого Григория Богослова. Немногочисленные образы выводят нас из Руси в мир позднего эллинистического романтизма с его «новорожденными агнцами, скачущими и возвращающимися к матерям своим», и «пастухами, играющими на свирелях».

Богословие Кирилла аллегорично. Во многих своих прологах он высказывает проникнутое ужасом восхищение перед глубинами и высотами божественных тайн, хранимых церковной сокровищницей. Проповедник поясняет эти тайны, руководствуясь не своим «мутным разумением», а длительной традицией Домостроительства Церкви. Вот несколько примеров разъясняемых им тайн, взятых из первой проповеди на Святую Пасху. «Жребе осла» – это язычники, ризы, возложенные на него апостолами, – христианские добродетели. Народы, «постилающие по пути ризы свои», – владыки мирские и вельможи, а «ломающие ветви» – «прочие люди». «Тьмы предыдущих» – пророки и апостолы, «последующие» – суть святители с мучениками. Старцы, подростки и младенцы (не упоминаемые в Евангелиях) означают соответственно язычников, иноков и всех христиан. «Какое откровение тайн и разрешение пророческих писаний!» После этих примеров без удивления читаешь, что сам Иерусалим – это «состав нашего тела».

Все эти наивные и мелочные «открытия» русского проповедника переписаны с греческого. И все-таки было бы несправедливо отрицать у него какую-либо собственно богословскую проблематику. Среди этих традиционных и заимствованных идей есть одна, составляющая лейтмотив его проповедей. Это- призвание язычников с одновременным отрицанием иудейства. По большей части тематика Кирилловых проповедей или вовсе не дает, или дает мало поводов для развития этой идеи. Однако изобретательность проповедника, или его предшественников, торжествует над всеми препятствиями. Мы видели, как он превращает толпу евреев, приветствующих

Христа, в символ христианской Церкви. Говоря о евангельском повествовании о Воскресении, он превращает двух апостолов, пришедших

ко гробу Христову, в символ Ветхого и Нового законов; Петр «прообразовал» новый закон, так как идет впереди Иоанна. Враги Христовы часто называются «иудеями» в Евангелии от Иоанна, и это дает Кириллу повод в рассуждениях об исцелении хромого и слепого для многословных обвинений народа Израиля. Живо изображается жестоковыйность Израиля, и для доказательства исполнения мессианских чаяний в Христе привлекается огромное число цитат из Ветхого Завета. В сущности, это не второстепенная тема, а основной мотив большинства проповедей Кирилла. Такой строй мыслей загадочен для нас, но при этом вспоминается то же пристрастие к этой теме у Климента Смолятича. Ниже мы встретим его и у Илариона; короче говоря – у всех представителей русского византизма. Несомненно, эта тема унаследована от Византии и древнего христианского богословия. Тем не менее, ее уникальное развитие на Руси нуждается в дополнительных пояснениях.

Оборотной стороной этой антииудейской богословской установки является неожиданное свободомыслие в отношении спасения язычников. Христос, сойдя во ад, «побеждает крестом темные силы и изводит праотца Адама со всеми языками». Толкуя пророка Исайю (63, 8), Кирилл отваживается заметить: «Он (Исайя) называет «людьми всех язычников, за грехи свои сведенных во ад, а «чадами» называет скончавшихся под законом». Теперь все они освобождаются победой Христовой; закон не дает привилегий, и «языческий храм» вместе со святыми Ветхого Завета собирается на Елеонской горе возрадоваться Вознесению Христову.

Представление о спасении, даруемом Христом, хотя и слабо развитое, является важнейшим стержнем богословия Кирилла. Оно ни в коем случае не является примитивным, в отличие от многих средневековых теорий об искуплении, и в ней русский византизм предстает в лучшем виде. Поистине ощущается дух величия, пафос древних греческих отцов в отрывках, вроде следующего:

«Я (речь влагается в уста Христа) ради тебя стал человеком; щедрый и милостивый, Я не нарушил обетования о Моем вочеловечении; ибо ты слышал пророка, говорившего, яко Отроча родится, Сын Вышнего, и дан нам, и Той болезни и недуги наши понесет. Ибо ради тебя оставил скипетр горнего Царства, Я обхожу здесь, служа тем, которые находятся долу, на земле; ибо пришел не для того, чтобы Мне послужили, но да послужу. Тебя ради, будучи бесплотен, Я облекся в плоть, чтобы исцелить душевные и телесные недуги всех. Тебя ради Я, невидимый для ангельских сил, явился всем человекам, ибо Я не хочу покинуть Мой образ, лежащий во тлении, но хочу спасти и привести в разум истины».

Трудно лучше выразить милосердие Божие в искупительном Промысле; здесь даже намекается – хотя и не подчеркивается «кенотический» момент воплощения. Мистическое значение искупления истолковывается через противопоставление двух Адамов, второй из которых искупает падение первого:

«Хочу открыть вам тайны Божьего человеколюбия, ради которого Христос пострадал за обратившегося в персть Адама. Ибо Он ради того сошел с небес, воплотился и был человеком, дабы обновить истлевшее и возвести его на небеса. Адам, увлеченный вражьи́м советом, захотел стать Богом и за это был проклят; Сын же Божий, послушав Отца, сделался Богочеловеком, дабы погубить змия и спасти человека. Адам простер руки к запрещенному дереву, исторг с него смертоносный плод и, сделавшись рабом греха, снисшел из рая в ад: Христос же на кресте простер руки и освободил людей от греховного осуждения и смерти. Неповинный, Он предан был, дабы избавить от работы диаволу людей, преданных ему чрез грехи. Он вкусил из губки, поданной на трости, уксус с желчью, дабы изгладить рукописание человеческих прегрешений. Он прободен был копием в ребра, дабы отстранить пламенное оружие, возбраняющее людям вход в рай; Он источил из ребр кровь Свою, дабы, очистив телесные скверны, освятить человеческие души; Он связан был и увенчан тернием, дабы разрешить людей от уз диавола и искоренить прелести вражеские...»

В этом отрывке органическое слияние двух великих идей святоотеческой мысли: учения Афанасия о воплощении: «Бог воочеловечился, дабы обожить человека», и теории искупления свт. Григория Нисского¹⁷ (так называемой теории оправдания), широко известных также средневековому Западу. Но, читая дальше, находим другой, третий круг идей, который может считаться собственно восточным или византийским представлением о спасении, даруемого Христом. Это – представление о Христе, борющемся с бесовскими силами и разрушающим, или «опустошающим» ад. Разумеется, это должно считаться заключительным актом драмы искупления, возможным только благодаря страданию и смерти на кресте. И все же, после воплощения и распятия, победа Христова над сатаной является кульминацией драмы. В народных богословских представлениях Востока, отраженных в апокрифах и иконописи, истинная победа Христа завершается в аду. В цитированном выше отрывке из Кирилла подробно пересказывается эта история, изложенная в Евангелии от Никодима:

«Он помрачил солнце, потряс землю и все творения привел в плач, дабы разрушить адские хранилища и извести на свет заключенные в них

души, и плач Евы обратить в радость. Он во гробе, как смертный, положен был, – и от века умершим жизнь даровал; камнем с печатями был утвержден, – и врата адовы со верями их до основания разрушил; был стерегом воинами, для всех видимо, – и невидимо, сошедши во ад, связал сатану. Ибо евангельские воинства, сопровождавшие Его, зывали: Поднимите, врата, князи ваши, да внидет Царь Славы; и одни из сего воинства освобождали связанные души, выпускали их из темницы; другие же связывали враждебные силы, говоря, «Где, смерть, твое начало? где, ад, твоя победа?»

Всякий раз, когда в учении об искуплении основное значение придается божественным силам, борющимися с силами тьмы, роль человека в подвиге искупления по необходимости ограничивается. Это отражается, прежде всего, в христологии – центральном нерве всякого христианского богословия. Главной проблемой христологии византийского богословия является божественная, а не человеческая природа Христа. Поэтому равновесие халкидонского догмата легко нарушается. Это справедливо как в отношении русского Кирилла, так и Кирилла Александрийского. Он тщится умолчать о человечности Христа, утвержденную догматом Церкви. Но в его богомыслии Христос «человече видимый и Боже разумеваемый», или воплощенный «Бог». Поэтому Кирилл очень осторожен в

изображении уничижения Христа. Особенно поразительно, что и в голгофской сцене, даже на кресте, Кирилл тщательно подчеркивает торжествующую божественную сущность. Он не принимает всерьез – на деле, даже не упоминает – последние слова Христа, когда в агонии Он почувствовал Себя оставленным Отцом. Для Кирилла важнее чудеса, сопровождающие смерть Сына Божия:

«Господь наш, Иисус Христос, как человек был распинаем, а как Бог помрачил солнце и преложил луну в кровь, и тьма была по всей земле; как человек возопил и испустил дух; а как Бог потряс землю и распались камни, как человек был прободен в ребра, а как Бог раздрал пополам завесу древнего закона...»

Если Распятый на кресте мыслится прежде всего как Господь, а человечность его умалется, то как следствие этого происходит существенный сдвиг в представлении о Воскресении. Восстание из гроба, явление Господа ученикам могут иметь первостепенное значение только для тех, для кого важна Его человеческая природа и земное назначение человека. Личная победа человека Иисуса над смертью – залог всеобщего Воскресения человечества. Таково представление древней Церкви, таково

же оно и для западного христианства. Однако византийский грек был больше заинтересован в жизни Бога, чем человека, больше погружен в события мира иного, чем земного. Воскресение Бога самоочевидно, в определенном смысле естественно. Кирилл, следуя за св. Григорием, старается изобразить радость твари при восстании Господа. И все же нужно помнить, что греческая икона Воскресения изображает не восстание Христа или опустевший гроб; это именно «Сошествие во ад», столь знакомое всякому, изучавшему византийское искусство. Здесь Господь представлен в высший момент победного торжества, и плоды этой победы предназначены не для живых, а для мертвых, поскольку мертвые-истинное человечество- намного важнее горстки живых. Говоря о воскресении, Кирилл никогда не забывает упомянуть о разрушении ада. Имеется, однако, одно побочное обстоятельство), которое не дает ему развернуть эту картину в широкое полотно, со всеми драматическими приемами, свойственными его стилю. Дело в том, что датой этого метафизического события в церковном календаре является Великая Суббота, а Кирилл составлял свои проповеди только для воскресных служб. Поэтому великая восточная идея Воскресения только маячит на заднем плане, затеняя радостные, но не столь значительные события у гроба Господня.

Полностью учение Кирилла о Воскресении раскрывается в проповеди на Вознесение Господне. Как с богословской, так и с художественной точки зрения – это вершина его проповеднического творчества, посвященного пасхальному кругу праздников. Торжество Христа после Его победы над сатаной может завершиться только на небесах, по Его возвращении к Отцу. Для этой грандиозной сцены Кирилл практически не располагает библейскими образцами. Он полагается на апокрифы и, быть может, на воображение греческих проповедников, хотя он, как обычно, утверждает, что будет «последовать словам пророков и апостолов».

Сразу же после этого обещания Кирилл описывает удивительное собрание на Елеонской горе в день Вознесения. Здесь появляется Христос, окруженный собором святых как Ветхого, так и Нового Заветов: праотцами, патриархами, пророками, ликами апостольскими и семьюдесятью учениками – быть может, это – толкование Кириллом явления Христа более чем пятистам язычников, упомянутого Павлом (1Кор. 15, 6). Как следует из других отрывков проповедей Кирилла, ветхозаветные святые – это восставшие из мертвых на Страстную Пятницу. Как мы видим, присутствует и «языческая церковь». Но Кириллу этого мало: Церковь земная располагается рядом с небесными силами –

ангелами и архангелами. Во вселенском ликовании тонут отдельные, слишком человеческие стенания и вопли языческой церкви, «уязвленной любовью» по удаляющемуся Жениху. Восседая на престоле серафимском¹⁸, окруженный ангелами, Христос поднимается к небу, унося человеческую Свою душу¹⁹ в дар Отцу. Перед небесными вратами разворачивается самая драматическая сцена. «Вратари небесные» не признают Сына Божия в «образе раба», облеченного в человеческое тело. Только глас Его открывает в Нем Господа: «Отворите мне врата правды» (Пс. 118, 19), который вторит Его возгласу в аду: «Поднимите князи врата», – как, в сущности, торжество на Небесах продолжает и завершает победу в аду.

После этого становится понятным, почему Кирилл, в согласии с византийскими проповедниками (ср. проповедь Псевдо-Епифания на Вознесение Христово), говорит, что этот праздник «досточтимее других». И хотя первостепеннейшее значение Вознесения не находит должного выражения в греческой литургии, где преобладает древняя традиция пасхального круга, оно, тем не менее, отражено в византийской и русской иконописи. Вся священная живопись восточного храма, которая сначала воплощалась в мозаику и фрески, а позднее символические ряды иконостаса, может быть истолкована как собор Небесной и земной Церквей вокруг возносящегося Христа, лик Которого сурово смотрит из купола.

Какие практические выводы можно сделать из богословских взглядов Кирилла? Пожалуй, наиболее примечательно, что он не очень-то заинтересован в практических выводах. Все историки русской церкви и литературы отмечают как существеннейший недостаток Кирилла-проповедника то, что он не предлагает слушателям никакого морального или социального нравоучения. Не искусство ли это для искусства, не чистая ли риторика, как, по-видимому, полагал Голубинский? Возможно, это не только искусство, но и религиозный порыв, сопровождающийся созерцанием небесных сущностей, то есть типично византийская молитвенная практика. В единственном случае, когда Кирилл заключает свою проповедь на Вербное воскресение увещаниями, они проникнуты иноческим призывом:

«Распнемся для борьбы со грехом, умертвим похоти телесные».

Кирилл считает иночество единственным истинно христианским образом жизни. В другом месте мы рассмотрим взгляды Кирилла на иноческое призвание: он посвятил этой теме все свои учительные писания. Здесь же уместно коснуться только одного практического или

социального, если не нравственного, вывода из богословия Кирилла.

Антигуманистическое византийское богословие непосредственно формирует представление о строго иерархической структуре общества. Согласно Псевдо-Дионисию Ареопагиту, небесной иерархии соответствует иерархия церковная, опирающаяся в свою очередь на социальную или политическую. Что действительно поражает у Кирилла и типично, если не для теоретической мысли, то для жизненного уклада Византии, это – подмена небесной иерархии церковной и претензии гражданской иерархии на место в Царствии Божием.

Говоря о «строителях Церкви», Кирилл имеет в виду не святых, а священнослужителей: «патриархов, митрополитов, епископов, игуменов, священников и всех учителей Церкви». Среди образов весеннего пробуждения природы он видит иереев как церковный хор, символизируемый птицами, вроде того, как инок у него символизируется пчелой. В иерархии святых святители предшествуют мученикам; цари и князья занимают место между мучениками и преподобными. Но наиболее удивительно различие путей спасения для великих и малых мира сего. Все трудности спасения достаются последним; путь ко спасению власть предрежащих легок:

«Добрый и правый путь для владык мирских и всех вельмож есть Христос, которые, постигая Его милостынею и незлобием, удобно входят в небесное царство; а ломающие ветви от древа суть прочие люди и грешники, которые, уравнивая путь свой сокрушенным сердцем и умилением души, постом и молитвами приходят к Богу».

Здесь проповедник не только прямо противоречит евангельскому высказыванию о невозможности спастись богатому, но и создает из грешников отдельную социальную группу. «Владыки мира и грешники» обычное для него деление немонашествующих христиан. С этой классовой теорией спасения Кирилл стоит особняком в древнерусской литературе.

В одном отношении проповеди Кирилла могут создать превратное представление о его религиозном мировоззрении. Произнесенные по случаю великих церковных праздников, они по необходимости должны были выражать духовную радость. В них воспоминается победа Господня, а не борение человека. Поэтому они создают иллюзию духовного оптимизма Кирилла. Но это заблуждение. Нужно прочесть молитвы Кирилла, составленные им для келейного правила, чтобы понять его мысли о человеке по отношению к Богу, греху и спасению.

Молитвы Кирилла – вершина его творчества. В них отсутствует натянутость, они, кажется, свободно льются из глубоко взволнованного

сердца. В целом в них нет почти ничего личного, но ошибочно было бы принимать их за простой перевод с греческого. По духу они наиболее близки к молитвам перед Святым причастием.

Безличность этих молитв отражается, прежде всего, в их отнесенности к богослужениям каждого дня недели. Молитвы понедельника обращены к ангелам, вторника – к святому Иоанну Предтече, среды – к апостолам, субботы – к Богоматери; остальные молитвы обращены ко Христу в воспоминание Его предательства, смерти и воскресения. Живое присутствие небесных иерархий вдохновляет наиболее глубокие религиозные переживания Кирилла. Хотя молитвы обращены к различным святым ликам, содержание их всегда остается неизменным. Это – глубокое раскаяние души, сознающей свою греховность. Их цель – пробуждение покаяния и мольба о прощении. Даже праздник Воскресения Христова не вносит новой ноты. Сразу же после воспоминания о Божьих щедротах молитва обращается к бесславию человеческому:

«А я, окаянный, соvrащен был своим умом в своеволие, по любви к плотскому бросился в смрадную тину греховную и удалился от Твоей благодати. Я был Твой сын по возрождении в духовной купели, а после я – раб греха. Поэтому я стенаю из глубины сердечной и плачу в болезни души моей; помышляю я о часе судном и весь изнемогаю. Каково мне будет там? Какой ответ дам за грехи мои? Что скажет мне Судия? Где скрою я множество моих беззаконий? Нет помогающего, нет избавляющего...»

Самоосуждение заполняет целые страницы, порой достигая ужасающей и сверхчеловеческой силы:

«Вспоминаю минувшее время жизни моей, сознаю себя преступником, ибо разумею, что более чем кто-либо другой сотворил дел, злых и недолжных и Богу неугодных: – и боюсь, как бы огонь, спадший с неба, не сжег меня и преисподняя пропасть не поглотила бы меня живого... Но как Ламех сам исповедаю злодеяния мои, но не отступаю от путей неправых. Горе мне, окаянному, осужденному на всякую муку».

Одна мысль особенно терзает грешную душу – мысль о внезапной смерти:

«Ибо я знаю свое естество тленное и скоро гибнущее: быть может, я не доживу до вечера и порадуется враг мой обо мне».

Как бы ни были пронзительны эти стенания души, они отнюдь не являются признаками отчаяния. Врата прощения остаются открытыми. Грешник имеет множество небесных заступников: ангелов, святых и,

прежде всего, Богоматерь.

«Грешнее всякого человека, не смею очей возвести на небо, но взываю к Тебе: Мать Бога нашего, Пренепорочнейшая! помилуй мя и избави от вечной муки».

Он даже осмеливается обращаться прямо ко Христу или даже Святой Троице, уповая на милосердие Их:

«Ибо Ты – Христос, Сын Божий, дающий молитву молящемуся, принимающий покаяние кающихся. Прими, Владыка, мое покаяние, и отпусти нечестие сердца моего. Спаси меня по милости Твоей, ибо я раб Твой, Владыка, сын рабы Твоей».

Все эти переживания общи для христианского мира, по крайней мере «кафолического». Что делает их столь типичными для византийской набожности, так это их экспрессивность, которая, кажется, заслоняет все другие элементы христианской веры, любви и надежды. Односторонность молитв Кирилла отражает особый аспект русского высокого византизма.

Иларион Киевский

Иларион Киевский единодушно признается лучшим богословом и проповедником Древней Руси, включая и Московскую Русь. По этой причине его следует считать неким гением, тем более поразительным на современном ему фоне, что он стоит у самых истоков оригинальной русской литературы. Уникальность его положения усиливается тем, что около 1051 г. он стал первым и – чуть ли не на столетие – *единственным* митрополитом Киевским русского происхождения: все остальные были греками. Этим, собственно, почти исчерпываются биографические сведения об Иларионе. Даже атрибуция его трудов в большей степени основывается на научных изысканиях, чем на традиции. Удивительным образом Русская Церковь пренебрегла памятью первого и одного из самых замечательных своих архипастырей. В поисках объяснения этого факта можно прийти только к одному вероятному выводу. Будучи главой русской национальной партии, Иларион был поставлен митрополитом Руси неканонически, во время ссоры князя Ярослава с Византией. Очень скоро он исчезает со страниц летописей, став жертвой первого национального конфликта внутри Русской Церкви.

Станным может показаться отнесение этого поборника национальной Русской Церкви к представителям византизма. Действительно, мы делаем это с оговорками. Наряду с византийскими тенденциями у Илариона, в отличие от Кирилла Туровского, обнаруживаются некоторые сугубо русские черты, которые мы рассмотрим позднее. Здесь мы отметим труды Илариона только как ученика греческой мысли.

Имеется два труда, которые, быть может, с наибольшим правом можно приписать Илариону и которые, в то же время, имеют наибольшее богословское значение: это его «Исповедание веры» и проповедь, озаглавленная «О Законе и Благодати».

«Исповедание» принадлежит к категории богословских толкований Никейского символа веры, хорошо известных в Византии, к которым относится, например, «Исповедание» Михаила Синкела IX столетия. По определению в них исключается оригинальность мыслей; задача таких произведений – попытка обобщить в кратких формулировках общее догматическое наследие Церкви. «Исповедание» Илариона представляется не просто пересказом, а свободной обработкой некоторых греческих источников. Догматичность терминологии, точность выражений и чувство

меры свидетельствуют о всесторонней богословской подготовке автора. В своем «Исповедании» Иларион говорит, что верует в Троицу единосущную, но разделяющуюся на Ипостаси, Троицу по имени, но составляющую Бога Единого. Он не смешивает различное и не делит единое: Ипостаси, по словам Илариона, едины без смешения и разделены неразделимо. «Христос был исполн человек по вчеловеченью, а не привидением, исполн Бог по Божеству и исполн человек», в двух естествах и волениях. То, чем Он был, Он не отринул, – Свою Божественную природу, и воспринял ту, которой не имел, – природу человеческую. Он пострадал за нас как человек, но по Божественности Своей остался бесстрастным как Господь. Он умер, будучи бессмертен, чтоб оживить человека, который мертв. Он сошел во ад восставить и обожить прародителя Адама и связать диавола. Он воскрес как Бог; после трех дней восстал из мертвых, как победитель.

Хотя в этих христологических формулировках сохраняется совершенное равновесие двух естеств, одна деталь в конце «Исповедания» обнаруживает сильную склонность к монофизитству. Иларион говорит о поклонении иконам: «На святой иконе (Богоматери) вижу Господа Младенцем на груди Ее и радуюсь; вижу Его распятым и ликую». Извращенность этого ликования перед агонией на кресте указывает на неполное осознание человеческого естества Христа. Здесь, как и у Кирилла, присутствует скорее практический, чем теоретический докетизм²⁰.

В своей знаменитой проповеди «О Законе и Благодати» Иларион также выступает глубоким богословом, но прежде всего, – оратором высокого стиля. У него нет педантизма классной комнаты или бесплодного подражания великим образцам. Стиль его естествен и силен, не уступает уровню его учителей – быть может, не великих, но добросовестных греческих богословов. Их мысль вошла в плоть его, и чувствуется, что он говорит о своих личных убеждениях, разворачивает свои основные жизненные идеи.

Эта проповедь, произнесенная между 1037 и 1051 г. в присутствии князя Ярослава и его двора, в основном посвящена прославлению отца князя, святого Владимира, «крестителя» Руси. Но национальная тема обрамлена великой всемирно-исторической картиной Божьего искупительного Промысла. Божий Промысел, который избрал и спас народ иудейский, дав через Моисея закон, был открыт как Истина и Благодать в Иисусе Христе всем народам, включая последний из призванных – русский народ. С этой точки зрения обращение Руси

выдвигается в центр исторического полотна, начертанного в Новом Завете. Проповедник чувствует себя современником Христа. Радость сошествия Святого Духа пронизывает весь этот богословский гимн спасению.

Основная богословская интуиция заключена в сопоставлении двух откровений, данных соответственно иудеям и язычникам. Последнее намного выше первого. Эта идея, встречающаяся также у Кирилла Туровского и Климента Смолятича, развивается с помощью того же аллегорического толкования Библии. Только у Илариона она утрачивает все приметы нелепой мелочности. Его толкование двух драматических эпизодов Библии, в которых два старших брата отвергаются во имя младшего, без особых натяжек трактуются в смысле предпочтительного сыновства «языческой церкви»: Измаил-Исаак и Манассия-Ефраим. Первый образ, используемый апостолом Павлом, особенно дорог проповеднику: «Образ же закона и благодати – Агарь и Сарра, работная Агарь и свободная Сарра; работная прежде, потом свободная». Это представление о свободе христианского исповедания, в противопоставлении рабству ветхозаветного закона, повторяется вновь и вновь, как бы подсказывая, что в основе богословия Илариона есть нечто сходное с антиномизмом апостола Павла. Такое предположение, однако, ошибочно. Источник богословских идей Илариона следует искать не у Павла, а скорее у Иоанна. Он редко употребляет слово «благодать» без добавления понятия «истина», что отсылает нас к стиху Иоанна (1, 14). Его концепция спасения, выраженная простыми понятиями – «крещением и добрыми делами», крайне далека от идей Павла. Иларион, разумеется, не заходит столь далеко, чтобы видеть в Евангелии Новый Завет, как это делали многие его современники. Для него различие между двумя Заветами развивается эволюционно, а не революционно; это – процесс углубления, расширения, одухотворения. Вот его собственные слова:

«Иудеи сенью и законом оправданы; христиане же Истиною и Благодатью не оправдаются, но спасаются, ибо для иудеев оправдание в сем мире есть; а спасение нам в будущем веке; ибо иудеи возрадовались земному, а христиане о сущем на небесах; и потом оправдание иудеев скупой зависти ради, ибо не простирается на другие языцы, но только на одну Иудею, спасение же христиан благо и щедро, простираясь на все края земные».

Здесь привилегия спасения во Христе выступает как вселенская и не от мира сего, а не просто как свобода от закона. Как средство спасения выступает прежде всего крещение, и, следовательно, Благодать приобретает исключительно освящающее значение.

Говоря о спасении через Христа, Иларион подробно останавливается на двойственной, богочеловеческой природе Господа, подобно тому, что мы уже видели в его «Исповедании» или в вышеупомянутой проповеди Кирилла Туровского. Все эти формулировки – отзвуки из христологических споров древней Церкви, следы которых сохранились в Византии. У Илариона, быть может, выдержано более совершенное равновесие между двумя природами Господа. Но даже Иларион, говоря о событиях земной жизни Спасителя, не ограничивается евангельским повествованием. Из апокрифов черпает он легенды о египетских идолах, простирающихся перед младенцем Христом, и о водах Иордана, текущих вспять при Его крещении, – причем обе легенды призваны доказать Его божественность.

И все же истинное ядро Иларионовой мысли не теоцентрично, как у Кирилла, но скорее антропологично. Основной его интерес сосредоточен на истории – разумеется, в ее эсхатологическом смысле. Крайне живо и с чувством исторической правды описывает он столкновение Христа, пришедшего к избранному народу, с жестокосердием Израиля, отвергающего Спасителя. Разрушение Иерусалима и призвание язычников – последним из всех, русского народа, – возвращает нас в историю. Таким образом, христианская философия истории- область интересов Илариона. Это не просто часть греческой традиции, поскольку история, а особенно национальное толкование истории, не является излюбленным греческим подходом к богословию. В данном случае на русского писателя оказала влияние кирилло-мефодиевская мысль. Но Иларион воспринял ее с такой свежестью и смелостью, что она кажется собственным его созданием, новым духом, оживляющим византийскую традицию. Позднее станет ясно, что этот пафос присущ не только Илариону, но и в целом молодому русскому христианству.

Мы видели, что в противопоставлении иудейству Иларион подчеркивает потусторонность христианства. Эта потусторонность, однако, понимается не столько в смысле духовного бессмертия, сколько в свете Воскресения и жизни в грядущем веке. В настоящем действие Благодати и Истины – ограничено; оно – только подготовка к эсхатологическому концу. Сам Христос и апостолы Его были лишь пророками будущего:

«Ибо закон был предтеча и слуга Благодати и Истины, Благодать и Истина слуги будущего, жизни нетленной... Ибо Моисей и пророки предвозвещали пришествие Христова, Христос же и апостолы Его – воскресение и будущий век».

Этой положительной эсхатологической тенденцией, – которая в дальнейшем становится характерной русской чертой, – Иларион еще больше отдаляется от греческой мысли и – более чем он мог бы предположить – приближается к иудейству.

Ключ к глубокому пониманию религиозной мысли Илариона дает его заключительная молитва, столь отличная по своему пафосу от молитв Кирилла. Она дышит радостной верой во Христа, в спасение Его Благодатью, а не собственными трудами человека. Здесь Христос называется по-евангельски: «Добрый Пастырь, предающий душу Свою во имя овец своих...». Между Господом и новым христианским народом Руси существует тесная связь: «Мы люди Твои и овцы стада Твоего. Души наши в руке Твоей, и дыхание наше в воле Твоей». Грехи наши вполне естественны: «Тленные, уклонились мы к земному... Но ежели воздашь коемуждо по делам его, кто спасется?» Эта истинно христианская надежда столь воодушевляет проповедника, что он заканчивает «радостным и ликующим» славословием.

Правда, молитвы Кирилла предназначались для келейного моления, а Иларион молился за весь народ: действительно, его молитва в течение веков оставалась общенародной новогодней молитвой русской Церкви. Судьба народа может внушить больше надежд, чем судьба отдельной души. Тем не менее, трудно избавиться от впечатления, что у Илариона – совсем иное христианское отношение к Богу и жизни, чем у Кирилла. Рассматривая этих двух учителей, мы без колебаний приходим к выводу, что Кирилл с его трагическим аскетизмом стоит ближе к византийской святоотеческой традиции, чем Иларион с его оптимистичным, даже торжествующим богословием истории.

Суммировать содержание русского богословского византизма – задача не из легких. Из трех основных деятелей этой школы один, Климент, оставил слишком мало следов богословской мысли, а другой, Иларион, помимо традиционных идей, столь ярко выказал русский национальный дух, что его нельзя считать простым представителем византизма на русской почве. Что сближает этих трех книжников, так это их образованность, а также использование литературных и ученых приемов, заимствованных у Византии. К этим приемам относятся: (1) наследие эллинистической риторики со всем ее многовековым запасом фигур, тропов и т. п.; (2) аллегорическая экзегетика Писаний, – умеренная и уравновешенная у Илариона и доведенная до нелепых крайностей у Кирилла и Климента.

Возможно ли за формой культуры разглядеть ее общий религиозный

смысл? В чем квинтэссенция русско-византийского богословия и основанного на нем религиозного отношения к Богу и миру? Было уже отмечено, что Иларион расходится с Кириллом именно в этом последнем, хотя он владеет византийским богословием в столь же полном объеме, как и Кирилл. Таким образом, мы вынуждены восстанавливать концепции и идеи некоторой группы по одному из ее представителей, то есть Кириллу, что представляется рискованной попыткой. И все же на деле она не столь беспочвенна, как кажется. Византийские установки, пронизывающие мысль и жизнь Кирилла, прослеживаются и во всем русском христианстве. Отголоски их можно найти у любого без исключения верующего восточных православных Церквей. В течение веков благодаря связям с Греческой Церковью и через церковную литературу в целом они влияли на русскую религиозность. Но в основном они влияли и продолжают поныне влиять на русское сознание через богатую и ликующую литургию Восточной Церкви.

Особенность Кирилла Туровского заключается в кажущемся отсутствии у него русских национальных черт. Он – всего лишь выразитель греческой традиции на русской почве. Эта традиция никем не отрицалась, но многими модифицировалась: иногда она ослаблялась, а порой обогащалась национальным творческим духом.

Отвлекаясь от национальных и личных дарований Илариона, мы приходим к византийской религии Пантократора, Царя Небесного, Законодателя и Судии. Слава Божия вбирает в себя все положительные, радостные элементы религиозных переживаний. Человек осмеливается приблизиться к Богу только в страхе и трепете.

Союз между трансцендентным Божеством и павшим человечеством восстанавливается воплотившимся Христом не полностью, поскольку человеческие черты Его не мыслятся как важнейшие и – в духе александрийского богословия – легко растворяются в Его Божественной природе; покаянное уничижение человека составляет негативную, но практическую сторону религиозной жизни. Спасение достигается двумя путями: через Таинства и аскетическое очищение. Истребляющий огонь сурового Божества не столь страшен, когда человек проходит завесы промежуточных иерархий духовного и небесного мира.

Русским писателям-византинистам редко выпадала возможность подняться до высокого богословия. Они больше заняты проблемами священной истории. И здесь мы с глубоким сожалением обнаруживаем, что их мысль слишком обременена проблемой иудаизма. Их волнует противоположность Ветхого и Нового Заветов, Закона и Благодати,

иудейского Храма и «языческой» Церкви. Это – единственная богословская тема, на которой с неослабным вниманием, без устали останавливается мысль русских книжников. Тот же самый интерес к иудейской проблематике прослеживается и во многих других русских литературных памятниках.

Объясняя этот странный факт, многие русские и особенно европейские историки указывают на практическую необходимость антииудейской полемики в Древней Руси, где иудейские элементы были крайне сильны. Плотность еврейского населения на юге России и его культурное влияние объясняются живучестью остатков хазарской культуры в этом регионе. Как мы уже указывали, хазары, предшественники русских в Киеве и в южных степях, по крайней мере частично были обращены в иудаизм.

И все же практической необходимостью едва ли можно объяснить богатую разработку этой темы учеными книжниками, обращавшимися к узкому кругу христианской элиты. Эта тема отсутствует в поучениях некнижных и популярных проповедников, обращавшихся к полухристианскому народу, для которого предостережение против нехристианских религиозных представлений было бы более уместно.

Антииудейская тема была одним из традиционных элементов византийской, а также и древней христианской Церкви. В Греции она носила более теоретический, чем практический характер. Но, без сомнения, на Руси эта частная тема приобрела доминирующее значение, которого она не имела в Греции. Если позволительно строить догадки, то причину этого можно поискать в тенденциях русской религиозности, вне зависимости от византийского влияния. Русский подход к богословию был по преимуществу историческим. Богословская мысль пробудилась в раздумьях над религиозной судьбой всего народа. Поздняя христианизация Руси и ее славное приобщение к Церкви наталкивало на размышления. Древняя Русь, столь слабая в отвлеченной мысли, была чрезвычайно одарена историческим мышлением, о чем красноречиво свидетельствуют древние летописи. Однако полная отрезанность от грекоримской традиции исключала из области исторического знания весь древний мир, за исключением истории еврейского народа в том виде, в каком она отражена в Библии. Историкобогословская мысль устремилась по единственному открытому ей руслу. В результате этого русский книжник обычно, – хотя и не всегда, – полемически сталкивался с проблемой еврейского народа. Порой иудаизм мог увлечь русского человека, прельстить его, как инока Никиту из Киево-Печерского патерика. В течение ряда лет этот будущий

святой по наущению дьявола так погрузился в ветхозаветные книги, что начал отвергать Новый завет. Этот случай, разумеется, – исключение. Но, изучая древнерусскую литературу, поражаешься той роли, которую играет в ней Ветхий Завет. Ключом к пониманию этого пристрастия может служить историческая привлекательность Ветхого Завета. Ниже мы увидим, что и другие факторы подталкивали русскую мысль в том же направлении.

IV. Русский кенотизм

Представители византизма в древнерусской литературе принадлежали к интеллектуальной элите русского общества. Христианское средневековье знало духовную элиту двух типов: людей культурных и святых. Переходя из кабинета книжника в келью святого, вдыхаешь иной воздух. Несмотря на непререкаемый канон святости, унаследованный от Византии, портреты русских святых, в том виде, в каком они созданы в жестких рамках традиционных житий, значительно свежее и национальнее. В них с огромной силой явлен религиозный идеал народа. Не следует, однако, забывать, что это – по необходимости-христианский и церковный идеал: а значит, он включает только те национальные черты религиозности, которые приемлемы с точки зрения Церкви. Во-вторых, даже церковный идеал святости не единственен – он допускает отклонения, исследование которых представляется чрезвычайно плодотворным.

Святые «страстотерпцы» – Борис и Глеб

Быть может, не случайно, что величайшие из древнерусских святых и первые святые, канонизированные Русской Церковью, принадлежат к тому особому национальному типу, который может быть назван «кенотическим». Действительно, князья Борис и Глеб, сыновья князя Владимира, – первые святые, признанные Русской Церковью после Ее основания их отцом. Они – первые чудотворцы и небесные заступники христианского народа, «новые люди христианские». По словам одного из авторов их жития, они «сняли бесславление с сынов Руси», до того пребывавших в язычестве. Культ князей возник вскоре после их гибели в 1015 г., еще до церковной канонизации. Более того, сама канонизация произошла, несомненно, не по инициативе архиерея, греческого митрополита, питавшего определенные сомнения в святости новых чудотворцев. Даже в 1072 г., во время второго перенесения их мощей, митрополит Григорий «не верил святости блаженных». Потребовалась твердая убежденность русских в своих новых святых, чтобы преодолеть канонические сомнения и сопротивление греков, вовсе не поощрявших религиозного национализма новокрещеного народа.

Следует признать, что сомнения греческого духовенства были отчасти обоснованны. Борис и Глеб не были мучениками за веру. Они пали жертвами политического преступления в феодальной межуусобице, как многие до и после них. Их убийца, Святополк, задумал убить братьев, пытаясь установить монархию на Руси, и в этом он подражал своему отцу Владимиру, в его языческий период жизни. С другой стороны, Греческая Церковь почитает среди своих святых немногих мирян. Почти все святые греческих святцев принадлежат к чину мучеников за веру- исповедников, преподобных или святителей. Среди них крайне мало мирян, относимых к разряду «простых людей». Об этом необходимо помнить, чтобы по достоинству оценить тот парадоксальный факт, что два князя, павшие в усобице, стали первыми признанными святыми новой Церкви недавно крещеного народа.

В связи с этим канонизация Бориса и Глеба ставит серьезную проблему: в чем именно Русская Церковь и весь народ видели святость князей и смысл их христианского подвига?

Существует три агиографических труда, посвященных святым князьям и составленных в течение первого столетия после их смерти: первый – подробное описание в летописи, второй- так называемое

«Чтение» Нестора²¹ и, наконец, анонимное «Сказание». Последний документ пользовался наибольшей популярностью у русского читателя, а потому именно в нем следует искать церковное, а также и народное представление о святых «страстотерпцах», – таков богослужебный чин святых Бориса и Глеба.

Только Нестор, подражая греческим жизнеописаниям, сообщает некоторые весьма отрывочные сведения о жизни святых князей до их убийства. Полное отсутствие этих данных в широко известном «Сказании» указывает, что не мирская набожность князей, а только их смерть осталась в людской памяти. «Сказание» поистине художественно разворачивает драматическое действие и передает лирические молитвы, порой напоминающие народные «причитания». Это – рассказ о гибели безвинных и, в то же время, религиозное толкование добровольной жертвенной смерти.

Сухая историческая канва, на которую опираются все три труда, выстраивается следующим образом. Известие о смерти князя Владимира настигает его сына Бориса в походе против кочевого племени печенегов. Не встретив противника, или – по другой версии – после победы над ним, он поворачивает к Киеву и по дороге узнает о замысле Святополка убить его. Он решает не сопротивляться брату, несмотря на совет своей дружины, которая после этого покидает его. Князь проводит ночь в молитве, ожидая убийц. На рассвете сообщники Святополка врываются в шатер Бориса и пронзают его копьями. Верный отрок, пытавшийся прикрыть князя своим телом, убит на груди хозяина. Завернутое в шатер тело Бориса отвозят на телеге в Киев. Приближаясь к городу, убийцы обнаруживают, что он еще дышит и два варяга приканчивают его мечами.

Глеб, совсем еще мальчик, схвачен убийцами на Днепре недалеко от Смоленска. Предостережение другого брата, Ярослава, не остановило его. Он не может поверить в коварство старшего брата Святополка. Лодка убийц встречается с лодкой Глеба, тщетно молящего о пощаде. По приказу убийц собственный повар Глеба перерезает ему горло ножом. Тело убитого брошено в лесу между двух колод.

Переходя от фактов к мотивам добровольного принятия смерти, которое, по крайней мере в случае с Борисом, не подлежит сомнению, – в указанных источниках находим два истолкования: первое – нравственно-политическое, и второе – чисто религиозное. Первое, развиваемое Нестором, – долг послушания старшему брату; в конце своего труда автор использует эту мысль, чтобы преподать урок современникам:

«Видите, братия, какое великое послушание имели блаженные к

старшему брату?... Если бы противились они, то не вознаградились бы даром чудотворным. Ныне много юных князей, непослушных старшим их, и противящихся им; и их побивают, но не удостоены они такой благодати, как те святые».

Память о Борисе и Глебе стала призывом к совести в усобных раздорах князей, иерархия которых определялась не правовыми нормами, а только родовым, или кровным старшинством. Однако самый факт того, что позднее «старшинству» приписывалось политическое значение, должен предостеречь нас против его религиозной переоценки. Естественно, что летописцы и составители житий должны были указывать на его значимость как на единственную черту, достойную подражания. И тем не менее, мы не знаем, какое значение имел закон старшинства в мире князей и их варяжских дружин в начале XI столетия. Князь Владимир нарушал его. Первым его сформулировал Борис – по крайней мере, на страницах летописи. Возможно, что он не столько следовал традиции, сколько устанавливал ее, перенося свои личные семейные чувства в сферу политических отношений. Во всяком случае, авторитет старшего брата, и даже отца, в Древней Руси никогда не простирался за морально оправданные пределы. Преступный брат не мог требовать послушания; сопротивление ему всегда считалось законным. Такова справедливая месть Ярослава Святополку, как о ней сообщается в житии Бориса и Глеба. С другой стороны, известные на Руси династии, в конечном счете основавшие русскую монархию, все происходили по линии младших сыновей. Это доказывает, что идея старшинства не имела решающего значения и не воспринималась по аналогии с монаршей властью. Поэтому ясно, что добровольная смерть двух или, – по крайней мере, – одного из сыновей Владимира не может рассматриваться как выполнение политического долга.

В размышлениях Бориса, приведенных в «Сказании», дается иное, евангельское обоснование его поступка. Князь напоминает себе о смирении и любви: «Господь гордым противится, смиренным же дает благодать».

Подчеркивается аскетическая идея: суетность мира и бессмысленность власти:

«Аще пойду в дом отца своего, то языци мнози обратят сердце мое, дабы прогнати брата моего, яко же и отец мой прежде святого крещения, славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходит и хуже паучины. Что бо приобрели прежде братия отца моего или отец мой? Где их жития и слава мира сего, и багряница и брячины, серебро и золото, вина и мед,

брашна честная и быстрые кони, и палаты красные и великие, и имения многие, и дани, и чести бесчисленные и гордения о боярах своих? Уже все прошло, как бы не было николи: все с ними исчезло... Так и Соломон, все прошед, все виде, все стежав и совокупив, рече, рассмотрев все: „Суета и суение суетию буди», токмо помощь от добрых дел, и от правоверия, и от нелицемерной любви».

В этих размышлениях отсутствует упоминание о политическом долге или религиозном призвании правителя. Даже княжение Владимира минуло, как пустая суета, не оставив следа.

В размышлениях Бориса преобладает мысль о мученичестве. «Если кровь мою прольет, мученик буду Господу моему». Эти слова дважды повторяются в «Сказании». Ночью перед смертью Борис раздумывает о «мучениях и страстях» святых мучеников Никиты, Вячеслава и Варвары, погибших от рук своих отцов или братьев; и в этих мыслях находит утешение. Добровольное страдание- подражание Христу, совершенное исполнение Евангелия. Утром в день гибели Борис молится перед иконой Спасителя. «Господи, Иисусе Христе! Ты в сем образе явился на землю, изволил волею Своею пригвоздиться на кресте и принять страсть грехов ради наших, сподоби и мя принять страсть». В слезах готовится он к горькой смерти, благодаря Господа, что сподобил его «все перестрадать любви ради Слова Твоего». Прислужники его присоединяются к причитаниям: «не восхотел противиться любви ради Христовой, скольких воинов держал в руке своей!» Убийцы уже в шатре князя, а последние слова Бориса звучат тем же восхвалением:

«Слава Тебе, яко сподобил меня убежать от прелести жития сего лестного!... Яко Тебя ради умерщвляем есмь всякий день, взяли меня, яко овна на снеть. Видишь, Господи мой, яко не противлюсь и ни вопреки глаголю».

Примечательно, что страдание святых князей лишено какого-либо мужества. Мы не видим стоического ожидания смерти, вызова перед лицом сил зла, столь типичных для страстей древних мучеников. Напротив, в «Сказании», как и в летописи, с немалым искусством рисуется человеческая слабость, жалкая беспомощность князей. Горько оплакивает Борис смерть отца: «Увы мне, свет очей моих, сияние и зря лица моего... Сердце мое горит, душа моя смысл теряет и не ведаю к кому обратиться». Еще трогательнее душераздирающие стенания Глеба:

«Увы мне, увy мне! Плачу зело по отцу, паче не плачусь и отчаюсь по тебе, брат и господин Борис, как прободен еси, как без милости смерти предан, да не от врага, но от своего брата... Лучше бы с тобою умереть

мне, нежели уединенно и осиротело от тебя в сем житии пожить».

К умершим отцу и брату обращает он свои предсмертные слова. Любовь к родным, к кровным родственникам, лишает аскетическое отрицание мира его суровости. Это отречение от мира не несет в себе ничего монашеского, оно не включает в себя отрицания всего человеческого, особенно возлюбленных близких, родных по крови.

Но «Сказание» идет еще дальше. Оно живо рисует болезненность расставания с жизнью, горечь ухода из «прелести жития сего». Не только отца оплакивает Борис, но также и свою загубленную красоту:

«Идя же путем, помышлял о красоте и о доброте телес своих, и слезами разливался весь. И хотел удержаться и не мог. И все зрящие его, так плакали о добротном теле и честном разуме возраста его... Кто же не восплачет смерти той пагубной, провидя пред очами сердца своего образ уныл его, взор и сокрушение сердца его?»

В таком же настроении проводит он последний день перед смертью, покинутый всеми, «в тузе и печали, с удрученным сердцем». В нем идет непрерывная борьба двух чувств: жалости к себе и возвышенной радости соучастия в страданиях Христовых. Непрекращающиеся слезы свидетельствуют об этой внутренней борьбе. После вечерни, отслуженной в последнюю ночь, «сон его полон мыслей и печали крепкой, и тяжелой, и страшной». Молитва заутрени укрепляет его. Душераздирающие молитвы шестопсалмия дают выход его отчаянию. После этого он молит Христа «сподобить» его «принять страсть». Но, слыша зловеший шепот около шатра, он опять «трепетен быв», хотя теперь его молитва – благодарение. После первых ударов Борис находит в себе силы выскочить из шатра. Но даже и теперь он молит своих убийц: «Братья мои милые и любимые! Мало мне время отдайте, да помолюсь Богу моему». И только после этой заключительной жертвенной молитвы («взяли меня, яко овна на снесь»), он все-таки, «слезами обливаясь», как и прежде, находит в себе решимость сказать убийцам: «Братья, приступивши, скончайте службу вашу. И буди мир брату моему и вам, братие».

Еще поразительнее трагический реализм описания в «Сказании» смерти Глеба. Здесь каждое слово наполняет сердце читателя острой жалостью, как бы оправдывающей слова самого Глеба: «Се несть убийство, но сырорезание» ²². Юноша, почти мальчик, трепещет под ножом убийцы, и чуть ли не до самого конца ни одна деталь храброго и добровольного принятия своей доли не смягчает ужаса этого убийства. До встречи с убийцами Глеб, уже оплакав смерть Бориса, не верит в жестокий замысел Святополка. Завидев лодки убийц, он «возрадовался душою,...

целования чая от них принять». От того сильнее его отчаяние и смиреннее его мольбы:

«Не дейте мне, братья мои милые и дорогие! Не дейте мне, никакого же вам зла не сотворил!... Помилуйте юности моей, помилуйте, господа мои! Вы мне будете господа мои, я вам раб. Не пожнете меня от жития незрелого, не пожнете класа, еще не созревшего... Не порежете лозы, не до конца взрослой...»

Однако этот плач заканчивается выражением прощающего непротивления. «Если крови моей насытиться хотите, уже в руке вашей есмь, братья, и брата моего, а вашего князя». Простившись с преставившимся отцом и убитым братом, он погружается в молитву, и молитва эта, начинающаяся горькой жалобой: «Увы мне, ибо закалаем есмь, не вем, чего ради», – заканчивается выражением убежденности, что он умирает за Христа: «Ты ведаешь, Господи, Господи мой! Ты рек к своим апостолам: За имя Мое, Меня ради возложат на вас руки и преданы будете родными и друзьями, и брат брата предаст на смерть».

Пафос Глебовой кончины можно сформулировать в полном согласии с древним агиографом: каждый последователь Христа оставлен в мире на страдание, и всякое безвинное и добровольное принятие страдания на земле совершается во имя Христово. Этот пафос добровольного мученичества – по крайней мере в форме непротивления – торжествует даже у Глеба над его отроческой слабостью.

Нестор сводит к минимуму это проявление человеческой слабости. Он сообщает о плаче, но ничего не говорит о жалобах и мольбах к убийцам. Согласно Нестору, Борис после заутрени и прощания с друзьями просит убийц «свершить волю пославшего их». Даже Глеб у него не проявляет никаких колебаний перед смертью. Нестор пытается создать житийный портрет мучеников, достойных не жалости, а почитания и восхищения. Тем не менее, и у него обнажены те же мотивы поведения, хотя и с несколько иными смысловыми акцентами. Очевидно, автор стремится извлечь практический, наглядный урок из подвига страстотерпцев. Он подробно останавливается на идее послушания старшему брату, и благочестие, во имя которого умирают святые, понимается чисто практически. Князья отказываются от борьбы, чтобы не стать причиной гибели своих воинов. «Лучше мне одному умереть, – говорит Борис, – чем многим сим душам». Глеб тоже «избрал умереть одному за всех, а потому распустил их» (дружину).

Но идея жертвенности присутствует и у Нестора. Его Борис-«содельник страстей Христовых», а Глеб в последний час молится:

«Некогда Захария, в день сей, был заклан пред алтарем Твоим, так и аз ныне убиваем пред Тобою, Господи мой». И все же в «Сказании» идея жертвенности, отличной от героического мученичества, выступает с особой силой: здесь она очищена от какого бы то ни было практического нравоучения, свободна даже от идеи мужественного исполнения долга, а потому и потребовалось подчеркнуть человеческую слабость страстотерпцев. Между этими двумя пониманиями страстотерпчества Древняя Русь сделала выбор: «Сказание» затмило «Чтение» по популярности.

Многочисленные акафисты, составленные на Руси в честь святых братьев, указывают на те же самые мотивы, хотя они и растворены в торжественной риторике византийского стиля:

«Избегли вы лестной славы жития сего. Возненавидев царствие мира сего и возлюбив чистоту, претерпели вы беззаконную гибель, не сопротивляясь братоубийце... Смерть восприяли ради Непорочного Агнца, Спасителя душ наших, погибшего за нас».

Как ни очевиден евангельский источник этой идеи, – добровольной жертвенной смерти во имя Христово, хотя и не за веру во Христа, – невозможно отыскать ее агиографический образец. У Нестора мы находим, что Борис и Глеб в отрочестве вдохновлялись страданиями мучеников. Составитель «Сказания» упоминает имена свв. Никиты, Вячеслава и Варвары, а Нестор – также св. Евстафия Плакиды. Только история св. Вячеслава, чешского князя Хвека, убитого старшим братом, напоминает о Киевской трагедии. Нет сомнений, что деяния и гибель этого князя были хорошо известны на Руси. Древний славянский перевод его жития дошел до наших дней. И все же упоминание св. Вячеслава наводит на мысль об одном существенном отличии. Вячеслав – совершенный и несомненный образец святого, даже без насильственной смерти. Легенда о нем – настоящее «житие» в полном смысле слова, повествующее не только о его смерти, но и жизни. Сама же гибель его ни в коем случае не может быть названа добровольной. Когда брат набрасывается на него с мечем, Вячеслав, как истинный воин, обезоруживает его и швыряет на землю, и только сообщники брата, бросившиеся ему на помощь, убивают святого на пороге храма. Это сопоставление подтверждает наше предположение: непротивление злу является национальной русской особенностью, подлинным религиозным открытием новообращенных русских христиан.

Во всемирно-историческом прологе к «Повести временных лет» Нестор вспоминает всю историю спасения человечества, с тем чтобы

ввести в Церковь, «в последние дни», русский народ, как «работников одиннадцатого часа». Эти «работники» с поистине детской наивной непосредственностью зачарованы образом Христа и несказанной красотой Его пути. Подобный, хотя и менее яркий, отблеск евангельского света можно разглядеть и в богобоязненных сомнениях князя Владимира относительно права казнить разбойников. Епископ, разрешивший колебания Владимира словами: «Должно тебе казнить воров», едва ли потребовал бы от его сыновей бессмысленной жертвенной смерти. Борис и Глеб совершили то, чего не требовала от них Церковь как живое христианское Предание, ибо к тому²³ времени сама Церковь уже давно заключила соглашение с миром. Но они совершили то, чего ждал от них Хозяин виноградника, и «сняли бесславие с сынов России». Через житие святых страстотерпцев, как и через Евангелия, образ кроткого и страждущего Спасителя проник в сердце русского народа и стал его наисвятейшим духовным сокровищем.

Святые Борис и Глеб создали на Руси особый, хотя и литургически не вполне четкий, чин «страстотерпцев», – парадоксальнейший чин русских святых. К этому чину относятся некоторые жертвы политических преступлений князей или просто погибшие насильственной смертью. В ряду страстотерпцев много детей, среди которых самый известный – уglichский царевич Дмитрий XVI века, в почитании которого идея безвинной гибели сливается с идеей непорочности²⁴. В большинстве случаев трудно говорить о добровольной смерти, а только о непротивлении ей. Очевидно, непротивление придает насильственной смерти вид добровольной жертвенности и очищает жертву в тех случаях, когда – за исключением убийства детей – естественная чистота отсутствует.

Примечательно, что Русская Церковь, столь почитающая страстотерпцев, не выделяет мучеников среди национальных святых, в отличие от Греческой, а также и Римской Церкви, где мученики всегда выдвигаются на первый план как в церковном, так и в народных культах. Большая часть русских мучеников за веру стерлась в памяти народной. Никто из них не оказался в церковном почитании выше страстотерпцев Бориса и Глеба. Это означает, что Русская Церковь не делает различия между мученичеством за веру Христову и гибелью в подражание Христу, и даже, скорее, отдает предпочтение последней.

Святые Борис и Глеб сразу же после смерти стали покровителями Руси, небесными заступниками в дни общей опасности, и это почитание сохранилось чуть ли не до самого образования Российской Империи.

Об огромном впечатлении, произведенном на русское общество гибелью князей Бориса и Глеба, – помимо их канонизации и широчайшего распространения их почитания, – свидетельствует следующее. Всякий раз, как летописцы повествуют о политическом убийстве какого-либо князя, перед их взором встают фигуры Бориса и Глеба. Убийство представляется как добровольная жертва, приносимая во искупление грехов.

Добровольный характер смерти порой противоречит реальным обстоятельствам, изложенным тем же автором.

Первым таким случаем явилось убийство князя Ярополка Изяславича в 1086 г. Мотивы преступления и его тайные организаторы остались нераскрытыми: меч убийцы направлен «от дьявола наученья и от злых человек». Князь убит отдыхающим на возу во время боевого похода. Вытащив саблю из раны, Ярополк громко вскричал: «Ох, тот враг меня уловил». Эти слова, кажется, явно указывают, что смерть настигла князя неожиданно. Однако в посмертном восхвалении летописец рисует портрет, сближающий его с Борисом:

«Многие беды испытав, без вины изгоняем братьями своими, обидим, разграблен и прочее и смерть горькую приняв, вечной жизни и покоя сподобился. Так был блаженный князь тих, кроток, смирен и братолюбив, десятину давая святой Богородице от всего своего имения во все леты и моляще Бога всегда: Господи, Боже мой! Прими молитву мою и дай мне смерть, якоже двум братьям моим Борису и Глебу, от чужой руки, да омою грехи все кровью своею и избуду суетного сего света и мятежа, сети вражией».

Хотя летописец называет Ярополка блаженным и выражает уверенность в небесном вознаграждении, этот князь, жертва неизвестного врага, никогда не был причтен ко святым. Зато два других князя, павших жертвою бунта или политического заговора, сподобились канонизации. Лишь обстоятельства трагической смерти позволили им занять почетное место в памяти народа.

Князь Игорь Ольгович был убит киевлянами в 1147 г. Это было время острой борьбы за Киевский престол между двумя княжьими родами: Мономаховичами и Ольговичами. Игорь Ольгович был свергнут с киевского стола после двенадцатилетнего княжения. Брошенный в темницу, тяжело больной, он выражает желание постричься в монахи, и, приняв иноческий обет, оставлен в одном из киевских монастырей. В смутное время киевляне вспомнили о присутствии в городе политического противника и возможного претендента на престол; они собрали народное вече и решили убить Игоря. Толпа ворвалась в монастырь и схватила

князя-инока на обедне. Князь Владимир с братом с опасностью для жизни освободили его и укрыли в доме своей матери. Но толпа ворвалась и на княжеский двор и убила Игоря в палатах. Тело убитого было изуродовано: ноги его связали веревкой и труп поволокли в город, а затем бросили обнаженное и окровавленное тело на торжище. Но к этому времени настроение народа начало меняться. Некоторые набожные люди собрали его кровь и куски одежд, очевидно, считая его святым мучеником. Совершившееся чудо утвердило их в этом убеждении. Чтобы показать или объяснить святость убитого, автор вводит в «Ипатьевскую летопись» длинный отрывок, вдохновленный житием святого Бориса:

«И восплакал он и вспомнил все об Иове, и помышлял в сердце своем: „Таких страстей и всякой смерти сподобляются праведные». Яко святые пророки, апостолы были увенчаны муками и пролили кровь за Господа... и якоже святые праведные цари пролили кровь за народ их, и Господь наш также, Иисус Христос избавил мир от соблазна дьявольского Своей Пречистой Кровью!»

Раскаяние Игоря, его смирение и печаль перед смертью обрисованы столь же ярко, как переживания Бориса и даже с использованием речей этого святого. Апогеем мучений является примирение с мыслью о добровольной смерти:

«Благодарю Тя, Господи мой, яко ты смирил душу мою. Сподобь меня прейти в свет из этого темного, суетного и быстротечного жития... Если ныне убьют меня, мученик буду Богу моему».

Характер Владимирского князя Андрея Боголюбского совсем не соответствовал его стилизации по образцу святых страстотерпцев. Воинственный, энергичный, честолюбивый, он оставил по себе недобрую память как в Новгороде, который он безуспешно осаждал, так и в Киеве, захваченном и опустошенном его дружиной. Но политическая карьера его кончилась ужасной смертью от рук заговорщиков, его собственных слуг, не стерпевших деспотизма князя.

Правда, к чести Андрея следует сказать, что в своих уделах, городах Владимире и Боголюбове, он построил два храма во имя Богоматери, известных своей красотой и богатством убранства. И все же забота о Церкви не могла послужить достаточным основанием для причисления его к лику святых. Только благодаря трагическим обстоятельствам смерти он удостоился причисления к чину «страстотерпцев». Об этом событии повествует если и не очевидец, то современник, вероятно, киевский житель, принявший участие в захоронении князя. Но из его описания ясно, что жалость к беспомощной жертве водила его пером и превращала

политическое убийство в мартиролог.

В канун праздника всех апостолов, 29 июня²⁵, заговорщики, двенадцать человек, ворвались «яко дикие звери» в опочивальню, где спал никем не охраняемый князь Андрей. Даже меч его был заблаговременно выкраден одним из убийц, – «а меч тот принадлежал некогда святому Борису». Тем не менее, когда двери были взломаны, князь все же яростно защищался. Покрытый ранами, он упрекает врагов своих: «О горе вам, нечестивые, что уподобились Горясеру (одному из убийц святого Глеба)... Да отомстит Бог и мой хлеб». Он все еще далек от самопожертвования и всепрощения Бориса. Сочтенный мертвым, он оставлен заговорщиками, которые, однако, возвращаются, заслышав голос Андрея, чтобы завершить кровавое дело. Именно в этот последний момент жизни летописец дает Андрею возможность произнести набожные и смиренные раздумья, скопированные с житий Бориса и Игоря:

«О, Господи, воззри на немощь мою и прозри смирение мое, горькую печаль и мучения... Благодарю Тебя, Господи, что смирил душу мою... И ныне, о Господи, ежели прольют кровь мою, причти меня к хору Твоих святомучеников».

Этот последний шепот умирающего князя, не услышанный никем, кроме Бога, – литературный прием, служащий для превращения жертвы в святого. Этот прием можно было бы счесть условностью, если бы не чистосердечность и искренность повествователя, пораженного ужасом и жалостью и, очевидно, убежденного в святости жертвы. Еще раз подчеркнем, что рассказчик – киевлянин на княжеской службе, и его драматическое повествование включено в киевскую летопись. У киевского люда не было причин любить погибшего князя. Только его насильственная смерть, особенно впечатлившая драматической обстановкой, послужила причиной посмертного почитания его.

Разумеется, в этом можно усмотреть снижение уровня кенотической святости. Особенно бестактно упоминание «меча святого Бориса», жертвы непротивления, – меча, использованного его потомком в качестве оружия. Но здесь-то и таится самая сердцевина русского религиозного мироощущения. Многие русские святые были признаны блаженными только по единственной причине: насильственной кончине. Среди них находим боярскую жену Юлианию Вяземскую, жертву преследовавшего ее влюбленного князя, молодого приказчика Василия Мангазейского, впоследствии изъятых из церковных святцев, царевича Дмитрия, убийство которого положило конец династии Рюриковичей. В этом чине особенно многочисленны дети, поскольку их естественная чистота подчеркивает

очищение кровью. В основе этого почитания лежит, видимо, идея об искуплении и очищении страданием и смертью. С православной точки зрения добровольное, жертвенное непротивление- необходимое условие, чтобы жертва насилия озарилась светом страждущего уничиженного Христа. Во многих случаях, однако, это условие чисто гипотетическое; в случае почитания детей – просто вымышленно. И все же русские держались своего излюбленного представления об освящающей силе страдания. Они творили святых из жалости, явив тем самым, что жалость – один из глубочайших корней религиозной жизни. Последним незаконным побегом этого народного культа страстотерпцев стало посмертное почитание Павла I. Этот император, известный деспотизмом и капризами, если не просто сумасшествием, был убит в 1801 г. придворными при обстоятельствах, несколько напоминающих обстоятельства гибели Андрея Боголюбского. Освобождение от верховного террора радостно приветствовалось всей образованной и политически мыслящей Россией. Но простой люд столицы начал чтить память Пасла, молясь у его могилы, как у гробницы святого. Этот местный, не признанный Церковью культ все еще был жив и даже нарастал вплоть до самого кануна русской революции.

Святой Феодосий – последователь Христа уничженного

Святой Феодосий вместе со своим учителем, св. Антонием, основал знаменитый Печерский, или пещерный, монастырь в Киеве, положив начало уставному монашеству на Руси. Различными оказались посмертные судьбы двух отцов русского иночества. Когда был канонизирован Антоний, остается неизвестным. Поскольку древнее его житие утеряно еще в отдаленные времена, некоторые ученые сомневаются в самом факте его существования. О причинах забвения Антония можно строить только догадки. На огромную несхожесть двух преподобных, даже на некоторую противоположность их духовных путей намекают скудные свидетельства наших источников. Отличен их образ жизни, различны пути их учеников, отличаются даже их политические симпатии в современных им усобных раздорах. «Обыкл един жити, не терпя всякого мятежа и молвы», – говорит Нестор, и как только собираются вокруг него послушники, Антоний поставляет нового игумена заботиться о них, а сам затворяется в пещере, где пребывает до смерти. Он не был ни духовником, за исключением нескольких первых учеников, ни настоятелем братства, и его одинокое аскетическое подвижничество не привлекло большого внимания. Хотя умер он всего лишь за год или два до смерти Феодосия (1074 г.), к этому времени последний был уже единственным «пастырем словесных овец», любимым и почитаемым не только своим многочисленным «стадом», но и всем Киевом, если не всей Русью. Примерно через тридцать лет после смерти он был торжественно канонизирован как третий святой Русской Церкви. Это случилось за десять лет до написания Нестором его биографии, – обширной и богатой по содержанию, – лучшим трудом нашего летописца.

Нет оснований полагать, что предпочтение, отдаваемое Феодосию перед Антонием, – случайно. В лице первого Русь обрела идеал святого – преподобного, которому оставалась верна в течение многих веков. Святой Феодосий – отец русского монашества. Все русские иноки – дети его и несут черты семейного родства. Позже в русском монашестве развились новые тенденции, но образ святого Феодосия не померк. Труд Нестора стал основой русской агиографии, с одной стороны, вдохновляя и указывая истинно русский путь аскетизма, а с другой, – заполняя пробелы биографий. Кто из святых русских игуменов не повторял на смертном одре последних слов Феодосия?

Житие, составленное Нестором, имеет исключительное значение для оценки русского типа аскетизма. Нестор, хотя и был монахом Феодосиева братства, сам не застал его в живых. Однако, придя в монастырь после смерти Феодосия, Нестор обрел богатую и свежую память о нем, незамутненную временем и легендой. Он называет имена некоторых старых монахов, от которых почерпнул сведения для жития. Общее впечатление от его труда, что это – отражение жизни, а не просто литература.

Однако только действительности было недостаточно для создания первого русского жития преподобного. Для этого понадобилась и давно сложившаяся в Греции литературная традиция. Хотя Нестор говорит о себе, что «неучен и бесхитростен», он прекрасно владеет этой традицией. Исследования русских ученых полностью осветили проблему источников Нестора. Теперь можно судить о влиянии на его труд различных образцов. Мы знаем, как он работал; мы знаем, что он пользовался выписками – порой довольно длинными – из греческих житий, известных ему в славянских переводах. Однако лишь в нескольких случаях можно достаточно обоснованно предположить, что литературный образец сказывался на биографической канве жития. По большей части заимствованные отрывки носят орнаментальный характер или указывают на сходство биографий, то есть на жизненное, а не на литературное влияние христианской традиции. Наиболее интересные детали вообще не имеют греческих параллелей: в них следует видеть личный, или национальный, вклад Феодосия в восточную традицию духовной жизни.

Среди греческих житий, влияние которых сказалось на труде Нестора, выделяются жития свв. Антония, Иоанна Златоуста, Феодора Эдесского, Феодора Студита – все жития крайне почитаемые и широко читаемые на Руси. Наиболее сильное влияние все же оказали жития палестинских святых V-VI веков: Евфимия Великого, Саввы, Феодосия Киновиарха, Иоанна Молчальника – весь житийный круг, принадлежащий перу Кирилла Скифопольского. В основном из житий Евфимия и Саввы Нестор делает даинные и буквальные выписки. Он прямо связывает киевского святого с Саввой, прозванным «Освященным», особенно в годы ученичества первого у Антония. Этот выбор не был случаен и не определялся личными пристрастиями Нестора. В нем отражается оценка Древней Руси в целом.

При внимательном чтении житий палестинских аскетов, прежде всего египетских и сирийских патериков, поражаешься сродству палестинского идеала религиозной жизни Руси. Именно палестинский аскетизм явился школой русского спасения: от этой ветви восточного монашества пошел

русский побег. В древних русских агиографических сборниках жития святых Евфимия и Саввы всегда следуют за житием Антония Великого-основателя египетского монашества. Однако в жизни их влияние было сильнее. Древняя Русь располагала в переводах всем корпусом древних патериков, большим числом аскетических житий и трактатов. Материал для выбора был обширен, и выбор этот был сделан с полной ответственностью.

Аскетические подвиги египетских и сирийских отцов поражают своей суровостью, даром чудотворений и высоко развитыми методами созерцания. Палестинцы намного скромнее и не столь поразительны для стороннего наблюдателя. Но, с другой стороны, они обладают даром, который, по слову Антония Великого, есть первая добродетель монаха: благоразумие, понимаемое как чувство меры, как духовный такт. Палестинские святые не были очевидцами первого героического века монашества. Они следовали древнему опыту, но избегали крайностей. Их идеал, хотя и строгий – шире и достижимее. В нем нет ничего сверхчеловеческого, хотя из жития святого Саввы (по Иоанну Златоусту) Русь заимствовала излюбленное определение святого: «Земной ангел и небесный человек».

Можно говорить о гуманизации аскетического идеала в Палестине и на Руси. Палестинцы никогда не искали и не занимались никакими изощренными подвигами умерщвления плоти. Их аскетизм сводился к воздержанию, посту и бдению, а также физическому труду, относительно которого у египетских отцов было множество сомнений. Жизнь текла в уединенной келейной молитве или в пустыне во время Великого Поста и в разделении духовных плодов братства; литургия и трапеза объединяла иноков по воскресениям. Палестинцы создали «лавру», т. е. полукиновийный, а также и чисто киновийный устав²⁶ монашеской жизни. Палестинцы находят время и служить миру. Святой Евфимий обращает в христианство арабское племя; святой Савва строит много хенodochia – богаделен и домов призрения для богомольцев. Оба участвуют в церковной борьбе своего времени, выступая против ересей среди сограждан, а равно и в императорском дворце. Древняя Русь восприняла этот идеал для подражания и обогатила его собственными духовными достижениями.

Чтобы наладить жизнь в Киево-Печерском монастыре, был принят киновийный устав Студийского монастыря в Константинополе, который впоследствии теоретически стал нормой на Руси. Личные связи, поездки и паломничества связывали как Киев, так и Русский Север с

Константинополем и Афоном. Тем не менее Древняя Русь обучалась больше не у монахов Афона и студийцев, а у палестинцев.

Влияние палестинского монашества в значительной степени увеличивалось притягательностью Святой Земли для всего христианского мира. Эта притягательность захватила Феодосия в детстве. Увлеченный рассказами паломников, мальчик пытался бежать в Святую Землю, «ее же Господь наш Иисус Христос плотию походи». Позднее, если не в это же самое время, жития палестинских святых нал ожил ись в его сознании на вдохновенные повествования Евангелий.

Неудачная попытка бегства Феодосия в Палестину возвращает нас к труду Нестора, где этот эпизод составляет часть более широкой картины юности святого. Это повествование представляет собой самобытное и смелое создание Нестора, не опирающееся на традицию и не нашедшее последователей на Руси. Феодосий – единственный святой Древней Руси, о детстве которого сохранились важные подробности. Свидетельства о юности преподобного вполне надежны, поскольку исходят от матери, принявшей постриг в Киеве вслед за сыном. Свободная от влияния легенды, эта история придает житию Феодосия биографичность, – в большей степени, чем житию любого другого древнерусского святого.

Лейтмотив юности Феодосия – борьба с матерью после религиозного призвания: он подвергается жестокому обращению и трижды убегает из дома. Многие сцены нарисованы поистине мастерски, – особенно эскизный портрет матери с ее страстными переходами от взрывов гнева к нежности, ее мужественной страстью: «телом была крепка и сильна, как муж. Бывало, кто-либо, не видя ее, услышит ее беседующую и возомнит, что слышит мужа». Такие детали не заимствуются из книг. Это – сама жизнь, как и весь рассказ о взаимоотношениях преподобного с матерью. Среди картин детства Феодосия, разумеется, встречаются черты не вполне оригинальные. Когда мы читаем о том, что мальчик, отправляясь ежедневно в церковь, «к детям играющим не приближался и гнушался играм их», то припоминаем, что мы читали об этом в описании детства Антония Великого. Из жития Нестора это презрение к детским забавам проходит через всю русскую агиографию, становясь общим местом, служащим для заполнения житийных пробелов. Тем не менее, даже образ мальчика, чурающегося детских игр, вполне соответствует кротости и смирности Феодосия, с некоторой невинной странностью поведения, слишком четко выписанной, чтобы быть просто вымышленной. Но имеются некоторые детали детства Феодосия, которым нет аналогов в агиографической традиции и которые приобретают значение только в

свете его личных устремлений. Эти истории дают ключ к пониманию взрослого человека.

У Нестора читаем: «Одежда его была худа и сплатана». Много раз родители, люди состоятельные, уговаривают его одеться получше и играть с другими детьми; но обычно послушный Феодосий «не слушался уговоров их». Позже, молодым человеком, служа в доме властелина града, он был вынужден надеть «одежду светлу», выданную ему; но он ходит в ней, «как бы некую тяжесть на себе нося», а спустя несколько дней отдает ее нищим. «Худая одежда» Феодосия отличает его также и в годы игуменства; она играет заметную роль в житии и служит поводом для самых ярких сцен, рисующих его смирение. Несмотря на то, что «худая одежда» часто встречается в аскетической литературе, мы не находим ее в описаниях детства святых; кроме того, отношение древних отцов к этому внешнему проявлению смирения далеко не однозначно: многие предостерегают от него, как от своего рода тщеславия.

Феодосий, с детства возлюбив скромную одежду, передал это пристрастие всему русскому монашеству. Однако у него это – только часть жизненной установки. После смерти отца он часто «вместе со смердами ходил в поле и работал там с великим смирением». В этом социальном унижении, или опрощении, и только в нем проявляется аскетическая изобретательность русского подвижника. В крестьянской работе его сына, как позже в его работе просвирником, мать Феодосия с полным правом видела социальное падение, пятно на семейной чести. Святой, однако, хочет быть, «как един из убогих», и увещает мать: «Послушай, мати моя, молю тебя, послушай: Господь Бог и Иисус Христос Сам поубожился и смирился, нам дав образ, да и мы Его ради смиримся». Это добровольное унижение Феодосия питается живым созерцанием кенозиса Христа, Его «рабского вида и Его страждущего тела». В этой связи вспоминаются попытки бегства Феодосия в Святую Землю, «ее же Господь наш плотию походи». Избрав для себя скромное дело просвирника, он оправдывается перед матерью любовью не к литургии, а к телу Христову. С огромной выразительностью подчеркивает он свое религиозное отношение: «яко Господь сподобил меня содельником плоти Своей быти». Эти черты, не имеющие греческих параллелей, свидетельствуют о глубокой религиозной интуиции Феодосия.

Только однажды в детство Феодосия с его кротким и смиренным трудничеством вторгается суровая форма аскетизма. Это – эпизод с цепями, спрятанными под рубахой святого, которые мать обнаруживает по пятнам крови на одежде. В рассказе Нестора подчеркиваются опять же не

цепи, а «худая» одежда. Тем не менее, это одна из суровейших форм восточного умерщвления плоти, подсказанная, несомненно, не Евангелием и не палестинскими образцами. Вериги, – хотя они широко известны всему христианскому миру, – свойственны, в основном, сирийскому кругу аскетов. Между веригами мальчика Феодосия и веревками юного Симеона Столпника имеется большое сходство – они пятнами крови выдают игумену его самовольное рвение. В дальнейшем в труде Нестора мы не находим упоминаний о цепях: очевидно, в Киеве преподобный их не носил. Они были лишь временным средством в его борьбе со страстями молодости. Нестор-биограф неоднократно упоминает о телесной силе и крепости святого. Однако он молчаливо обходит плотские соблазны молодого Феодосия и это целомудренное умолчание становится традицией русской агиографии. Но крепкое тело нуждается в укрощении. Отсюда цепи, опоясывающие Феодосия, – вериги, которые, быть может, против своей воли, он оставил позднешему русскому подвижничеству.

Третья и последняя попытка Феодосия избавиться от тиранической любви матери приводит его в Киев, к пещере Антония-отшельника. Драматическая беседа с матерью, настигающей его и здесь (этому эпизоду существует множество восточных параллелей), полна жизненной правды. Древние патерики изобилуют примерами суровости юных иноков, отвергающих встречу с матерью, подобно Феодосию. Тем не менее, отношение Феодора, послушника Пахомия Египетского, имеет лишь поверхностное сходство с поведением русского Феодосия: оба принуждены своими игуменами изменить решение. Видимое упрямство русского святого, однако, имеет совершенно иное основание: это не суровость, а робость, недостаток уверенности перед лицом мощного деспотизма материнской любви. То, что Феодосий в конце концов уступает уговорам или угрозам матери и соглашается встретиться с ней, типично для него. Он избегает крайностей, но не отличается непреклонностью. Для него норма поведения – подчинение закону любви. По видимости, потерпев поражение в этой борьбе, по сути он – победитель. Действительно, не он возвращается к матери, а она принимает постриг в одном из киевских монастырей.

После этого начинаются годы иноческого подвижничества. О них, об аскетизме Феодосия и о его духовности Нестор пишет отрывочно. Он предпочитает рассказывать, а не описывать. Но, анализируя несвязанные факты, можно составить представление об аскетизме Феодосия.

Наиболее суровый подвиг умерщвления плоти дан в рассказе о первых годах жизни в пещере. Ночами, обнажившись по пояс, святой позволяет

оводам и комарам жалить тело, продолжая прясть и распевая псалмы. В этом подвиге он, вероятно, следовал Макарию Египетскому, а его примеру подражали позднее северные русские пустыnnики. Выражение Нестора, – «в другой раз», – кажется, свидетельствует об однократном поступке. Имевший место в годы юности, этот эпизод можно объяснить как попытку борьбы с плотскими соблазнами. В более поздние годы мы не находим у преподобного стремления к самоистязанию, а только к истощению плоти. Феодосий носит власяницу, покрытую свитой; он «не прилегает на ребры свои, а спит сидя»; он «не возливает воды на тело свое» – все это восточные уроки аскезы. Черствый хлеб и вареные овощи без масла составляют его пищу, но в трапезной среди братии он всегда весел лицом. Показательно для Феодосия сохранение в тайне его аскетических подвигов. Как прячет он власяницу, так же скрывает он и ночные бдения. Однажды монах, пришедший к келье за благословением преподобного на заутреню, услышал его «молящегося и горько плачущего и бьющего головою о землю». Но заслышав шаги, Феодосий притворяется спящим и отвечает лишь на третий раз, как бы пробудившись ото сна. Относительно скромные аскетические подвиги Феодосия восполняются его непрерывными трудами. Крепкий и сильный телом, как святой Савва, Феодосий работает за себя и за других. При настоятеле Варлааме по ночам он мелет жито для всей братии. Будучи избран игуменом, он всегда готов взяться за топор, чтобы наколоть дров, или натаскать воды из колодца вместо того, чтобы послать кого-либо из свободных братьев. «Аз празден есмь», – говорит он келарю.

Страницы обширного жития Феодосия в основном заполнены его трудами. Но святой сохраняет равновесие духовной жизни, восстанавливая силы в молитве. Молитве, помимо обязательного правила, посвящены его ночи. Преподобный проводит Великий Пост в молитве, обыкновенно удаляясь для этого в пещеру. Из жития, написанного Нестором, нельзя сделать каких-либо выводов о мистическом качестве молитвы Феодосия или о достижении высоких уровней созерцания. Он молится в слезах, «часто приклоняясь к земле». Нередко молитва его возносится о спасении своего «стада». В одинокой пещерной келье его часто донимают бесы. Бесовские наваждения Феодосия по природе – не искушения, а простое запугивание. Древние восточные черты этих видений перемешаны с чисто русскими: «колесницы» с «сопелями» – музыкальным инструментом скоморохов, вызывающих порицание Феодосия. Для поучения братии он сам говорит, что долго был преследуем во время молитв «черным псом». Молитвой и твердостью он достигает полного бесстрашия перед темными

силами и освобождает своих учеников от ночных наваждений. Некоторые бесовские соблазны в монастыре принимают типично русскую форму проделок мелких духов, домовых, проказничающих в пекарне или на конюшне, «пакости животине творя». Какое бы место ни занимала демонология в труде Нестора, она не придает особой суровости или мрачности духовной борьбе Феодосия.

Для характеристики духовной жизни Феодосия первостепенное значение имеет тот факт, что именно он положил конец пещерной жизни, установленной Антонием. Если игумен Варлаам строит первую деревянную церковь над пещерой, то Феодосий- кельи вокруг нее. Пещера отныне остается для Антония и немногих затворников. Мотивы ухода из пещеры объясняются словами: «и увидел он место печально и тесно». От тесноты пещер можно было бы избавиться, расширив их, но, очевидно, скорбность пещерного монастыря не отвечала Феодосиевому идеалу общежительной обители. Отстроив монастырь, он сразу же посылает одного из иноков в Константинополь за студийским уставом. Он жертвует безмолвием и созерцанием ради трудовой и братской жизни. Верный палестинскому духу, преподобный стремится к гармонии между деятельной и созерцательной жизнью.

В эту классическую гармонию восточного монашества Феодосий вносит личную ноту. Почти на каждой странице Нестор подчеркивает «смиреномыслие и послушание», «смирение и кротость» Феодосия. Несмотря на всю духовную мудрость Феодосия, Нестор указывает на некоторую «простоту» его ума. Худая одежда, которую он не оставляет и будучи игуменом, вызывает насмешки невежд. Подобная история уже встречалась в восточных патериках, что, однако, не умаляет ее достоверности. Однажды киевский князь посылает телегу, чтобы отвезти Феодосия в монастырь²⁷. Возница, не признав игумена и по одежде приняв за одного из «черноризцев», заставляет его сойти с телеги и сесть на лошадь. Социальное самоуничижение, или опрощение, приближающееся к «святой глупости»²⁸, с самого детства остается наиболее личной и в то же время отличительной национальной чертой характера преподобного.

Избранный настоятелем монастыря, Феодосий не изменяет своего нрава: «он никогда не бывал раздражен или гневлив, но всегда милосерд и тих». Но при всей кротости и покорности, он не уклоняется от учительного долга. Нестор приводит несколько отрывков из его проповедей. В древних рукописях сохранилось также несколько коротких поучений Феодосия. В них наблюдается полное соответствие формы и содержания, а также искренняя теплота чувств; эти поучения мы

рассмотрим ниже. Однако в рассказе Нестора содержится больше личного материала.

Приняв студийский устав, Феодосий пытается придерживаться его во всех мелочах повседневной жизни. С тем же уставом связаны истории о ночных обходах игумена, характерные для древнерусских монастырей. Услышав, что в кельях иноков идут разговоры после вечерни, игумен стучит в дверь; но только поутру, призвав провинившихся, старается отдаленными «притчами» побудить их к раскаянию. Несомненно, он понимал необходимость дисциплины: «и ходяща же руки держите скрестив на груди». Он стремится к тому, чтобы все в монастыре совершалось по уставу и благочинно. И все же, хотя святой советует «не расслабляться, а быть крепкими», он не склонен прибегать к наказанию. Удивительно снисхождение преподобного к беглецам из его стада. Он скорбит о них, а по возвращении радостно принимает. Одного из братии, «часто бегаше из монастыря», каждый раз, когда он возвращался, радостно встречали. Единственная область, где проявляется строгость игумена, – хозяйственная жизнь монастыря.

От некоего Феодора-келаря Нестор слышал множество историй о том, как святой игумен верой спасал монастырь в минуты нужды. Помимо случаев ясновидения, чудеса игумена – единственные чудеса Феодосия; при жизни его не было случаев исцеления. Восточная агиография изобилует примерами такого рода. Палестинское житие другого великого Феодосия (Киновиарха)²⁹ состоит в основном из описаний чудесного наполнения погребов и келарни. Большинство таких чудес происходит в Печерском монастыре естественным образом: то какой-нибудь боярин, а то неизвестный благодетель посылает в лавру подводы хлеба или вина в тот самый день, когда повар отчаивается изготовить трапезу или не находит вина для литургии. Но через все чудеса преподобного проходит общая черта: запрет святого «заботиться о завтрашнем дне» и его щедрая благотворительность, заставляющая отдать все монастырское вино священнику бедного храма для святой литургии. Эта черта деятельности Феодосия находится в противоречии с хозяйственной рачительностью и осмотрительностью многих более поздних русских монастырей. Из Нестерова жития очевидно, что Киево-Печерский монастырь существовал в основном за счет милостыни.

Более всего преподобный печется об уставной бедности, отбирая у иноков всякую одежду или пищу сверх уставной и сжигая в печи, как «вражью часть». «Не иметь упования в имении» – его принцип хозяйствования, хотя благодаря усердию доброхотов монастырь

скапливает владения. Когда однажды слишком предусмотрительный келарь отложил на завтра «хлебцы зело чисты», которые преподобный приказал подать братии в день святого Димитрия, Феодосий повелел выбросить в реку весь остаток. Он всегда поступает так, когда чтолибо «совершается без благословения». Кроткий и снисходительный игумен становится непреклонен, сталкиваясь с непослушанием, продиктованным материальным расчетом. Следует отметить, что даже в этих случаях он не наказывает провинившегося, а уничтожает вещи, оскверненные бесовской прелестью стяжания и своеволия.

Феодосий неизменно кроток со всеми. Таков же он и с разбойниками, пытающимися ограбить обитель, таков же – и с грешными и слабыми среди братии. Не особенно удивляет поэтому в рассказе Нестора, что Феодосий часто «слышал порицание и ропот учеников своих». Этим же объясняется, почему после смерти Феодосия строгость уставной жизни в обители оказалась недолговечной и почему традиция начала XIII века не сохранила памяти о кинувийной жизни.

Игумен Феодосий не только не изолирует своей обители от мира, но, напротив, старается укрепить связи с мирским обществом. В этом состоял его завет русскому монашеству. Само расположение обители на окраине Киева предопределило его общественное служение.

Живя милостыней, монастырь щедро отдает от своих избытков. Близ монастыря Феодосий строит дом для «нищих, слепых, хромых и трудоватых (больных)» с церковью во имя святого первомученика Стефана; десятая часть всех монастырских доходов идет на содержание этой богадельни. Каждую субботу Феодосий посылает воз хлеба заключенным киевских тюрем. Одно из его слов, «О терпении и любви», написано как увещание ропчущим на его чрезмерную благотворительность: «Лепо бо бяше нам от трудов своих кормить убогих и странных, а не праздными пребывать, преходя из келии в келию».

Преподобный Феодосий был духовником многочисленных мирян. К нему приходили исповедоваться князья и бояре. После смерти святого его место среди киевской знати занял игумен Стефан. Таким образом, преподобный Феодосий явился зачинателем долговременной традиции: в Древней Руси миряне избирали своими духовными, или «покаяльными», отцами преимущественно монахов. Духовничество было одним из мощнейших средств морального воздействия на светское общество.

Но Феодосий не только встречает мир у ворот своей обители: он сам идет в мир. Мы видим его в Киеве, за княжеским столом, в гостях у бояр. Он умеет сочетать свои посещения с кроткими поучениями. Все на Руси

помнили его укоризненный вздох в княжеских хоромах, когда он слушал игру скоморохов: «То будет ли сице, князь, на оном свете?»

Кроткий наставник становится строгим и твердым, когда дело касается борьбы за поруганную правду. Последний эпизод жития повествует о защите обиженной вдовы незадолго перед смертью святого. Однажды эта вдова, увидев игумена работающим на постройке новой церкви, не узнала его в убогой одежде и обратилась к нему:

«Черноризец, скажи мне, аще дома есть игумен ваш?» – «Что требуешь от него, яко то человек есть грешен?» «Аще грешен есть, не вемь, токмо се вемь, яко многих избавил от печали и напасти, и сего ради и я пришла, яко и мне поможет, ибо обижена без правды от судии».

Феодосий отправляется к судье побеседовать и восстанавливает попорченную справедливость. «Отец наш Феодосий многим заступник был пред судьями и князьями, избавляя людей, ибо не смел никто ослушаться его».

Служение правде вовлекает преподобного в столкновения не только с судьями, но и с князьями. Его борьба с князем Святославом, описанная в житии, завершает портрет преподобного и в то же время проливает свет на взаимоотношения между Церковью и государством в домонгольской Руси. Сыновья Ярослава, Святослав и Всеволод, согнали старшего брата Изяслава с Киевского престола. Овладев Киевом, Святослав приглашает Феодосия на пиршество. Святой твердо отвечает: «Не пойду на трапезу Вельзавелину и не причащусь брашна того, исполнена суца крови и убийства». С этого дна Феодосий не прекращает обличать Святослава, узурпировавшего великокняжеский киевский стол, «яко несправедно сотворил и не по закону сел на столе». В этом же духе он пишет ему послания, из которых Нестор припоминает одну «епистолию велику зело», содержащую следующие слова: «Глас крови брата твоего вопиет на тя Богу, яко Авелева на Каина». Это послание, наконец, вывело князя из терпения, и прошел слух, что Феодосию грозит заточение. Он рад пострадать за правду и удваивает свои обличения, «жаждуя зело быть в заточении». Но Святослав не осмеливается поднять руку на святого; бояре и иноки умоляют преподобного прекратить раздор с князем, и он, видя тщетность словесных увещаний, меняет тактику: теперь он не укоряет князя, а умоляет его вернуть престол брату. Святослав приезжает сам в монастырь для примирения, выказывая немалое смирение. Феодосий объясняет князю мотивы своего поведения: «Что бо, благый владыко, успеет гнев наш на державу твою? Но се нам подобает обличать и глаголить вам на спасение души. И вам лепо есть послушати того». В

дальнейшем, несмотря на тщету своих попыток, Феодосий неоднократно напоминает князю о необходимости примирения с братом. Во время ектеньи в монастыре он поминает законного изгнанного князя; наконец, уступая настоятельным просьбам братии, соглашается помянуть также и Святослава, но только после старшего брата.

Очевидно, святой не считал мирские и политические дела не относящимися к духовной сфере. Ратуя за справедливость, он готов идти в заточение и на смерть. Однако он не непреклонен и, в конечном счете, подчиняет закон правды закону любви и жизненной целесообразности. Он полагает, что его долг поучать князей, а их – слушать его слово. Но он обращается к ним не как власть имущий, а как посланник кроткой силы Христовой.

Таков Феодосий, далекий от радикализма и односторонности; порой он даже непоследователен, но живет совершенной христианской жизнью. Образ Христа порою сияет из глубин его сердца, служа евангельской мерой внешним поступкам и добродетелям. Он остался в истории русской религиозной жизни учителем духовной гармонии, допускающим нарушение мерности лишь в одном случае, когда оно продиктовано смиренной «простотой», берущей свое начало в евангельском образе уничиженного Христа.

Чтение немногих достоверных поучений Феодосия подтверждает общее впечатление от его жития, хотя он – мастер не слов, но дел. Его «слова» также изобилуют цитатами из Священного Писания, как труды Кирилла и Илариона, но с одной лишь разницей. Все цитаты Феодосия, за немногим исключением, взяты им из Нового Завета. Евангелие – основной источник его вдохновения. Прочувствованными и трогательными словами говорит он о Христовой любви и Его добровольном подвиге, даровавшем нам спасение:

«Не сердце ли в нас горит и то вся слыша?... Что бо добро сотворили Ему, да нас избрал, извел нас от маловременного жития сего? Не все ли мы уклонились и неспособны работать Ему?... И Он не презрел нас, в толицем зле сущим, не возгнушался естества нашего, и восприняв рабий образ, уподобился нам» (Филипп 11,7).

И в другом месте:

Он «нас взыскал и обрел, и на раме понес, и одесную Отца посадил: то како несть милостив и человеколюбив? Не мы взыскали Его, но Он нас... Никто не извергнут от любви Христовой и то образ нам. И не себя ради сниде Слово Божие на землю, но всех ради, и за всех пострадати смерть восприят».

В видении св. Петру (Деян., 10) Господь открывает, что для Него нет ничего нечистого; а потому и мы не должны быть пристрастны в любви.

Отличие этой христологии от христологии византинистов очевидно, даже с учетом преобладания практического христианства у Феодосия и литургического у Кирилла. Религиозное вдохновение Феодосия питается в основном созерцанием человеческой природы Христа (у Кирилла – божественной), Его сошествия на землю (а не его вознесения, как у Кирилла). В свете этой христологии духовность Феодосия с полным правом можно назвать «кенотической», пользуясь словами апостола Павла о «кенозисе», или «уничижении», Христа. Феодосий цитирует Послание Филиппийцам. Его слова, обращенные к матери, о Христе, который «поубожился нас ради», также взяты из послания апостола Павла (2Кор. 8, 9). Разумеется, последней цитатой еще до Феодосия пользовались многие греческие отцы, например Григорий Богослов в Слове 1, 5. Феодосий мог также слышать эти слова во время древнего обряда «пострижения». Но это не умаляет новизны и творческого характера его религиозности.

Феодосий обрел кенотическую идею почти забытой в обширном и сложном целом Церковного Предания. Но она стала стержнем его духовной жизни. В этом у него не было учителей. Во всяком случае, не Антоний познакомил его с евангельским уничижением. Напротив, Феодосию, быть может, пришлось отстаивать свой жизненный идеал перед наставником, как раньше он отстаивал свое призвание перед матерью.

Феодосий принадлежал к новообращенному народу, едва ли не ко второму поколению христиан на Руси. Борис и Глеб были из самого первого. Духовная юность русского христианства стала для них не препятствием, а огромным преимуществом. Древняя и окостеневшая византийская традиция едва лишь коснулась русской религиозности. Потрясение от знакомства с Евангелием было более непосредственным и всеохватывающим: оно навсегда определило отношение Руси к христианству.

У Феодосия кенотическая идея находит практическое выражение в трех христианских добродетелях: бедности, смирении и любви, воспринимаемых в целокупном единстве. Бедность и смирение, или послушание, присущи монашеству с самого его зарождения. Однако у Феодосия эти добродетели приобретают иное звучание. Они служат не только аскетическими средствами формирования христианской личности. Они, скорее, являются целью сами по себе, выражая различные ипостаси одной и той же личности: воплощенного Христа и Его совершенного ученика. Послушание – это не столько средство преодоления своеволия и

формирования иной, высшей личности. Это – прямой путь ко Христу. Говоря о Феодосии, лучше пользоваться не термином «послушание», а «смирение». Всю свою жизнь он был крайне «непослушным». Но даже в непослушании оставался смиренным. Для него любовь не является последней и труднейшей ступенью совершенства, как у большинства греческих аскетических писателей. Она – простое, непосредственное и самоочевидное следствие Христовой любви к человеку. Любовь к ближнему не нуждается в оправдании, как если бы она была некоей изменой Богу. Действительно, Феодосий, кажется, не знает Эроса в смысле страстной и мистической любви к Богу как к небесной Красоте. Агаре остается для него единственным видом христианской любви. Именно поэтому в нем нет ничего мистического. Созерцание не было его призванием. Когда Нестор говорит о его тайных молитвах, это не молчаливые созерцательные состояния, а громкие восклицания со слезами и выразительной жестикуляцией. В терминах католического богословия – *oratio jaculatoria*, выражение раскаяния, а не блаженное созерцание. И в этом смысле Феодосий – выразитель духа Древней Руси. Мистицизм – редкий цветок на русской почве. Этим, возможно, объясняется и некоторая ограниченность Феодосия. Особого внимания заслуживает то, как Феодосий в детстве говорит о своей любви ко Христу: евхаристический хлеб и Палестина свидетельствуют не только о Христе, а прежде всего – о теле Христовом. Религиозность Феодосия – это не разновидность спиритуализма, как не стала им и русская религиозность в целом. Разрыв между двумя мирами – это не пропасть между плотью и духом, – как в платоновском мистицизме, – а между падшей и преображенной, или обоженной, плотью.

Это отсутствие Эроса, как в мистическом, так и в эстетическом смысле, составляет основное различие между Феодосием и Франциском Ассизским. Однако из западных святых умбрийский бедняк ближе всего к русскому проповеднику бедности и смиренной любви. Феодосий, правда, скромнее и сдержаннее. Он сторонится внешних проявлений внутренней жизни. В этом он также типичен для Руси. Он не ищет новых форм для евангельского идеала, открывшегося его интуиции.

Он скромно пытается реализовать его в традиционных формах монашества. Если это ему не удалось, то не удалось и святому Франциску, но оба они величественны в своем поражении.

Примечательно, что Феодосий предшествует святому Франциску чуть ли не на полтора столетия. В западном католическом мире возрождение евангельского образа Христа стало великим открытием XII века. Святой

Франциск замыкает это движение, он – не предтеча, а завершитель. Русский святой, в одиночестве, не опираясь на Предание, выступает зачинателем традиции: он не подражатель, а основатель.

Объединяя преподобного Феодосия со святыми князьями Борисом и Глебом в главе, посвященной русскому кенотизму, мы не искажаем индивидуальности их путей. Страссотерпчество князей, в сущности, выражение того же самого кенотического «следования Христу» (Восточная Церковь не любит говорить о «подражании» Христу). Свв. Борис и Глеб последовали Христу в своей жертвенной смерти – вершине Его кенозиса, как Феодосий следовал Его бедности и унижению. Смирение и любовь, хотя и не бедность, присутствуют также в мученичестве князей. Мы видели их красноречивое выражение. Смирение и самопожертвование составляют самую суть поступков святого Бориса. Смерть его – не завершение борьбы или мужественного сопротивления. Со стороны она может показаться проявлением слабости, как «юродством» может показаться «убожение» Феодосия.

Слабый и недалекий – таков Христос униженный в глазах Ницше, как и в глазах древнего языческого мира. Полуязыческие христианские общества, такие, как Византия или средневековый Запад, со страхом и недоумением отвернулись от лика униженного Господа. Для целого тысячелетия типично то, что Григорий Турский в VI веке сообщает об одном из современных ему епископов, который приказал прикрыть покрывалом образ обнаженного Христа, распятого на кресте. В этом свете еще более удивительно и полно значения великое открытие первого поколения русских христиан: униженного Христа русских святых.

V. Аскетические идеалы

Проповеди Феодосия

для создания монашеской общины как фундамента одного только образа уничиженного Христа недостаточно. В нем содержатся элементы, могущие оказать разрушительное влияние на социальную организацию: смиренному и «простому» умом руководителю недостает авторитета для управления большой общиной. Это возможно лишь в узком кругу учеников. Феодосий, ощущая необходимость строгого порядка, вооружился Студийским уставом и всерьез, хотя и безуспешно пытался подчинить ему свою недисциплинированную семью. Насколько можно судить, не существовало никакого духовного родства между воинствующим зилотом Феодором, автором знаменитого устава, и кротким киевским наместником. Тем не менее, Феодосий приложил огромные усилия, чтобы подчинить себя и свою общину греческим канонам.

Об этих усилиях свидетельствуют и его проповеди, соединяющие в себе возвышенную приверженность христоцентризму и благочестие с практическими каждодневными назиданиями. Его основные богословские предпосылки уже были указаны; их применение к монашескому житию проистекает просто и непосредственно. Христос избрал нас, погибавших под тяжестью своих грехов; Он уже спас нас безо всяких наших заслуг. «Сколько любви Его излилось на нас недостойных!» Нам остается только ответить на Божественную любовь любовью. Согласно Евангелию, мы должны оставить все и следовать за Христом. Любя Его, мы обязаны соблюдать Его заповеди. Но Его заповеди – те же проявления любви. Исполняя их, мы, по слову Его, можем прославить Его Отца (Иоан. 15, 8). «Кто не удивится, возлюбленные, как Бог прославляется делами нашими?» В этом душевном состоянии нет места печали и унынию. Мы призваны радоваться и благодарить Господа. Преисполненные радости, мы идем в храм, чтобы молиться. Эта духовная радость, однако, не исключает духа покаяния, оплакивания своих грехов.

Христианская любовь не знает границ и требует активных дел для облегчения страданий. Настаивая на непрестанной молитве «за весь мир», Феодосий первым долгом монаха полагал помощь «убогим». Он далек от избранного им образца – автора Студийского устава, писавшего в назидание будущему игумену:

«Не должно тебе раздирать душу и сердце в заботе о чужих, но только о тех, кого Бог вручил тебе, а я передал – духовных детях и братии. Не

смей посягать на имение монастырское для ближних по крови, или для родственников, друзей и сотоварищей... ибо ты не от мира сего и не должно тебе болеть за долю тех, кто в сем мире».

Не таков Феодосий: опираясь на Божественный, а не на человеческий авторитет, он неожиданно говорит властно, преподавая наставления о милосердии:

«Ныне же я, недостойный, по завету благого Владыки, се вещая вам: прилично было бы нам от трудов своих кормить убогих и странных, а не оставаться в праздности, не переходить из келии в келию. Вы слышали слова Павла: „Ни у кого я не ел хлеба даром, но занимался трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас» (2Фес. 3, 8); и еще: „Праздный да не ест» (2Фес. 3, 10). А мы ничего такого не совершили. И если бы не постигла нас благодать Божия и не кормила нас чрез боголюбивых людей, что сделали бы мы, смотря на свои труды?»

Проповедник отвергает аргументы в защиту молитвы как особого призвания, о пользе духовного разделения труда, столь естественно принятого как на Востоке, так и на Западе. «За наши молитвы, посты и бдения приносят вам все, и за всякого приносящего многожды повергаемся (в молитве)». Феодосий не хочет слышать об этой удобной теории и отвечает на нее притчей о десяти девах в толковании Иоанна Златоуста, принятом Греческой Церковью:

«Почему они названы неразумными? Ибо сохранили печать девства нетронутой, изнурили плоть постом, бдением и молитвой, но не принесли масла милостыни в светильниках своих душ и потому изгнаны были из чертога (Мф. 25, 1–13)». Очевидно, эти идеалы были слишком высоки для большинства духовных чад Феодосия. Его проповеди свидетельствуют о глубоком и горьком разочаровании: «Сколько лет прошло, и никто из вас не пришел ко мне и не спросил: как мне спастись?» Лень и заботы о временных благах – пище, отдыхе, одежде – занимают их умы. Это вынуждает наставника опускаться с духовных высот и настаивать на соблюдении более скромной добродетели, которой им явно не хватает больше всего. Это – терпение. Суть аскетизма заключается в нем.

«Вспомним первый наш вход, каковы были мы, когда пришли к дверям монастырским. Не все ли мы обещались терпеть: и поношения, и укоры, и изгнания?... Вспомним..., что мы призывали во свидетели Самого Владыку и Бога, говоря: вот Христос здесь невидимо стоит.

Память о святых, мучениках, Иове должна укреплять наш дух. Мы воины Христовы: мы не должны спать, когда воззовет труба. Терпение – обратная сторона христианской надежды. Велика наша награда, она не

похожа на награды воинов мира сего».

Но духовное воинство не слышит трубы, а точнее, колокола, будящего их рано утром и зовущего на заутреню. И Феодосий опускается еще на одну ступеньку; он излагает элементарные правила поведения: как должно подниматься с первым колоколом, как входить в храм и как в нем стоять, не прислоняясь к стенам и колоннам, как приветствовать друг друга низкими поклонами или как держать руки скрещенными на груди. Здесь мы впервые сталкиваемся с характерной чертой русского благочестия: с внешними, телесными его проявлениями. Но следует быть осторожным: нельзя принимать Феодосия за приверженца ритуализма. Горький педагогический опыт заставил его опуститься до таких увещеваний. Тем, кому духовные высоты не под силу или даются слишком тяжело, следует начинать с телесных действий, находящихся под непосредственным контролем воли. Наставника волнует чрезвычайно опасная ситуация и его собственная страшная ответственность. Но даже и в этом в нем нет ничего от педанта, школьного учителя, неуклонно соблюдающего установленные правила. Его слова, преисполненные горечи, – это только духовный призыв, а не суровый окрик начальствующего, это смиренный и тревожный голос сокрушающегося отца: «И аще бы возможно во вся дни глаголал бых, и со слезами моляся, и к коленам вашим припадая, дабы ни един из нас не оставил години молитвенные».

В своих поучениях монахам Феодосий дает образец русского кенотического идеала, отчаянно борясь за его социальное воплощение. Нетрудно представить себе, что кенотизм не был единственной основой монашеской или аскетической жизни. Основания монашества на Востоке или в Греции были совсем иные. Поскольку русское монашество было лишь ветвью греческого, оно должно было, по крайней мере, стараться сообразовываться с ним. Даже Феодосий искал греческую модель в Студийском уставе. В других русских монастырях, основатели которых не были столь исключительными личностями, греческое влияние, возможно, сказывалось сильнее и простиралось не только на внешние правила, но и на духовные основы.

К сожалению, мы располагаем лишь несколькими оригинальными русскими произведениями этого периода, имеющими отношение к аскетике. Древняя Русь обладала богатой библиотекой переводов восточных и греческих отцов. Среди аскетических трактатов наибольшее влияние имели, вероятно, труды св. Василия Великого и «Лествица» св. Иоанна Синайского, прозванного Лествичником. Оба труда рекомендовались Феодором Студитом в его «Завещании». До самого

недавнего времени «Лествица» оставалась самой читаемой и почитаемой в России книгой о духовной жизни. Однако пользоваться греческими трудами для изучения русского аскетизма неправомерно, так как до сих пор неясно, насколько они были усвоены и вошли в русскую плоть и кровь. Если же ограничиваться русской литературой, то здесь исследователь находит, помимо проповедей Феодосия, только одного теоретика и один агиографический труд. Этот единственный теоретик – наш старый знакомый Кирилл Туровский, а агиографический труд – «Киево-Печерский патерик».

Аскетические труды Кирилла Туровского

Среди подлинных творений Туровского епископа три сочинения дидактического характера, развивающие его аскетические идеи; два из них имеют непосредственное отношение к монашескому призванию, о чем говорят их названия: «Сказание о черноризническом чине» и «Слово к Василию игумену, о мирском чине и о монашеском чине, и о душе, и о покаянии»; третий посвящен более общим этическим проблемам и называется «Притча о человеческой душе и теле». Все три произведения написаны в той же самой аллегорической манере, что и его проповеди, отсюда и использование в названиях слова «притча». Первое сочинение – это экскурс в Ветхий Завет в поисках корней христианского монашества; второе – буддийское сказание, сохранившееся в христианизированном «Житии св. Варлаама и Иоасафа». В третьем сочинении, так же, как в случае с индийской повестью, используется хорошо известная в средневековых литературах Запада и Востока притча о слепом и хромом. Довольно любопытно, что Кирилл ищет корни монашества в иудаизме и индуизме, минуя Евангелия, которые для Феодосия были единственным источником. Правда, Кирилл, как мы видели, принимает индийскую притчу за главу из Евангелия от Матфея, выдавая тем самым отсутствие понимания стиля и духа Нового Завета.

Идея следования Христу не чужда Кириллу. В одном месте он даже выражает ее явно: «Ты же послушай Христа единого заповедь и житие, иже от рождества и до распятия досады и клеветы, поношения и раны тебе ради претерпе». Но мотив следования Христу имеет для Кирилла второстепенное значение. Перечисляя побудительные причины для выбора монашеской жизни, он совсем не упоминает причину христологическую: «...или обещанная ти царства желая, или диавола греховныя работы не терпя, или житийския печали не любя... или женою и детми смущаем...» Все эти мотивы для него являются законными и, очевидно, исчерпывающими.

Самый серьезный мотив – это зло мира сего и практическая невозможность спастись, живя в мире. Как говорит апостол Иоанн³⁰: «Весь мир лежит во зле». Все мирские занятия изначально заражены грехом: «Всяка власть к греху причтена есть. Торгующим убо, егда купля сдеется, ту и грех свершится и иныя вся житейския веще. В нищете же и богатстве, семье и доме спону (препятствие) имут к спасению».

Здесь Кирилл-аскет приходит в резкое противоречие с Кириллом-

проповедником. В своих проповедях, обращенных к мирянам, он подчеркивал, что князьям и богатым открыты легкие пути к спасению. В проповедях он не делает различия между богатыми и бедными. Это противоречие характерно не только для Кирилла; оно является фундаментальным противоречием, присущим византийскому пониманию христианства, противоречием между Церковью пустыни и Церковью империи. Для радикальных аскетов, приверженцев пустыни, весь секулярный мир обречен на гибель. Для оптимистически настроенных представителей имперской Церкви сама эта Церковь уже является Царством Небесным на земле. Это противопоставление выражено Кириллом в образе, взятом из Соломоновой «Песни песней»:

«Черна и красива царская дочь» (1, 5): черна – благодаря мироправительной власти; прекрасна – благодаря монашеской мантии.

Если в мире нет ничего, кроме греха, то монашеская жизнь – не просто одно из христианских призваний среди множества, а единственно возможное. Каждый христианин обязан нести иго Господне, т. е. должен взять на себя монашеские обеты. Если Кирилл не говорит прямо об осуждении, ожидающем всех мирян (он называет их греческим словом «космики»), то эта идея подразумевается в следующем толковании молитвы Христа об учениках в Евангелии от Иоанна (17, 9): «Иисус Христос, безмездно спасающий монашеский чин, Сам молится за нас, говоря: „Отче Святой, не о всем мире молю, но только о них“».

Согласно Кириллу, обращение начинается с «печали ума» и с «памяти смерти»; это скорее индуистский, чем греческий мотив мирового пессимизма. «Печаль» приводит человека к воротам монастыря, для памяти о смерти, которая не покинет его и здесь, Кирилл пользуется образом неразлучной жены, «поющей ему сладкую песнь». «Сладкую», так как в мире ином праведника ожидает радость.

Жизнь в монастыре означает «посты, молитвы, слезы, воздержание и телесную чистоту». Однако борьба против телесных страстей имеет второстепенное значение. Правда, дух легче и живее воспринимает добродетели, плоть же слаба – поразительно, насколько ничтожны обвинения Кирилла против плоти. В своем толковании притчи «О слепом и хромом» он занимает нейтральную позицию в борьбе между душой и телом. Слепой – это душа человеческая, а хромой – тело. Оба они, объединив свои слабые силы, совершают грех, ограбив сад Господень. Тщетно пытаются свалить вину друг на друга. Господь осуждает обоих, и после воскресения тела они заплатят общую дань своими страданиями.

Поэтому вполне последовательно Кирилл не призывает к телесному

аскетизму. Он никогда не требует больше обычного – достаточно обязательного поста. Он заходит столь далеко, что называет монашескую жизнь легкой в сравнении с Эдемом; он определяет ее как отсутствие труда: «Нетрудный хлеб, яко манну, от келареву руку принимая, питайся».

Эта физическая легкость монастырской жизни весьма обманчива, поскольку влечет за собой более суровые требования к духу: полное самопожертвование, отказ от собственного «я», которое является корнем всех грехов. Монах приносит себя в жертву, подобно тому, как, согласно Ветхому Завету, приносили в жертву Богу агнцев в пустыне при ее переходе. Это умерщвление, наиболее болезненное, происходит при посредничестве человека – игумена и старца (духовного отца). «Отдайся ему, как Халев Иисусу³¹; отсеки свою волю». Кирилл грозен и красноречив, когда говорит о послушании, являющемся для него высшей монашеской добродетелью:

«Свеща ли еси, токмо до церковной двери в своей воли буди, и о том не рассмотряй, како и чим ты потваряет. Риза ли еси, до приемлющаго ты в руку знай себе; ктому не помысли, аще и на онучи растеган будеши. Точию до монастыря имей свою волю. По восприятии же образа, всего себя поверзи в покорение, ни мала своевольства утай в сердце своем, да не умреша душою, аки Анания³²».

Послушание- добродетель настолько высокая, что делает монахов подобными ангелам: «Вся служба ангельская и монашеская едино есть»; так как и те, и другие отказались от своей воли. Феодосий тоже пытался включить послушание в монастырский устав. Но для него главной добродетелью было смирение, а послушание – лишь его внешнее и социальное проявление. Эти две добродетели тесно связаны между собой во всех аскетических правилах для монахов. Но важно различать, в чем основной акцент. Смирение – это специфически христианский идеал, отражение кенотического образа Христа. Послушание встречалось и у язычников – у спартанцев, римлян, стоиков. В качестве аскетического инструмента, оно является средством для отсечения своей воли, в то время как смирение направлено на преобразование сердца. У Кирилла Туровского нет сомнений относительно понимания религиозной функции послушания: прежде всего это разрушение греховного «я». Что касается смирения, то он едва упоминает о нем. Он усматривает даже преимущество в монашеском чине, потому что «мирские вельможи преклоняют головы свои перед монахами, как пред святыми Божьими». Подобное понимание весьма далеко от кенотического идеала монашества.

То, что непослушание есть сущность первородного греха, является

общим учением Церкви. Но Кирилл в своем свободном аллегорическом толковании Книги Бытия выражает это понимание еще более решительно, рассматривая плод древа познания как духовное благо само по себе. Греховность поступка Адама заключалась в своевольном служении Высшему: «Древо же познания добра и зла – это познанный грех разума и добровольное действие в угождение Богу». Согласно его апокрифическому толкованию, Адам был помещен Богом не в Рай, а в Едеме. «Рай – место святое, как в церкви алтарь». Но Адам, «до повеления Бога на святое дерзнув, из Едема прошел в Рай». Такое понимание, по-видимому, исключает из христианской жизни мистицизм как дерзкое нарушение установленных границ.

И в самом деле, Кирилл считает, что монаху достаточно немного духовной радости. Весьма примечательно его отношение к Святой Евхаристии. В одной из его восточных притч Христос предлагает монаху чашу с вином, но монах отказывается от нее: совесть удерживает его. «Ниже распнем Христа недостойне приступающе к причастию...» Это предостережение не уравнивается каким-либо призывом к евхаристической чаше.

Вместо радости, духовной атмосферой, которая окружает монаха, является страх. Кирилл рисует эту атмосферу, используя свои лучшие аллегории, почерпнутые из Ветхого Завета. Он говорит: «Вы окружили себя более, чем гора Синай, огнем страха Божия», принимая монашеские обеты, «так дымитесь жё, подобно этой горе, воздыхая о своих грехах... Этим страхом, говорит пророк, движется земля, распадаются камни, животные трепещут, горы дымятся, светила раболепно служат». Кирилл не скупится на угрозы ада; он умеет описать в деталях мучения будущей жизни, ожидающие монаха в случае впадения его в «слабость». Вся монашеская жизнь состоит из послушания, терпения и подвижничества и лишь слегка озаряется трансцендентной надеждой, которую дарует смерть.

Трансцендентность Бога настолько возвышена для Кирилла, что для него оскорбительна мысль о том, что человек создан по образу Божьему. «Никакого подобия Божьего человек иметь не может». Встречаясь с библейским учением об образе Божьем в человеке, он уклоняется от непосредственного толкования, но подчеркивает опасности его неправильного, еретического использования сектой антропоморфистов. Несомненно, Кирилл был достаточно глубоким богословом, чтобы отвергать догматы Церкви. Но ему явно не по себе, когда он сталкивается с человечностью Христа. Для него неприемлемы размышления об

уничижении Христа, и вряд ли он мог положить их в основание своего аскетического учения. Мысль о последовании Христу чужда ему. Вместо этого он остается верным самому себе – автору богословских проповедей и покаянных молитв.

Святые Киево-Печерского патерика

Два аскетических идеала – Феодосия и Кирилла – довольно далеко отстоят друг от друга. С одной стороны, мы обладаем превосходной и подробной биографией, поясняемой подлинными проповедями, а с другой – только трактатами без каких бы то ни было биографических черт. О жизни Кирилла остается только строить догадки, также трудно представить, как была бы организована жизнь обители, созданной по его принципам. Нетрудно вообразить, что в ней отсутствовало: крайности аскетизма, мистицизм, социальное служение. Остались бы молитва и послушание – но это слишком общо и туманно. Известно, что сам автор некоторое время проживал затворником.

Затвор, по-видимому, благоприятствует молитве; но менее очевидно его благотворное влияние на воспитание послушания.

Феодосием и Кириллом не исчерпываются аскетические течения в древнерусском монашестве. Агиографическая литература дает возможность изучения остальных направлений. Здесь мы располагаем идеализированными портретами и эпизодами жизни, но – в отличие от Кирилла – без всякого теоретического обоснования. Один литературный памятник особенно ценен для нашего исследования. Это – уже упоминавшийся «Киево-Печерский патерик». В нем около тридцати портретов местных святых большого монастыря, основанного Антонием и Феодосием. По большей части они являются прямыми или опосредованными учениками основателей обители. Интересно наблюдать, как трансформировалось духовное братство Феодосия. Еще более показательным является изучение жизни учеников Антония. Поскольку древнее житие Антония утрачено, реконструкция его понимания аскетизма возможна только по его влиянию на учеников.

К сожалению, этот литературный памятник состоит из множества разнородных частей. Некоторые из них были созданы в XI столетии, но основная часть принадлежит XIII веку. В целом, в Патерике больше легенд, чем биографических зарисовок. В самом деле, в некоторых рассказах уже невозможно разглядеть действительность. И однако для нашей главной цели – изучения духовной жизни Древней Руси – легенды имеют иногда не меньшее значение, чем действительность. Киевский патерик является богатейшим, и даже единственным источником сведений для особого течения русской духовной жизни; его можно обозначить как школу Антония.

Несмотря на нивелирующее воздействие легенды, существует два четко очерченных направления, которые с полным основанием можно соотнести с именами великих основателей монастыря. Во многих случаях духовное родство подтверждается и прямыми указаниями на ученичество у Антония или Феодосия. Но чувствуется однако, что для авторов XIII века школа Феодосия несколько тускнеет по сравнению со школой его собрата.

Общее впечатление от Патерика: здесь веет совсем иной дух, нежели в житии преподобного Феодосия. Почти невероятной представляется связь преподобного Феодосия с насельниками его монастыря. Здесь все сурово, чрезмерно, преисполнено чудотворений и демонологии. Социальное служение монашества отступает на задний план. Кроме того, общежития, по-видимому, более не существует; рядом уживаются богатство и бедность. Величайшие подвиги немногих святых совершаются на фоне распущенности и своеволия остальных. Недаром самые яркие и впечатляющие образы Патерика принадлежат затворникам.

Однако целесообразнее начать с духовных детей Феодосия. Дух его еще не покинул монастырь. Верен ему в своем смиренном трудничестве Никола Святоша, из князей Черниговских, первый князь-инок на Руси. Он постригся в 1106 г. и в течение трех лет проходил послушание в поварне, к великому негодованию своих братьев-князей. Потом был привратником, пока, принуждаемый игуменом, не поселился в собственной келье. Его никто не видел праздным – работа на огороде, изготовление одежды сопровождались непрерывным произнесением Иисусовой молитвы («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного»). Свои личные средства, которые были немалыми, он употребил на помощь бедным и на «церковное строение», много книг было пожертвовано им монастырю. После его смерти брат Изяслав, получивший исцеление от его власяницы, всегда надевал ее в битвах.

Своеобразное служение миру нес Прохор, прозванный Лебедником, постригшийся в конце XI века. Свое прозвище он получил от изобретенной им формы постничества. Он никогда не ел другого хлеба, кроме приготовленного из собранной лебеды. Замечательно, однако, что автор его жития подчеркивает особую «легкость» его жизненного пути как олицетворения Христовой бедности: «легко проходил путь... потому что жил, как птица... на непаханой земле несеянный хлеб был ему». Во время голода аскеза святого превращается в источник благотворения. Он печет свой хлеб из лебеды для множества приходящих к нему, и горький хлеб чудесным образом становится сладким. Однако украденные у него хлебы – горьки, как полынь. При бедственном недостатке соли во время войны

Прохор раздает пепел, превращающийся в соль. Это приводит его в столкновение сначала с киевскими купцами и спекулянтами, а потом и с самим князем Святополком, который не останавливается, ради корысти, перед ограблением соляных запасов святого. Соль, конечно, снова обращается в пепел, и корыстолюбивый князь вынужден примириться с Прохором и наместником.

К числу истинных учеников преподобного Феодосия можно отнести смиренного просвирника Спиридона, который был «простец словом, но не разумом» и с благоговением совершал свое послушание, непрерывно твердя Псалтырь, которую «выучил наизусть». Первая группа святых Патерика, наиболее близкая по духу к Феодосию, жила в нестяжании, в благотворительности и смирении, никогда не проявляя суровости к грешникам и злодеям. Но уже в образах близких к Феодосию Агапита и Григория проглядывают новые черты. Их избирательная благотворительность, смешанная с суровостью, заслоняется другими, чисто аскетическими добродетелями.

Агапит, бескорыстный врач или целитель, посвящает себя уходу за больными; лечит молитвой и овощами, а не лекарственными травами, употребляя овощи, как подчеркивает автор, только для виду, – овощи эти составляли его обычную пищу. Таким образом, жизнь его была посвящена милосердию, но в Патерике она превращается исключительно в историю борьбы с врачом-армянином и его светской медициной. В этой борьбе святой побеждает, а армянин постригается в Печерский монастырь. Однако победа достигается силой чудес, а не кротостью. Святой довольно суров к своему противнику. Он обращается к нему «с яростью» и, узнав о его неправославной вере, укоряет: «Как же смел ты войти, и осквернить мою келью, и держать мою грешную руку? Иди прочь от меня, иноверный и нечестивый».

Григорий от самого Феодосия «научился житию иноческому, нестяжанию, смирению и послушанию». Нестяжание он простер так далеко, что продал даже книги, раздав деньги бедным, после того как воры показали ему ненадежность земных вещей. Но главной его заботой была молитва. Читая всегда «запретительные молитвы», он приобрел особую власть над бесами и дар чудотворения. Он имел обычай молиться в погребе, что сближает его жизнь с затворничеством. Три встречи его с разбойниками напрашиваются на сравнение с аналогичными эпизодами Феодосиева жития. Разбойники, пытавшиеся ограбить церковь, не наказываются Феодосием, но обращаются им на путь истинный. Григорий тоже обращает, но через наказание. Воры, покусившиеся украсть его

книги, по молитве святого впадают в глубокий сон, длившийся пять дней, после которых они изнемогают от голода. Этого наказания с них достаточно. Узнав, что властитель города повелел их «мучить», Григорий выкупает их от наказания. С другими ворами, ограбившими его огород, он поступает строже. Три дня они не могут сойти с места, моля о прощении, но наконец слышат следующий приговор: «Так как вы всю жизнь свою пребывали праздными, расхищая чужие труды, а сами не хотите трудиться, теперь стойте здесь праздно и дальше, до конца жизни...» Однако их слезные мольбы и обещания исправиться заслужили им условное прощение. Святой осудил их на вечную работу в монастыре. Так он поступает и с третьими ворами, из которых один гибнет ужасной смертью, удушенный на ветвях дерева. Святой не определяет ему смерти, но предрекает ее. Возможно, преступники сами накликали эту смерть, пытаясь обмануть святого. Но суровость наказания остается. Одно из таких суровых предсказаний стало причиной насильственной смерти самого святого. Оскорбленный на реке отроками князя Ростислава (Всеволодовича), он предрекает им: «Все вы и с князем вашим в воде умрете». Жестокий князь, велевший утопить святого, сам встретил такой же, заслуженный им конец. Совсем по-иному действовал бы Феодосий, никогда не руководствовавшийся в отношениях с людьми законом возмездия.

Отмеченные выше образы святых всего ближе, хотя и в разной степени, к нравственному облику Феодосия. В совершенно иной мир вступаем мы, знакомясь с затворниками. Житие Исакия-затворника принадлежит к числу составленных очевидцем в XI веке, жития Никиты и Лаврентия, написанные в XIII столетии, рисуют ту же самую социально-бытовую и религиозную обстановку. В рассказах о затворниках расхождение двух духовных направлений в монастыре выявляется особенно резко.

Исакий был постриженником и послушником Антония. «Избрав строгую жизнь», он не довольствуется власяницей, а облекается в сырую козью шкуру и более не снимает ее, так что она ссыхается навсегда на его теле. Затворив святого в пещере величиной в четыре локтя, сам Антоний подает ему в узкое оконце скудную пищу: одну просфору через день. Ничего удивительного, что тот сошел с ума. Бесы мучат его и доводят до тяжкого падения. Явившись ему в виде ангелов света, они добиваются того, что Исакий поклоняется бесу как Христу. После этого он оказывается в их власти на целые годы; теряет разум, силы, чуть ли не самую жизнь. Его едва не схоронили заживо. Феодосию (а не Антонию) пришлось

отхаживать его и приучать есть. Через два года, оправившись, он снова «предался жестокому воздержанию», но уже не в затворе: «Ты, дьявол, прельстил меня, когда я сидел на одном месте, поэтому теперь не затворюсь я в пещере». Он принимает на себя – первым на Руси – подвиг юродства, мнимого безумия, как греческие *salos*- «юродивые Христа ради». Первоначально его юродство выражается только в самоуничижении да, может быть, в некоторых странностях, оставшихся от лет безумия. Исакий работает на поварне, где над ним смеются. Раз он, исполняя приказ глумившихся, ловит руками ворону, после чего (чудо!) братия начинает чтить его как святого. Тогда юродство его становится сознательным: «Он же, отвергая славу человеческую, стал юродствовать и начал глумиться то над игуменом, то над кемнибудь из братии». Он ходит по миру и, собирая детей в пещере, играет с ними в монахи. «И его били за это, – то игумен Никон, то родители детей». Под конец жизни он достигает полной победы над бесами, которые признаются в своем бессилии. Противоположность отшельничества и смиренного юродства во имя Христово в его жизни явно связывается с именами Антония и Феодосия.

Недоверие к затвору отмечает первое поколение учеников Феодосия. Игумен Никон настойчиво отговаривает от затвора Никиту. Правда, Никита юн и одержим жаждой человеческой славы. Но игумен ссылается на пример Исакия. Никита затворяется самовольно и также падает. Его искушение гораздо тоньше и хитрее. Бес в виде ангела внушает ему не молиться, а читать книги, и он делается начетником в Ветхом Завете. Необычайная начитанность в Библии и бесовская прозорливость привлекают к затворнику мирян. Но старцы монастыря разгадали бесовской обман: «Никита все книги иудейские знал хорошо», а Евангелия не хотел ни видеть, ни слышать, ни читать. Беса изгнали, и вместе с ним исчезла мнимая мудрость Никиты.

После этих злосчастных опытов Лаврентию старцы просто запрещают затворяться в пещере без всяких особых оснований. Он должен удовлетворять своему влечению к духовному безмолвию в другом киевском монастыре. Его путь протекает благополучно, хотя он и не достигает той благодатной мощи в изгнании бесов, которая свойственна «тридцати» лучшим старцам печерским.

Этот страх перед опасностями затвора, отличающий старцев конца XI века, впоследствии совершенно исчезает. В XII веке здесь подвизаются затворники Афанасий, Иоанн, Феофил и другие, достигшие высокого совершенства. Об особых искушениях мы не слышим, но искушения

посещают и других братьев. Более того, их жития оказываются в средоточии Патерика. Это они освещают своим бледным пещерным светом целый век истории монастыря.

Если в раннем затворничестве мы вправе видеть личное влияние Антония, то приходится признать, что в последних частях Патерика, относящихся к XIII веку, личность Антония, заслоненная первоначально Феодосием, снова встает в полный рост. Имя его поминается часто, всегда впереди Феодосия, иногда и без него. Часто даются цитаты из его утраченного «Жития». Плотские искушения, злая демонология, жестокие страдания – такова атмосфера, в которой совершаются поразительные подвиги посмертных учеников Антония.

Вот Иоанн Многоготерпеливый, тридцать лет проведенный в затворе и «веригах тяжких» на теле. В юности он много страдал от искушений плоти и, молясь у гроба Антония, услышал его голос, повелевший ему затвориться в пещере. Он спасался нагой и в веригах, «сушимый холодом и железом». Однажды, не довольствуясь этим, зарыл себя в землю по грудь, но и тут не получил избавления. Он почувствовал страшный жар в ногах, как от огня: жилы корчатся и кости трещат. Над головой он увидел пасть лютого змия, дышащего пламенем. В пасхальную ночь змий вложил в свою пасть его голову и руки и опалил ему волосы. Из змеиного зева Иоанн возопил к Богу, и враг исчез.

Сила искушений и опасность адской гибели иллюстрируется в Патерике многочисленными рассказами о падениях и грехах святых. «Поп Тит» живет в ненависти и вражде с диаконом Евагрием. Феофил, отдавшись во власть тщеславного гнева, едва не заслужил смерть без покаяния. Еразм, отдавший все свое имущество на церковь, начинает жить «во всяком небрежении и бесчинстве». Арефа скуп и немилосерден: «никогда не единой цаты не подал убогому», ведет даже тяжбы с невинными и несправедно мучит их. Феодор соблазнен сребролюбием: найдя клад в своей пещере, он хочет уже тайно покинуть монастырь. Его спасает духовный друг Василий подобно тому, как других – небесное заступничество Антония и Феодосия или Царицы Небесной.

Орудиями этих искушений и страхований являются бесы. Они играют в Патерике несравненно большую роль, нежели в житии преподобного Феодосия. Они принимают то человеческий вид (в образе Василия соблазняют Феодора), то ангельский, искушая затворников. Матфей видит беса в церкви в образе ляха, бросающего в монахов цветы, от которых они ослабевают в молитве. В другой раз он видит целое стадо бесов, едущих на свиньях «за Михаилом Тобольковичем» – неким монахом, который

осмелился выйти за монастырскую ограду. Демонология в такой же мере характерна для киевского Патерики, как и для патериков Египта.

При остроте искушений и напряженности аскетической борьбы с ними понятна высокая оценка страдания и его очистительной силы. Наиболее отчетливо это выражено в житии Пимена Многоотерпеливого. Больной от рождения, юноша не желает исцеления: «просил себе не здоровья, а усиления болезни». И его молитва оказалась сильнее молитв всех иноков монастыря, молившихся о его здравии. Чудесно в видении постриженный ангелами – «светлыми скопцами», он остается на всю жизнь лежать в монастыре в неизлечимом недуге, вызывавшем отвращение у братьев, ходивших за ним. После двадцатилетних страданий, в день своей смерти, он встал с одра болезни и, обойдя все кельи, поклонился в церкви у гроба святого Антония, как бы указывая этим на своего учителя.

Житие Моисея Угрина – повесть о бесконечных страданиях пленника в Польше, отстаивающего свое целомудрие от любовных покушений знатной вдовы. Евстратий, тоже пленник, распятый евреем в Крыму, – по видимому, за отказ принять закон Моисеев, – мученик за веру христианскую. Но Никон Сухой, находясь в длительном плену у половцев, просто отказывается заплатить выкуп и подвергается истязаниям, полагаясь на волю Божию. Кукша, просветитель вятичей, убитый язычниками, Григорий, Феодор и Василий, умерщвленные русскими князьями, – все они страстотерпцы и мученики, вольные и невольные, перечисленные среди прочих святых киевского Патерики. Но это скорее выражение крайностей аскетизма, чем смиренное следование Христу на путях самоотверженной любви.

Интересно поближе рассмотреть характер аскезы, представленный в Патерике. Он не характерен только для Киевской или даже русской школы духовной жизни. Он относится к общей и незыблемой традиции восточного христианства, отличающей его от западного. Как бы ни были ужасны и бесчеловечны аскетические подвиги Востока, они никогда не доходят до прямого, сознательного причинения самому себе острой боли или телесных ранений. Здесь не встречается бичевание, кровопролитие. В Западной Европе самобичевание получило широкое распространение со времен итальянского отшельнического движения X-XI веков. Еще в V столетии юный Бенедикт Нурсийский бросался обнаженной грудью на терновник, чтобы преодолеть плотские искушения. Эта борьба остается главной целью и восточного аскетизма, но средства иные. Плоть должна изнуряться, истощаться, должна – насколько возможно – утратить жизненную силу. Технически об этом говорится как об «изнурении» или

умерщвлении – в ужасающе буквальном смысле. Чтобы высвободить духовное бытие, жизнь должна стать непрерывным умиранием тела. Совершенный монах – это живые мощи. Именно поэтому святой монах на Востоке именуется «старцем», стариком (γέρων). «Постничество» или «трудничество» часто используются как общие синонимы аскезы, особенно в древнерусском или старославянском языках, не принявших греческого выражения *ascesis*. При более глубоком изучении религиозных основ обнаруживается, что идея распятия лишь в малой степени определяет восточный путь аскетизма. Подражание Христу останавливается перед Его страстями, из религиозного страха отказываясь от созерцания Его ран. Что касается аскезы, то распятие сохраняет лишь то моральное значение, которое оно имело для апостола Павла: «распятие плоти со страстями и похотями» (Гал. 5, 24). Не крест Христов, а гроб, свой собственный, а не Христа, предстает воображению аскета. Очень часто в иноческой келье действительно устанавливается гроб. Это иллюстрирует «памятование смерти» Кирилла Туровского. Пещерная жизнь киевских затворников особенно подходила для загробных размышлений.

В киевском патерике не обнаруживается никаких следов мистической жизни. Затворники, у которых можно было бы ожидать созерцательного склада мысли, кажется, полностью погрузились в аскетическую борьбу с бесовскими силами. Если в Киеве и теплилась какая-то мистическая или чисто созерцательная жизнь, она не нашла описателя. Было бы опрометчиво делать заключения о практике мистической «Иисусовой молитвы», рекомендованной Феодосием и практиковавшейся Николой Святошей: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Действительно, в более позднем русском мистицизме, начиная с XIV столетия, эта молитва послужила отправной точкой для достижения высоких мистических состояний. И все же, во все времена, вплоть до сегодняшнего дня, она используется в Восточной Церкви и духовенством, и мирянами в повседневной жизни как средство удерживания ума от рассеянности. Было бы абсурдно приписывать Николу мистические устремления. Это была натура крайне деятельная, склонная к постоянным трудам и смиренному служению.

Эти наблюдения, сделанные при изучении одного литературного памятника, могут быть расширены. В творениях или преданиях домонгольской Руси не обнаруживается следов мистической жизни. Этот факт косвенно подтверждается отсутствием переводов греческой литературы, расцветшей в XI веке. Величайший из греческих мистиков,

константинопольский монах Симеон, по прозвищу Новый Богослов, жил во времена обращения Руси. Его творения не оставили следов в Древней Руси вплоть до XIV века, несмотря на довольно тесные связи между киевскими и греческими обителями.

При внимательном рассмотрении в обители преподобных Антония и Феодосия прослеживаются два течения духовной жизни: одно подземное, аскетико-героическое, связанное с пещерным затворничеством; другое – «наземное», смиренное, послушливое, каритативное. В Патерике преобладает традиция Антония. Разделение этих двух образов жизни не всегда возможно, как показывают многие выше приведенные жития святых; однако они противостоят друг другу. В легендарном облики они, быть может, разительнее всего воплощаются в двух фигурах: Марке Пещернике и Алимпии Иконописце.

Один – суровый старец, весь век проведенный под землей в послушании гробокопателя, в странной фамиллярности со смертью: он воскрешает на несколько часов покойников, пока не готова могила, заставляет их переворачиваться, чтобы подправить могилу. Суровый к живым, он готов карать их за злое движение сердца и указывает им путь слезного покаяния.

Другой – светлый художник, тоже труженик, не дающий отдыха своей руке; нестяжатель, раздающий бедным свою награду, оклеветанный, преследуемый монахами, но всегда кроткий, никого не карающий, возлагающий надежды на небесные силы. Его чудесные краски совершают исцеление прокаженного, и ангелы во плоти пишут за него иконы.

Интересно проследить эти две линии духовной жизни еще глубже, помимо двух основателей Печерского монастыря, до самых истоков восточного монашества. Что касается Феодосия, то его родство с палестинским типом аскетизма и даже прямая зависимость от него уже указывались. Ближайшим его прототипом служит святой Савва. Палестинская традиция – гармония молитвы, труда и служения миру, прежде чем она достигла Феодосия, прошла через Студийский устав и обогатилась строгой организацией общежития. Последний, студийский элемент- порядок и структура- проявился на Руси весьма скупо. После смерти Феодосия в киевской обители не обнаруживается его признаков. Тем сильнее был третий элемент – личное влияние Феодосия и его кенотического понимания христианства.

Генеалогия Антония не столь ясна. Очевидно, он считал себя учеником греческих отшельников горы Афон. Действительно, он провел там несколько лет, и один из источников, «Повесть временных лет», связывает историю киевского монастыря со Святой Горой. «Благословение

Святой Горы» многократно упоминается Антонием. Однако русская школа Антония имеет крайне мало общего с классической греческой традицией, представленной Студийским уставом. Афон всегда занимал исключительное место в греческом монашестве: место суровейших аскетических подвигов и одинокой созерцательной молитвы. К сожалению, об укладе жизни на Святой Горе во время пребывания на ней Антония в первой половине XI столетия известно мало.

Ближайший литературный прототип Антониевой школы обнаруживается не в Греции, а в древней Сирии V столетия, в агиографическом труде Феодорита Кирского «Религиозная история». Сирийские святые аскеты были хорошо известны на Руси, поскольку все главы книги Феодорита вошли в славянский «Пролог». По литературным каналам или благодаря влиянию Афона сирийский идеал отшельничества проник в Киев и наложил заметный отпечаток на киевское монашество. Он сказывается в суровости, почти сверхчеловеческой телесной аскезе и духе непрерывного покаяния, внешним признаком которого является слезный дар. Мистики нет, созерцание отсутствует. Имеется, однако, существенное внешнее отличие между Сирией и Русью. Большинство сирийских отшельников селилось на горных вершинах: этот факт связан с древнесирийским, а также библейским культом святых гор. Пещерная жизнь учеников Антония, хотя и известная Сирии, находит ближайшую параллель в Палестине, где она, однако, имела совершенно иной смысл. Пещера Палестины, открытая свежему воздуху, красоте природы, служила просто укрытием от солнца, «богосозданным» (θεόκτιστος) домом. Киевские пещеры, напротив, – подземные катакомбы, темные и сырые, – «скорбне суще», как казалось Феодосию, – становились дополнительным средством аскетического умерщвления плоти. Мы можем утверждать, что школа Антония представляла на Руси сирийскую традицию, точно так же, как школа Феодосия – палестинскую, причем обе восприняты через греческую традицию Студийского и Афонского монастырей.

Судьбы этих духовных школ на русской почве не были одинаковы. Антониева оказалась, без сомнения, менее жизнеспособной и менее влиятельной. Впечатление, создаваемое киевским Патериком, окажется ошибочным. Антоний оставил несколько личных учеников, преданных затворнической жизни, чьи чрезвычайные подвиги поражают воображение, как они поражали писателей XIII века. Но сам Патерик свидетельствует и об ограниченности их влияния. Ученики Феодосия превзошли учеников Антония в числе; порой они и пренебрегали последними. К первым же принадлежали авторитетные «старцы»

монастыря, сильные не только своим высоким положением, но и святостью жизни. Их открытая неприязнь к пути Антония, очевидно, задержала его канонизацию до неизвестной нам даты. Составители Патерика свидетельствуют, что в их время (XIII век) житие Антония было мало известно. Одной из причин их литературного труда, быть может, было стремление оживить и вдохнуть новые силы в традицию Антония.

Среди сотен русских святых последующих веков ни одного нельзя считать последователем киевской пещерной традиции. У большинства очевидно влияние Феодосия. По крайней мере, литературная зависимость их житий от жития Феодосия указывает на его религиозное значение. В новые времена Киев стал святым городом Руси, центром народного паломничества. Сотни мумифицированных тел в пещерах привлекали людей, видевших в их нетленности признак святости. Но несмотря на почитание мощей древних затворников и их поражающих воображение подвигов, люди не испытывали желаний подражать им.

Школу Антония можно считать первой, неудачной попыткой новорожденного русского монашества подражать восточным образцам в их наиболее суровых проявлениях. Она свидетельствует о радикализме или о полной отдаче русских христианству. Несомненно, традиция Антония не угасла бесследно. Во все времена, наряду с кенотическим или каритативным христианством, обнаруживается аскетический тип. И все же формы и даже религиозное обоснование его иные. Мы мало знаем о жизни монашеских общин домонгольской Руси, но все они, – по крайней мере, те, о которых что-то известно, – создавались в непосредственной близости от городов. Это указывает на такую же связь с жизнью мира, какую мы видели в Киеве. Монастыри зависели от материальной поддержки мирян, которым они частично отплачивали благотворительностью. Многие монастыри были построены князьями как усыпальницы для них самих и их семей, в которых возносились непрерывно молитвы за упокой душ усопших. В духовном отношении монастыри были прибежищами для молитвы и религиозного окормления. Миряне предпочитали выбирать себе духовников из монашеской среды. Если бы монахи искали уединения от мира, они могли бы найти его в лесах, как это и произошло в более поздний, монгольский период, когда вспыхнула тяга к созерцательности.

VI. Русская эсхатология

Преподобный Авраамий Смоленский

Очевидно, что двумя течениями, прослеженными нами на материале Киево-Печерского патерика, не исчерпывается все многообразие духовной жизни древнерусского монашества. При скудости наших источников тем более примечательно, что единственное сохранившееся (после Феодосия) подробное жизнеописание еще одного домонгольского святого вводит нас в совершенно иную духовную атмосферу.

Преподобный Авраамий Смоленский стоит особняком не только в ряду домонгольских, но и вообще в сонме всех русских святых. Подобный темперамент редко встречается среди избранных Русской Церкви: его беспокойная, подвижная, пророческая фигура напоминает Савонаролу. Но содержание его учения – плод личного религиозного призвания, нечто в высшей степени русское. Из-за своеобразного характера преподобного Авраамия его обычно не замечают в общих обзорах русской духовной жизни. Но историку духовности домонгольского периода невозможно пройти мимо него. Проявленный им интерес к эсхатологии во все времена был и продолжает оставаться приметной чертой русского религиозного сознания. Его суровый воинственный дух оживет позднее в Аввакуме, основателе русского старообрядческого раскола, а также в некоторых церковных учителях нового времени. Хотя житие, написанное его учеником Ефремом, представляет собой весьма трезвый и достоверный исторический документ, оно содержит интересные детали, до сих пор не расшифрованные историками.

Преподобный Авраамий Смоленский был не только чтим в своем родном городе после своей кончины (в начале XIII века), но и канонизирован на одном из Московских соборов (вероятно, в 1549 г.). Местно чтился в Смоленске и ученик его Ефрем. Несмотря на многочисленные литературные влияния на его труд, составленное им «Житие и терпение святого Авраамия» рисует образ огромной силы, полный оригинальных черт.

В житии мало говорится о детстве и юности святого. После смерти родителей он, отказавшись от брака, раздает имение бедным и облачается в «худые ризы» (как Феодосий): «ходил, как нищий... стал юродивый». Это временное юродство, о котором не сообщается никаких подробностей, быть может, состояло в социальном унижении, подобном юношеским подвигам преподобного Феодосия. Вскоре юноша постригается под именем Авраамия в одном из пригородных монастырей Смоленска.

Пребывая «в бдении и алкании день и ночь», Авраамий ревностно предается книжным занятиям. Изучая отцов Церкви и жития святых, он составляет целую библиотеку, «переписывая кое-что своей рукой, а кое-что поручая многочисленным писцам». Из отцов Церкви Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин были его любимым чтением.

Известно, что Смоленск XII века был одним из культурных центров Руси. Отсюда вышел второй Киевский митрополит русского происхождения Климент Смолятич, о котором летописец говорит, что «такого книжника и философа еще не бывало в Русской земле». Его послание к смоленскому пресвитеру Фоме свидетельствует о том, что в городе был духовный кружок лиц, способный, по меньшей мере, обсуждать богословские вопросы экзегетического содержания. В этой обстановке ученость инока Авраамия не является неожиданной: и сам игумен «был начитан в божественных книгах». Эта ученость Авраамия отличает его от «простого» Феодосия, хотя житие Авраамия находится в теснейшей литературной зависимости от жития Феодосия. Сам Авраамий, несомненно, прошел в юности школу Феодосия и подражал ему. Как и для Феодосия, палестинские жития святых составляли его любимое чтение. И однако образ его резко и своеобразно выделяется на фоне палестинско-киевских святых.

Как мы знаем, Феодосий посещал княжеские пиры, хотя и вздыхал, слушая музыку скоморохов. Но Авраамий «на трапезы и пиры никогда не ходил из-за многих ссор, которые бывают там между выбирающими себе места», – мотивировка, которая должна оправдать отступление от прототипа. Подобно Феодосию, Авраамий и в годы зрелости сохранил «худые ризы». Но рисуя портрет святого в расцвете духовных сил и в решающий момент его жизни, Ефрем под смиренными ризами Феодосия видит совсем иную аскетическую личность:

«Лицо же блаженного и тело были сильно изнурены, так что его кости и суставы можно было сосчитать как мощи, и лицо его было бледно из-за великого труда, и воздержания, и бодрствования, и из-за многих проповедей».

Традиция телесной крепости и радостной просветленности изображаемых святых установлена еще Кириллом Скифопольским (в его «Житии святого Саввы», VI век) и унаследована Русью. В эту традицию не вписывается бледный и изможденный смоленский аскет. А между тем этот образ аскетоторца автор хочет запечатлеть в уме читателя, рисуя портрет человека среднего возраста, а не старца (и это после пятидесятилетнего подвижничества): «...был он образ и подобие Василия Великого: имел

такую же черную бороду, только что голова у него была плешивая».

За аскетической худобой, воздержанием от сна и пищи, прослеживается высота его молитвы: «Он даже ночью мало спал, но совершал коленопреклонения и тихо проливал из глаз обильные слезы, и бил себя в грудь, и обращался к Богу, умоляя помиловать своих людей, отвратить гнев Свой и послать милость Свою».

Эта покаянная печаль и мрачность не оставляет святого и на пороге смерти: «И с тех пор блаженный Авраамий стал еще большим подвижником... и пребывал он во многом смирении и плаче сердечном со вздохами и со стенаниями, ибо вспоминал он часто о разлучении души от тела».

Быть может, сообразно с этим иным (мы назвали бы его «метаноическим»³³) направлением в духовной жизни, в житии святого Авраамия слабо выражены, по сравнению с Феодосием, каритативные стороны служения. Ефрем упоминает о том, что он давал милостыню; но не с состраданием к немощам людским выходил из своей кельи суровый аскет, а со словом назидания, со своей небесной и, вероятно, грозной наукой, наполняющей трепетом сердца. Этот особый «дар и труд божественных писаний» заменяет преподобному Авраамию дар и труд социального служения, без которого трудно себе представить святого Древней Руси.

Более традиционен (по-русски) святой Авраамий в отношении к храмовому богослужению, к литургической красоте и истовости службы. Изгнанный из своего монастыря, Авраамий находит приют в Крестовоздвиженском монастыре Смоленска. Как и в последнем своем монастыре, в доме Пресвятой Богородицы, он украшает церковь, «как невесту красную, иконами, и завесами, и свечами». Он особенно строг и в храмовом благочинии: «не разрешает разговаривать в церкви, особенно на литургии». По-видимому, совершенно особое и личное отношение было у святого к Евхаристии. Он не переставал совершать бескровную Жертву со дня своего рукоположения («не пропустил ни единого дня»), и потому запрещение его в служении было для него особенно мучительным.

Из этих скудных, рассеянных там и сям черт встает перед нами необычный на Руси образ аскета с напряженной внутренней жизнью, с беспокойством и взволнованностью, прорывающимися в бурной, эмоциональной молитве, с мрачнопокаянной мыслью о человеческой судьбе, — не возливающий елей целитель, а суровый учитель, воодушевленный, быть может, пророческим вдохновением. Если искать духовной школы, где мог воспитаться такой тип русского подвижника, то

найти ее можно лишь в монашеской Сирии. Правда, это Сирия не Феодорита, а святого Ефрема. Едва ли можно считать случайным тот факт, что его ученик и биограф постригся под именем Ефрема.

«Дар проповеди и учительства» святого Авраамия стал источником жестоких гонений на него и его «терпения», главного подвига его жизни. Гонения эти вызвали ряд до сих пор не разрешенных вопросов. Монашеская келья Авраамия стала притягательным центром для многих жителей Смоленска; миряне приходили к нему из города ради «утешения из святых книг». Священники и монахи восстали против преподобного именно в связи с его книжным учением. После богословских диспутов с городским духовенством сам игумен, доселе ему покровительствовавший, запрещает ему: «Я за тебя отвечаю перед Богом, а ты перестань поучать».

Святой, претерпев «многие испытания», оставляет свой монастырь и переселяется в Смоленск. Здесь, в Крестовоздвиженском монастыре, он продолжает проповедническую деятельность. Многочисленные почитатели снабжают его всем необходимым для помощи бедным и для украшения храма. Но врагам Авраамия удалось возбудить против него чуть ли не весь город: «Собрался на него весь город от мала до велика: одни говорят, что его нужно заточить; другие – здесь пригвоздить к стене и поджечь, а другие – утопить его, проведя через город». В описании горестных событий чувствуется перо очевидца: «Посланные же слуги, схватив Авраамия, волочили его, как злодея; одни ругались над ним, другие насмехались над ним, бросая ему оскорбительные слова, и так делал весь город и по торгу, и по улицам – везде много народу, и мужчины, и женщины, и дети, и было тяжело видеть это зрелище».

На владычном дворе собрались для суда не только епископ (Игнатий) с духовенством, но и князь с боярами. Однако миряне признали Авраамия неповинным, и епископ, оставив его под стражей с двумя учениками, на следующий день собирает духовный суд («иереи и игумены»). Ефрем не приводит приговора этого суда и хочет подчеркнуть его благополучный исход: «ему не причинили никакого зла». Однако Авраамий отослан в свой первоначальный монастырь, на Селище, и из дальнейшего видно, что ему было запрещено совершать литургию. Два праведника предсказывают епископу гнев Божий на град Смоленск за гонение на святого: «Граду сему великая епитимия будет, если ты искренне не расскаешься». Уже тогда епископ Игнатий «послал быстро ко всем игуменам и ко всем попам, приказывая и запрещая произносить какие-либо слова о блаженном Авраамии». Однако преподобный продолжает оставаться под запрещением. Обещанная епитимия приходит в виде страшной засухи.

Молитвы епископа и всего народа остаются не услышанными. Тогда, по совету третьего, не названного по имени иерея, Игнатий призывает святого Авраамия, снова расследует обвинения против него и, «выяснив, что все они были ложью и клеветой», прощает его и просит молиться о страждущем городе. Бог услышал молитву святого: «Не успел еще преподобный дойти до своей кельи, как Бог уже послал на землю дождь». С этого времени возобновилось почитание Авраамия и паломничество к нему народа.

Последние годы святого прошли мирно, на игуменстве в новом, третьем по счету, монастыре. Этот монастырек, где питалось несколько старцев щедротами епископа, не пользовался, по-видимому, особым уважением. Охотников идти туда игуменом не было. «Когда прошло некоторое время», Игнатий вызывает с Селища Авраамия и дает ему благословение: «поручил ему дом Богородицы». Авраамий с радостью принимает игуменство, «вернувшись к первоначальному подвигу» учительства и духовничества для сограждан. Пользуясь общей любовью, преподобный пережил своего епископа и преставился от болезни после 50 лет подвижничества.

Необычайность подвига святого Авраамия и перенесенных им гонений ставит перед нами вопрос о том, какова же была их действительная причина. Биограф его, святой Ефрем, неоднократно подчеркивает, что преподобный стал жертвой смоленского духовенства. Его ученость и дары пастырства противопоставляются «невеждам, которые облачаются в сан священника». На суде над ним «властителям Бог смягчил сердца, а игумены и священники, если бы могли, съели бы его живьем». Вот почему и наказание Божье постигает только священников и игуменов. Позднейшее примирение Авраамия с епископом Игнатием заставляет автора по возможности смягчить роль епископа в этом злосчастном процессе: он представляется скорее жертвой обмана со стороны игуменов и священников. Но автор не пожелал скрыть острого конфликта между святым и большинством духовенства, драматически развив его в житийную «пассию» («терпение»). Какие же мотивы были у враждебной партии?

Некоторые из приводимых мотивов носят корыстный или человечески-мелкий характер. К Авраамию стекалось из города множество народа – он был для многих «духовным отцом». Отсюда понятны жалобы священников: «Он уже совратил всех наших детей». На этой почве вырастает клевета: «Некоторые обвиняли его в блуде». Но важнее и интереснее другая группа обвинений: «Одни называли его еретиком,

другие же говорили о нем: он читает глубинные книги... другие же называли его пророком». Еретик – пророк – читатель запрещенных книг – эти обвинения относились к содержанию его учения. Оно смутило и его игумена, столь ученого и первоначально столь расположенного к нему.

О том, каково было содержание его необычного, смущающего умы учения, можно лишь догадываться по кратким намекам жития. Оно, конечно, имело отношение к спасению души: святой Авраамий проповедовал грешникам покаяние – и с успехом. «Многие из города приходят... и приходят к покаянию от многих грехов». Но одно духовничество или нравственная проповедь не могли бы навлечь на Авраамия обвинения в ереси.

Ефрем неоднократно говорит о «дарах слова Божия, данных от Бога преподобному Авраамию... По Божьей благодати он мог не только читать, но также толковать книги... так что ничто в Божественных Писаниях не утаилось от него». В области толкования темных, таинственных мест Священного Писания и подстерегали опасности смелого богослова. За эту экзегетическую проповедь он, по его собственным словам, «терпел испытания 5 лет; поносили его, бесчестили, как злодея...» Ефрем дает нам нить, чтобы понять основную богословскую интуицию Авраамия. И о двух иконах его письма не случайно говорит биограф: «Написал же он две иконы: одну – Страшный Суд Второго Пришествия; другую – испытание воздушных мытарств». Воспоминание о них наводит автора на память о страшном дне, «которого нигде не избежать, не скрыться от него, и огненная река течет перед судилищем, и раскрываются книги, и восседает Судья, и явными становятся дела всех людей... Если уж, братья, страшно слышать об этом, то еще страшнее будет самому видеть».

В тех же мыслях и настроениях застаёт святого смертный час. «Блаженный Авраамий часто напоминал себе, как придут ангелы испытывать душу и какое будет испытание на воздухе от бесовских мытарей, как придется предстать перед Богом и дать обо всем ответ, и в какое место нас поведут, и как нужно будет во Второе Пришествие предстать пред судом страшного Бога, и какой приговор произнесут судьи, и как потечет огненная река, все сжигая...» Здесь опять поражает конкретность образов, художественная наглядность видений. Нельзя не заметить их внутреннего родства с «метаноическим» типом аскезы. Детали этих видений почерпнуты не из Апокалипсиса и не из Книги пророка Даниила. Все они почерпнуты из обширной святоотеческой и апокрифической литературы эсхатологического направления. Так, все подробности Страшного Суда находятся в знаменитом слове Ефрема

Сирина «На пришествие Господа, на окончание мира и на пришествие антихриста». Классическим источником по «мытарствам», популярным на Руси, было греческое житие святого Василия Нового, с приложением «Видения Феодоры». Но тогда откуда же гонения на Авраамия, откуда обвинения в ереси?

Мы понимаем, почему его называют, глумясь, пророком. Эсхатологический интерес, направленный на приближающийся конец света, срывает покров с тайны, которая рождает пророка. Но вот другое обвинение: «читает глубинные книги». Оно указывает, что заподозрен был источник этих пророчеств: греческая эсхатологическая традиция. И может быть, без основания. Мы знаем, как подлинные эсхатологические творения святых отцов (например, Ипполита, Ефрема) обрастали псевдоэпиграфами и вдохновляли апокрифы, уже анонимные. В обширной апокрифической литературе эсхатологические темы, быть может, преобладают. В Церкви Греческой, а потом и Русской циркулировали списки запрещенных книг. Но эти списки имели частный характер, противоречили друг другу, и с ними не очень-то считались, о чем свидетельствует факт сохранности апокрифических рукописей в монастырских библиотеках. При отсутствии критической школы и филологической культуры задача выделения апокрифов из святоотеческого наследия была для Руси непосильной.

Что такое «глубинные» книги, мы не знаем в точности. Среди гностической литературы древнехристианских времен существовала книга под названием «Bathos» (глубина). Никаких ее следов в поздневизантийский период не обнаружено, еще менее известно что-либо об ее славянском переводе. Но название могло пережить само сочинение, или было присвоено какому-либо более позднему апокрифу, или служило обозначением апокрифической литературы в целом. Это название на русском языке звучит таинственно и соблазнительно, как бы намекая на некое тайное, «глубинное» знание. Одна из русских духовных песен посвящена «Голубиной» книге, якобы содержащей ответы на все космологические и эсхатологические вопросы. Небольшое изменение в звучании – «голубиная» вместо «глубинная» – привело к новому символическому значению: «книга Голубя». То, что первоначальная форма этого названия была «глубинная», признается большинством русских историков литературы.

Возвращаясь к загадочным «глубинным» книгам из жития преподобного Авраамия, вернее было бы понимать под ними космологические произведения богомильской литературы. В средние века богомилство (остатки древнего манихейства) было широко

распространено в южнославянских странах: Болгарии, Сербии, Боснии. Со славянского юга Русь получила почти всю церковную литературу; не могла она не позаимствовать и еретической. В русских библиотеках не было обнаружено ни одного откровенно богомильского сочинения, но некоторые богомильские мотивы присутствуют в произведениях народной поэзии: сказаниях, легендах, духовных стихах.

Таким образом, против преподобного Авраамия было выдвинуто весьма конкретное и очень серьезное обвинение – с какой долей доказательности, мы не знаем. В его жизни нет и следа манихейства, ибо нельзя считать манихейством суровый мироотрешенный аскетизм, часто встречающийся в православном монашестве. Если Авраамий читал богомильские книги, то по добросовестному заблуждению, как и большинство православных русских читателей, не обладавших критерием для их распознавания. Но, может быть, его биограф был прав в суровой оценке гонителей своего духовного отца. Тяжелые испытания, через которые прошел Авраамий, – это первый в русской истории конфликт между свободной богословской мыслью и обскурантизмом невежественной толпы; толпу в данном случае представляло духовенство, а свободного богослова поддерживали миряне.

Мы не можем определить, какая сторона в данном конфликте была права в богословском отношении или, по крайней мере, представляла более высокий уровень богословской культуры. Смоленск середины и второй половины XII века, в эпоху правления князя Романа Ростиславича (1161–1180), при жизни преподобного Авраамия, справедливо считается одним из наиболее цветущих центров русской культуры. Однако сравнивая преобладающие интересы мысли преподобного Авраамия с интересами Климента Смолятича, поражаешься их несхожести. Климент, как ученик Византии, увлечен экзегетическими упражнениями ради них самих; трудно обнаружить хотя бы одну жизненную идею, которая была бы ему особенно дорога. Интересы же Авраамия тесно связаны с жизнью: покаяние, спасение и эсхатология как мост между богословским знанием (а не толкованием) и практической жизнью, ориентированной на смерть. Направление интересов Авраамия является истинно русским. На этом пути он предугадывает одно из основных призваний Руси. Незадачливая в богословии, Древняя Русь из всех богословских тем облюбовала себе одну: эсхатологическую, – хотя развивала ее больше в произведениях народной, чем книжной литературы.

«Слово о небесных силах»

Прекрасной иллюстрацией к житию преподобного Авраамия может служить «Слово о небесных силах», анонимное сочинение на эсхатологическую тему, иногда включаемое в творения Кирилла Туровского, хотя некоторые критики приписывают его Авраамии Смоленскому. Ничто в лексике или стиле не напоминает торжественного красноречия Кирилла. Более того, оно противоречит Кириллу в одном важном эсхатологическом моменте: согласно анонимному автору, мучения грешников начинаются сразу же после смерти, что, как мы видели, Кириллом отрицается. Скорее всего, «Слово» – безыскусная и наивная компиляция, однако не без претензий на обладание неким таинственным знанием, как об этом заявляется с самого начала: «Тайна сия была не всем открыта и многим человекам не известна...» Автор убежден, что «невежество хуже греха» – точка зрения, распространенная в древнерусской литературе, но в данном случае с гностическим привкусом. Под «божественными писаниями», незнание которых является источником всех заблуждений, подразумевается вовсе не Священное Писание. Хотя автор не указывает ни имен, ни названий, его источники нетрудно обнаружить среди популярных греческих эсхатологических сочинений – это, прежде всего, «Видение святой Феодоры» и проповеди св. Ефрема Сирина. Пожалуй, ничто не препятствует приписать это раннее гностическое русское сочинение смоленскому святому.

Даже если оно и не принадлежит его перу, оно прекрасно вписывается в рамки его учения. Состоящее почти полностью из греческих заимствований, оно представляет собой свод эсхатологических верований, в течение многих столетий принимавшихся русскими за догматическое учение Церкви. Из этого источника обильно черпали свое вдохновение церковное искусство и народная духовная поэзия. Это сочинение по праву может считаться истинно русским, отражающим глубинные течения русского религиозного сознания.

В рамках греко-русской эсхатологии рассматриваются 3 группы вопросов: 1) судьба индивидуальной души после смерти; 2) конец истории и царство антихриста и, наконец, 3) Страшный Суд, на котором индивидуальные и космические судьбы получают осуждение или оправдание после окончательной победы Бога над Его противниками. Первый круг вопросов может быть назван «малой эсхатологией», в отличие от двух последних, представляющих «большую», или собственно

эсхатологию как пророческое учение о «конце света».

Раннее христианство, так же, как и иудаизм, интересовалось не столько бессмертием душ, сколько воскрешением души и тела. «Большая эсхатология» составляет содержание иудеохристианской апокалиптической литературы. «Малая эсхатология», хотя и не совсем чужда духу Нового Завета, – о чем свидетельствует хотя бы притча о богаче и Лазаре, – произросла, главным образом, на почве эллинистического и восточного гностицизма. В византийской и русской религиозной мысли обе ветви эсхатологии поддерживались в равновесии, подобно тому, как во многих других сферах Восточного Православия органически переплетаются иудаистские и эллинистические элементы.

Эсхатологический сюжет русского сочинения начинается со своего рода пролога, в котором объясняется мистическая сущность земной жизни человека. За видимым ее течением скрывается невидимая, но весьма существенная цепь событий. К каждому человеку с самого его рождения приставлены два ангела: один от Бога, а другой от дьявола, – склоняющие душу к добру или злу и ведущие учет его делам. При этом сверхъестественные силы влияют таким образом, чтобы не нарушалась свобода воли человека. Если человек «проводит жизнь хорошо, то добрый ангел берет старейшинство». Если человек «проводит жизнь худо, то берет старейшинство злой дух». Когда один из ангелов обретает временное преимущество, тогда другому остается только плакать.

Однако оба списка дел и поступков тщательно сохраняются до посмертного «сведения счетов». Смерть человека, даже если он праведник, страшна и трагична. Первое испытание, ожидающее его, – разлучение души от тела. Это самый драматический момент:

«Сначала приходят бесы и, открывая харатейные свитки, на которых записаны худые дела, обличают душу во всех грехах ее, говоря: „Почто забыла то, чем согрешила в сей жизни? Но мы ничего не забыли, но ясно все записали“. После этого приходят два ангела, посланные к душе от Бога. Увидя их, душа ужаснется, образ весь и красота и лицо изменятся, руки и ноги отнимутся, также и слух, и язык молчанием затворится, и будет весь уныл, и дряхл, и скорбен, и за сим явится смерть. Итак, со страшною болью душа изойдет от тела и станет рядом, глядя на свое тело, как бы кто снял ризы свои и стал бы глядеть на них». Последний впечатляющий образ, известный в русской поэзии, начиная от народных стихов и кончая Тютчевым, восходит к Платону.

Подхваченная ангелами, душа переносится в небесные сферы, где ее ожидает второе испытание: двадцать воздушных мытарств. В этой части

русский автор полностью опирается на видение Феодоры, способствовавшие распространению учения о воздушных мытарствах. В основе этого учения лежит простая мысль, что душа, держащая свой путь на небо, должна как бы заплатить пошлину за каждый грех, совершенный ею на земле. Эта пошлина состоит из добрых дел и поступков, имеющих искупительный характер. Но уже в «Видении святой Феодоры», так же, как и во всех русских аналогичных текстах, каждое мытарство – это место суда, а не наказания. Здесь снова бесы показывают списки всех грехов, распределенных по рубрикам, а ангелы стараются уравновесить их соответствующими добродетелями или добрыми делами. Вся эта процедура напоминает безналичный расчет между банками, если оставить в стороне страшный смысл этого расчета.

Если в результате суда оказывается, что преобладают грехи, то душа отдается во власть бесов на вечные мучения. Успешно преодолев одно мытарство, душа переходит к следующему. Каждый из двадцати судов рассматривает только один вид греха, начиная с зависти и кончая скупостью и отсутствием милосердия. Никакой попытки ввести какую-либо систематизацию грехов не делается. Большинство из двадцати грехов являются преступлениями против близких, из чего следует, что речь идет не о монашестве. Некоторые грехи носят специфически русский характер. Так, седьмое мытарство – «срамословие и плясание на пирах, свадьбах, вечерах, игрищах и на улицах». К ереси относятся такие распространенные в народе суеверия, как вера «во встречу, в чих, в птичий грай... и если сказки рассказывают и на гуслях играют».

Последний грех, отсутствие милосердия, считается, по-видимому, наиболее тяжким: «Здесь бо обличают бесы душу, если кто брату досадил, или нищему, или изгнал из дома своего, или грозился на кого... Даже если все заповеди исполним, но будем немилостивы, немилосердны к нищим или рабам своим, не давая достаточно одежды и пищи, обижая их делами или другими бедами, все будет спрошено воздушными бесами». Этот отрывок отражает специфические черты русской этики мирянина.

Душа, благополучно прошедшая все двадцать мытарств, поднимается к престолу Бога Вседержителя для поклонения, после чего архангел Михаил в течение сорока дней водит ее по раю и аду. Это последнее путешествие не представляет, однако, никакой опасности для души, а служит лишь для удовлетворения ее любопытства. Возвратившись в рай, душа получает «место покойно», где и находится до последнего, всеобщего воскресения.

Души явных грешников не допускаются даже до первого мытарства, а

тотчас после смерти попадают во власть бесов. Последние, однако, действуют строго в соответствии с правосудием, показывая при этом все грехи, записанные на свитках, с точным указанием времени и места их совершения. Из несколько туманного повествования неясно, кто же все-таки допускается до воздушных мытарств. Если понимать буквально, то можно подумать, что только души праведников. Отличительная черта «Слова» – строгое законничество, причем судятся поступки, а не качества души. Добрые дела могут перевесить грехи. В этой нравственной арифметике остается мало места для христианской идеи искупления. Создается впечатление, что душа спасается или погибает в зависимости от своих собственных добродетелей или вины. Лишь в одном случае нравственные счета перечеркиваются возвышающейся над ними благодатью: речь идет о покаянии. Одно покаяние может изгладить грехи, но только при определенных условиях. Грехи должны быть прощены в таинстве исповеди, при условии, что духовник налагает на кающегося должное количество искупительных епитимий. В противном случае – и духовник, и его чадо – осуждаются навечно. Даже покаяние, чтобы стать действенным, требует определенного эквивалента добрых дел, и единственное место, в котором был бы возможен прорыв благодати, гасится морализмом. Это полный триумф пелагианства.

От малой эсхатологии до большой расстояние короткое. По мнению автора, «конец мира приближается, и уже мало времени жизни нашей и века». Все исторические испытания, войны, потрясения, предсказанные в Евангелиях, уже совершились. Автор даже находит некоторые красноречивые добавления к словам Господа: «Восстанет князь на князя, епископ на епископа, монах на монаха». Антихрист придет за три года до 7000 г. от сотворения мира и будет править в течение этих трех лет. Но наш автор весьма скуп на подробности относительно исторического апокалипсиса. В некоторых византийских апокрифах эта тема освещается более подробно в связи с историческими судьбами империи. Но русский автор спешит к космологическому концу.

Все необходимые краски для живописных деталей конца заимствуются у преп. Ефрема Сирина и византийского писателя по имени Палладий³⁴. Евангелия и даже Апокалипсис святого Иоанна имеют мало общего с этой картиной. Последний, или Страшный Суд только упоминается: в самом деле, едва ли он нужен после всех посмертных испытаний души. В данном случае эллинистический миф о мытарствах явно вытесняет иудеомиссианский Суд. Зато много говорится о смерти в огне и об обновлении неба и земли (2 Петр., 3, 10–13).

При звуках труб архангелов Михаила и Гавриила восстанут все мертвые. «Тогда огонь неугасимый потечет от Востока до Запада, поедая горы, камень, деревья, море. Твердь, как береста, свернется, и все сущие вещи, кроме человека, от ярости огненной, как воск, растают. Вся земля сгорит, и сквозь огонь подобает пройти всему роду человеческому. Некуда будет в это время убежать или скрыться; особенно грешным, не покаявшимся, будут злые терзания. Они увидят гнев Господень, несущий проклятие отмщения».

Все человечество должно пройти через этот огонь, но для праведников он будет очищением, а для грешников – «опалением и помрачением». Затем огненная река соберется в огненное озеро, в котором грешники будут терпеть вечные мучения. «После этого земля будет нова и ровна (идеальный античный ландшафт – Г. Ф.), какой она была в начале, и белее, чем снег; она изменится по повелению Божию и будет подобна золоту; вырастут из нее трава и цветы многообразные и никогда не увядающие, потому что они духовны; и вырастут деревья, не как видимые теперь, но высоту, красоту и величество их невозможно описать устами человеческими, так как они духовны».

Эсхатология заканчивается этим космологическим триумфом. Исполненный восторга перед преображением природы, автор забывает упомянуть о блаженстве святых на новой земле. В этом в высшей степени характерно проявляется русская натура. Рабски следуя греческому образцу на протяжении всего компилятивного сочинения, в самом конце он оказывается искренне захваченным эсхатологическим видением преображенной земли. В свете русского религиозного опыта необходимо подчеркнуть это видение. Чисто русская идея искупления – идея искупления Матери-Земли.

Христианство в быту

VII. Ритуализм духовенства

НА ПЕРВЫЙ ВЗГЛЯД кажется, что памятники канонического права меньше всего могут способствовать раскрытию религиозности народа. В целом они принадлежат Вселенской Церкви и представляют собой юридический инструмент, позволяющий привести многообразие жизни к единству сверхнационального общества. В самом деле, греко-византийское каноническое право пользовалось в Древней Руси неограниченным авторитетом. Кодексы этого права, так называемые «Номоканоны», составленные в нескольких вариантах в шестом и девятом столетиях, приняты в Русской Церкви до сего дня как безусловная норма. Но русские, или, скорее, епископат и духовенство, не всегда могли найти в этих священных кодексах ответы на сложные вопросы, ставившиеся жизнью, далекой от средиземноморских образцов. Поэтому они пытались восполнить существующие пробелы. Эти русские дополнения, официального или частного характера, даже если и были задуманы в духе полной преданности греческим канонам, тем не менее не могли не отразить нужд и состояния русского сознания.

Среди канонической литературы первое место занимают церковные уставы русских князей- Владимира, Ярослава и других, предназначавшиеся для определения компетенции и границ юрисдикции церковных судов. Сохранился ряд канонических сборников в форме вопросов и ответов, в которых церковная власть, в лице епископа или митрополита, предлагает решения представленных ей на рассмотрение трудных ситуаций из пастырской практики. Наконец, мы располагаем большим количеством анонимной или писавшейся под псевдонимами литературы смешанного характера, в которой каноны Греческой Церкви объединены с русскими постановлениями и обычаями, а также с некоторыми изобретениями частного канонического рвения. Эти собрания, большего или меньшего объема, разделены на пункты или каноны без какойлибо попытки их систематизировать. Часть является повторением известных канонических норм, другие же, из-за своего фантастического характера, даже в древние времена были отнесены специалистами к так называемым «худым номоканонам» (каноническим апокрифам). Однако, в общем, Древняя Русь, будучи неспособной провести границу между правильными и неправильными канонами, жила, руководствуясь смешанными и зачастую противоречившими друг другу нормами. «Худое» и явно ложное каноническое правило могло на

протяжении столетий приобрести непререкаемый авторитет, оказывая сильное влияние на жизнь русского народа. Как и среди других русских анонимных сочинений, нелегко отличить собственно русские творения от болгарских или переводов с греческого. В этой области, однако, много было сделано С. И. Смирновым, последним исследователем и издателем русских «покаянных» документов.

Наиболее известные и подробные собрания вопросов и ответов принадлежат группе новгородских священников середины XII века, среди которых первое место занимает Кирик. Ответы даются епископом Нифонтом и другими иерархами. Вопросы и ответы являются отражением, а иногда и дословным пересказом действительно имевших место бесед между епископом и священниками, которые приходили к нему с каноническими сборниками в руках за разрешением трудностей, встречавшихся в их практике.

Основная часть вопросов Кирика относится к проблемам таинств и обрядовым деталям церковной службы, которые вызывали постоянный профессиональный интерес православного священника. Но многие вопросы относятся к обрядовым обязанностям мирян, духовных чад Кирика. Их нравственные грехи и наложенные за них епитимии составляют третью группу вопросов, связывающих труд Кирика с официальными церковными уставами о наказаниях.

То же самое содержание присуще двум другим памятникам, сохранившимся с домоногольских времен. Это «Канонические ответы митрополита Иоанна» Киевского (1080–1089) и так называемая «Заповедь к исповедающимся сыновьям и дочерям»³⁵ Эти документы, наряду с некоторыми другими, меньшего объема и меньшего значения, помогут нам понять Кирика, чтобы отделить общие черты от его личных предрассудков и пристрастий.

Если священник консультируется у епископа по поводу сложных деталей обряда, только недавно принятого в новообращенной стране, само по себе это не является показателем его приверженности ритуализму. Это часть его профессиональных обязанностей. Чем большее почтение питает он к таинствам алтаря, тем большее значение приобретают для него мельчайшие детали службы. Вполне естественно, что Кирик хочет знать, как правильно совершать обряд крещения и как совершать таинство над умирающим, каковы религиозные и нравственные причины отлучения от причастия или каковы правила поста. Но даже в рамках чисто литургических интересов Кирик выходит за пределы разумного, проявляя дух узкого фанатизма и ритуализма в худшем смысле этого слова, за что

многократно получает выговор от более здравомыслящего епископа. Однако основная проблема состоит в том, каков процент ритуалистических вопросов по отношению к целому. Кирик не ограничивается вопросами, относящимися к ритуалу. Пользуясь знаниями и авторитетом епископа Нифонта, он задает вопросы весьма различного содержания, волнующие его как священника и как духовного отца. Среди 101 вопроса два носят экзегетический характер, два- исторический, и около десяти – нравственный. Все остальные касаются ритуала или обрядов в более широком смысле. Место, занимаемое вопросами, относящимися к ритуалу, является убедительным свидетельством направленности его религиозных интересов. Среди 101 вопроса Кирика можно найти следующие:

1) Какова епитимия, если человека стошнит после причастия?

2) Подобаает ли читать молитву над оскверненным сосудом, если он глиняный, или только над деревянным, и следует ли разбивать все остальные?

59) Грех ли, если человек разобьет яйцо о свои зубы перед литургией, особенно пасхальной?

69) Грех ли наступать на написанные буквы? (ходить ногами по грамоте)?

Разумеется, выбраны самые крайние примеры. Поскольку они хорошо известны всем изучающим древнерусскую культуру, их обычно используют для создания карикатурного образа русского духовенства. Фактически же они говорят лишь о ненормальном разрастании профессиональной скрупулезности при довольно ограниченном уме.

Пытаясь сориентироваться в этой мешанине обрядовой казуистики, легко обнаружить склонности новгородского священника. Это не просто стремление к канонической точности, или «акривии» – если воспользоваться этим излюбленным словом греческого канонического права. Забота об акривии бесспорна и естественна для примитивного сознания, добросовестно старающегося следовать сложному закону более высокой культуры. Мы могли бы процитировать знаменитые вопросы, адресованные болгарским царем Борисом папе Николаю I. Но стремление Кирика к акривии затмевается другим мотивом: страхом ритуальной нечистоты, понимаемой почти и исключительно в физическом или физиологическом смысле. В этом отношении Кирик стоит на тех же позициях, что и примитивная религия Израиля, отраженная в древних частях Библии. Сознание Кирика можно было бы определить как иудаистское, за исключением того, что в нем отсутствует пророческий дух

Израиля. Источником нечистоты является человеческое тело со всеми его органическими функциями; нечистыми являются любые выделения этого тела, кроме, может быть, слез. Пища и половая жизнь являются главными источниками греха.

Первый вопрос Кирика раскрывает его главную озабоченность тем, что самая низменная физиологическая нечистота оказывается в соприкосновении с величайшей святыней; естественным результатом этого является «физиологический» грех. Вопрос 1 звучит так: каково наказание, «аще человек блюет, причастившись»? Наказание варьируется в зависимости от причины, вызвавшей грех, но даже обычная болезнь от наказания полностью не освобождает.

Можно понять – перед причастием Святых Тайн необходим пост вплоть до абсолютного запрещения приема пищи утром перед причастием. Но сомнения относительно допуска к причастию в случае, если «гной иде из ядна» (К 61) или если «кровь идет из зуба» (К 62), носят чисто физиологический характер. Аналогичный подход проявляется в запрещении полоскать рот перед причастием, чтобы какая-либо частица воды не попала в желудок, или есть чеснок накануне (З 25). Не только Святое Причастие, но также и целование Креста поднимает тот же вопрос о недостойнстве и нечистоте. Здесь наши источники имеют чуть более либеральную тенденцию: если и не во всех случаях, грешники и нечистые все же допускаются к Кресту. Но «Честный Крест целовавшие, не есть мяса, ни сыра» (341).

Последнее предписание перевешивает чрезвычайно сложные правила поста. Церковный пост имеет, прежде всего, аскетический смысл – умерщвление, ослабление плоти, в частности полового влечения, и подчинение воли водительству Церкви. Правила поста в Восточной Церкви гораздо строже, чем в Римско-Католической, даже если взять для сравнения времена «золотого века» средневекового аскетизма. Все среды и пятницы – постные дни; три длительных постовых периода (с XIV века – четыре) плюс несколько отдельных дней поста – в общей сложности получается более полугода. Во все эти дни из рациона исключается не только мясо, но даже яйца, молоко и все молочные продукты. Во время Великого Поста нельзя есть даже рыбу, а в течение определенных недель и дней разрешается только сухоядение – невареная растительная пища. Формулировки этих правил дают повод для бесконечных пояснений. Поскольку упор делается на вид пищи, а не на ее количество, то первоначальный аскетический смысл поста смещается в сторону ритуалистических табу, или запретов. Согласно древнерусским канонам,

новорожденным младенцам разрешалось кормиться материнской грудью только в течение первых двух постовых периодов. Во время третьего поста они обязаны были его соблюдать, даже если им было менее одного года (З 55). Это можно объяснить иррациональным распространением аскетической практики взрослых, но следующая группа запретов не поддается никаким толкованиям.

Как пережиток ритуального Моисеева закона первохристианская Церковь сохранила запрет на употребление в пищу крови и «удавленины» (Деян. 15, 29). Это апостольское правило было подтверждено Константинопольским, или Трулльским Собором 680 г. (67). С тех пор оно никогда официально не отменялось, хотя на Западе оно было забыто еще во времена средневековья. На Руси действовало до конца Московского царства (около 1700 г.). С характерной неточностью в цитировании Священного Писания, это правило применялось в расширенной форме: «Иаков, брат Господень, ничего не запрещал, кроме блуда, идоложертвенного, удавленины, крови, зверодеяния, мертвечины» (К 88).

Новгородский священник и его епископ осторожны в применении этого правила: они не выходят за рамки греческих канонов. Последний вопрос имел на Руси практическое значение из-за широкого использования охотниками капканов и силков. Птица и мелкая дичь, пойманные таким образом, удушались и потому не годились в пищу. О епископе Нифонте рассказывается следующая история: «Принесли ему на пир тетеревицу, он же велел ее выбросить за ограду, говоря: «Тот, кто ее ест, не достоин даже общения» (К 88).

Запрет на употребление в пищу крови приводил ко многим казуистическим проблемам, которые Новгородским епископом решались различными путями. Он не видит греха в употреблении в пищу рыбьей крови (К 86), но возражает против питья молозива (молока отелившейся коровы), «потому что оно с кровью». С другой стороны, Нифонт против разделения животных на чистых и нечистых, уже укоренившегося в некоторых церковных кругах на Руси. Обе точки зрения, строгая и «либеральная», отражены в вопросе Кирика и в ответе епископа: «Спрашиваю ради крестьян, едящих белок» и т. д. – «Большой грех есть удавленину; но если едят белок и других животных, которые удушены, нет в том греха» (К 69). Но вскоре на Руси возобладала более строгая точка зрения. Памятник канонического права XIV века, так называемое «Правило о верующих в гады», содержит длинный список нечистых и запрещенных к употреблению в пищу животных: «Едящие волка, лисицу, медведицу, собаку, ежа, куницу, белку и других нечистых... черепах, коня,

осла и других диких и домашних животных, которых закон Божий (Моисеев?) называет нечистыми, по своей воле и желанию, отлучаются от причастия на четыре года» (16). Этот список дополняет другое правило (15) относительно запрещенных к еде птиц.

После монгольского нашествия ритуализм на Руси стал мощным течением. Во всех канонических документах либеральная точка зрения Нифонта сменилась более строгими предписаниями. Во многих случаях скудость наших источников не позволяет сделать заключение, какие из канонических постановлений или обычаев относятся к Киевскому периоду. Кажется вероятным, что в те времена епископы не рекомендовали следовать запретам Моисеева закона. Но многие священники все же их придерживались, руководствуясь не столько библейскими реминисценциями, сколько собственным сильно развитым чувством физиологического отвращения и доморощенными представлениями о святости. «Заповедь к исповедающимся» является, несомненно, домонгольским каноническим документом, хотя и частного характера, и не принадлежит перу митрополита Георгия II, как ошибочно полагал Голубинский. Анонимный русский канонист считает грехом употребление, даже непреднамеренное, пищи, оскверненной насекомыми или нечистыми животными: «Если собака лизнет пищу или если в нее попадет сверчок, или сороконожка, или жаба, только молитву сотворить; если мышь или жаба умрет в пище, то не есть. Если кто-либо съест по неведению, пусть постится восемь дней» (З 80).

Напрашивается вывод: если нечистое животное, попавшее в пищу, оскверняет ее с религиозной точки зрения, то и само оно тем более не должно употребляться в пищу. Следующим шагом могло бы стать предписание, что и шкурки, и меха таких животных являются нечистыми. По логике вещей, это исключало возможность использования любого меха в одежде православных. Однако этот вывод был энергично отвергнут епископом Нифонтом, и по крайней мере в этом пункте ему следовали и дальнейшие поколения. «Что касается одежды, то нет греха в том, чтобы ходить, в чем хочешь, хотя бы и в медвежьей шкуре» (З 91).

Особую проблему, иногда приобретающую трагический характер для Древней Руси, представлял вопрос о совместном приеме пищи с язычниками, евреями и даже с западными христианами. Правила древней Церкви запрещали разделять трапезу с еретиками. Их цель, очевидно, заключалась в том, чтобы предотвратить общение с еретиками в быту и избежать их влияния на православных. Такие или подобные правила были введены на Руси из-за язычников, многочисленных как внутри страны, так

и за ее пределами. Наибольшее практическое значение это запрещение имело по отношению к половцам и другим степным кочевникам, с которыми русские были вынуждены тесно общаться: с купцами, военными союзниками или пленниками. Среди весьма авторитетных канонов митрополита Иоанна II (1080–1089) имеется канон 19, определяющий: «Если кто-либо ест с язычниками, не ведая того, читать молитву только на осквернение, и могут быть приняты (в Церковь)». В случае сознательного нарушения этого правила другие канонические сборники предписывают епитимию от трех до девяти дней поста. Наказание не строгое, вероятно, потому, что во многих случаях этот грех бывал неизбежным. Более суров митрополит к купцам: «Велик грех тех, кто ради имения или скотолюбия оскверняет себя едой с язычниками». Хотя он не находит канонов, отлучающих таковых от причастия, он настаивает на их очищении посредством молитв (И 28).

В последнем правиле грех купцов определяется дословно так: «пребывание с поганым и еденье». Древний смысл запрета, т. е. духовная опасность, позабыта: на первый план выдвигается ритуалистическое отношение к пище. Причина, по которой пища язычников считалась нечистой, заключается либо в духовной нечистоте язычества, оказывающей влияние на всю плотскую жизнь, либо – и это более вероятно – в нечистоте самой их пищи. В самом деле, русские авторы любят распространяться о неразборчивости язычников в еде, вызывающей у них отвращение. Когда русские летописцы начинают описывать жизнь своих предков, то неразборчивость в пище наряду с беспорядочными половыми сношениями и варварскими обычаями бракосочетания характеризуются ими как сущность язычества. Говоря о различных племенах восточных славян, автор «Начальной летописи» пишет:

«Древляне жили, как звери, и были подобны скоту. Убивали друг друга, ели все нечистое, и брака у них не было, а умыкали девиц, чтобы взять себе в жены. И радимичи, и вятичи, и северы имели одни и те же обычаи. Они жили в лесу, как дикие звери, и ели все нечистое»³⁶.

На другой странице, прослеживая генеалогию печенегов, половцев и других кочевых врагов Руси, летописец рассказывает о мифических народах, встреченных в горах Александром Великим (Македонским). Источником для него служит апокрифический Мефодий Патарский: «Александр Македонский дошел до восточных стран, расположенных у самого моря и называемых Землей Солнца, и видел там народы нечистые из племени Яфета. Он видел их нечистоту: они ели всякую скверну, комаров, мух, змей; мертвецов они не хоронили, а съедали, и женских

выкидывшей ели и всех нечистых животных. Увидев это, Александр убоился, что они размножатся и осквернят землю» (1096). Эти нечистые народы, очевидно, воплощающие в себе крайнюю степень сатанинской греховности, обитают в горах Урала, откуда они будут выведены гневом Господним перед Страшным Судом.

Одной из причин канонического запрета на общение с католиками греческий митрополит Киевский Иоанн II называет их неразборчивость в пище. Разделение между Востоком и Западом произошло совсем недавно (1054); догматические ереси занимают всего лишь второстепенное место в списке римских злоупотреблений. Иоанну II римские грехи представляются так: «Они служат на опресноках, в сырную неделю едят мясо с кровью и удавленину» (И4). Митрополит не заходит столь далеко, чтобы полностью запретить вкушение пищи вместе с католиками, как это он делает по отношению к язычникам. Он разрешает совместные трапезы «по нужде, ради любви Христовой». Но это только начало процесса, достигшего кульминации в Московский период, – полного разрыва личных отношений со всеми иностранцами за исключением восточных православных. В Киевский период для национальной изоляции не было ни политических, ни психологических причин. Русь была открыта как для Запада, так и для Востока. Несмотря на канонические запреты, брачные связи русских князей с католическими королевскими и княжескими домами были весьма распространены. В Новгороде XII столетия женщины имели обыкновение приносить своих детей к варяжским (католическим) священникам для молитвы, так же, как в случае болезни они носили их к языческим волхвам (К 18). Киевская Русь была далека от религиозного фанатизма. Однако и тогда уже существовала дискриминация по отношению к пище; из этого источника постепенно развивался процесс националистической изоляции. Его причиной была не догматическая или богословская антипатия, а скорее физиологическая, оформившаяся в сфере ритуальных и священных табу.

Другим, еще более опасным источником ритуальной нечистоты считалась половая жизнь и все ее проявления. Мы не говорим о связанных с сексом грехах: прелюбодеянии, блуде и противоестественных грехах, занимающих немало места в канонических сборниках. Даже честный брак, освященный Церковью, постоянно подвергался подозрению. Церковное сознание расщеплено между библейским признанием святости брака и подозрительным отношением к половому акту как источнику греха даже в браке. В данном случае слово «нечистота» является более подходящим, чем понятие «грех». Нечистота становится грехом, когда соприкасается со

священными предметами; для того, чтобы предостеречь от этой опасности, была выработана сложная система запретов и очищения.

В Древней Руси Церковь пыталась так же строго регулировать половую жизнь, как и питание. Как и когда совершать супругам половой акт предписывалось канонами. Примечательно, что совокупление запрещалось не только и не столько в пост, сколько в праздники. Это означает, что исходный мотив – не аскетическое воздержание, а забота о ритуальной чистоте. Епископ Нифонт приводит древний канон патриарха Тимофея, который читался всем новобрачным и который запрещал совокупление по субботам и воскресеньям. Вскоре к этим дням была добавлена и пятница. «Заповедь исповедающимся» сопровождает это запрещение следующим любопытным предостережением: ребенок, зачатый в один из этих трех дней, рискует стать «либо вором, либо разбойником, либо блудником», и поэтому его родители должны принести покаяние (З 108). Либеральный Нифонт негодует по поводу этих суеверных преувеличений. Когда Кирик ссылается на этот или подобный канонический авторитет, епископ высказывает свое мнение: «А те книги годятся сжечи» (К 74). Тем не менее

предписания «тех книг» все же одержали верх, а суеверия, отвергнутые Нифонтом, стали общим верованием русских людей.

Точка зрения «Заповеди» также возобладала над мнением епископа Нифонта и в другом: в распространении воздержания от половой жизни на все праздничные дни и время Великого Поста. По-видимому, такова была практика новгородских священников, вызвавшая гнев Нифонта: «Учите воздерживаться в Великий Пост от жен? Грех вам в том» (К 57). Очевидно, епископ считал подобное требование непосильным для мирян. «Заповедь» настаивает на воздержании, по крайней мере, в первую и последнюю недели Великого Поста (З 64). Каноны Московского периода в этом отношении, как и во многих других, более суровы.

Воздержание в период Великого Поста, несомненно, носит аскетически-жертвенный характер. Следовательно, нельзя делать никаких выводов относительно нравственной и религиозной оценки самой половой жизни. Наиболее важным показателем является общее каноническое запрещение священникам Восточной Церкви совершать литургию утром после совокупления с женой. С одной стороны, это правило – восточный аналог римо-католического целибата, как бы смягченный его вариант; с другой – оно еще резче подчеркивает религиозный смысл данного запрета. Целибат священства имеет, помимо посвящения на служение Богу, практические и социальные цели, а именно, помогает служителю Церкви

стать более независимым от уз мира сего. Восточный священник – в социальном и экономическом плане – полностью погружен в этот мир, неся груз обязанностей главы семьи; поэтому указанное запрещение подразумевает только нечистоту полового акта, который оскверняет человека и делает его недостойным для совершения священнодействий. Многие затруднения Кирика связаны с этим: какие священнодействия и при каких условиях дозволяются или запрещаются после соития? То, что нечистота понимается в физиологическом, или, скорее даже, в физиологическо-религиозном, а не в этическом смысле, следует из канонического обязательства омовения предписанным образом: «Поп, быв со своею женою, вне алтаря читает Евангелие и ест антидор» (К 27). «Попу белу, бывшу со своею женою пред

службою днем, можно служить, если ополоснется до пояса, без поклонов и полного омовения» (К 28). Подобные предписания даются и мирянам: «Можно мощи целовать и с женою бывше и не мывшеся, но ополоскавшеся до пояса, и ядше, и пивше» (К 26).

Вот особый случай, вызвавший беспокойство: «Можно ли быть со своей женой в присутствии икон и честного креста?» Из контекста следует, что в Киевской Руси, в отличие от Московского периода, иконы содержались не в отапливаемых жилых комнатах, а в отдельных холодных комнатах, которые могли использоваться также как спальни. Этим объясняется вопрос: «В клети иконы держали или честный крест, достоин ли быти с женою своею?» Нифонт, как обычно, либерален и безапелляционен: «Ни в грех положена своя жена... А крест на тебе или снимаешь, будя со своею женою?» (К-Савва 4). В данном вопросе епископу вторит и «Заповедь»: «Мирянин должен крест носить на себе, ложась со своей женой» (З 47). Москвитяне придерживались иного мнения. Но сам факт, что подобные вопросы поднимались в древнейшие времена, свидетельствует о широко распространенной точке зрения – любая половая жизнь нечиста. Церковь домонгольского периода пыталась противостоять этому убеждению, подчеркивая святость брака. Но двойственное отношение к половой жизни было слишком глубоко укоренено в христианском прошлом. Об этом свидетельствуют древние каноны; и совершенно естественно, что одно из этих направлений, а именно ритуалистическое, носящее негативный характер, получило преобладающее значение на Руси.

Признание нечистоты половой жизни подтверждается признанием ритуальной нечистоты женщины в послеродовой период или во время менструации. Следуя Ветхому Завету, а также принимая во внимание факт

очищения Марии, описанный в Евангелии от Луки (2, 22), Церковь считает женщину нечистой в течение сорока дней после родов. На сороковой день мать и дитя должны прийти в храм, где над ними читается особая очистительная молитва. «Мати рожши 40 дни да не входит в церковь», – утверждает Кирик (К 42). «Жена егда родит дитя, не ести с нею» – предостерегает «Заповедь» (З 62). Дом (или комната), где мать родила ребенка, считается нечистым; в него запрещается входить в течение трех дней; затем он очищается той же молитвой, которая читается над оскверненным сосудом (К 46). Если мать является нечистой, то как может ребенок сосать ее грудь? Этот естественно возникающий вопрос был задан митрополиту Иоанну II. Ответ был либеральным, хотя и условным: «Если в течение сорока дней, пока мать нечистая, нет кормилицы, может ли дитя сосать свою мать, чтобы не умереть от голода? – Лучше оставить его живым, чем погубить из-за преувеличенного воздержания» (И 2).

Менструация делает женщину недостойной не только причастия (это правило настолько хорошо известно, что даже не упоминается в цитируемых вопросах и ответах), но даже есть освященный хлеб (антидор), целовать Евангелие и даже входить в храм (К-Савва 23).

Более терпима русская практика к женщинам, страдающим белями. Поскольку эта болезнь весьма продолжительна, то строгость канонов осудила бы невинную женщину на полное отлучение от Церкви. Все связанные со святыней действия, запрещенные для женщин в определенные дни каждого месяца, разрешены для больной женщины – даже принятие Святых тайн, если болезнь длится «год или полгода» (К 45).

В плане физиологической нечистоты женщина настолько не равноправна с мужчиной, что следствием этого всегда возникало искушение считать женщину нечистой по самой ее природе. При чтении русских канонических документов возникает подозрение, что известное верование в неполноценность женщины постепенно развилось на Руси скорее из представлений о ее ритуальной нечистоте, чем из общих соображений относительно ее нравственной слабости. Один из самых знаменитых вопросов Саввы, новгородского священника, опирается именно на такое общее представление. «Аще случится плат женский в порт вшити попу, достоин ли в том служити порте?» Остроумный епископ отвечает встречным вопросом: «Разве женщина нечиста?» – «Чи погана есть жена?» Здесь Нифонт четко формулирует мысль, скрытую в подтексте вопроса священника.

Сексуальная нечистота носит в рассмотренных случаях физиологический характер, но она затрагивает также и нравственный

аспект; при более широком толковании она легко может быть воспринята как нечистота нравственная. Очень часто трудно понять, какая сторона – физиологическая или нравственная – преобладает. Русские священники относятся к молодым неженатым мужчинам с особым подозрением. Их целомудрие сразу же ставится под сомнение. Канонический автор молчаливо предполагает, что они живут в состоянии половой неводержности. По этой причине задаются вопросы, шокирующие современного читателя: «Могут ли холостяки ходить в церковь, целовать Евангелие» и т. п. Нифонт наказывает, чтобы их не лишали участия в богослужении и даже разрешает им причащаться на Пасху, при условии, что они воздерживались в течение всего Великого Поста (К 67, 63). Однако в рукописях наблюдается некоторое расхождение (К-Савва, 5). Переписчики или редакторы более позднего времени выражали сомнение, можно ли прикасаться к святому кресту и другим священным предметам нечистыми устами.

Физиологической является нечистота, связанная с болезнями или ранами, как, например, кровотечение из десен или зловонные язвы. Примечательно, что епископ допускает к причастию человека с язвами с мудрым напутствием: «Не тойбо, рече, смрад и отлучает от святыни, ни иже из уст иде от других, но смрад греховный» (К 61). Однако тот же Нифонт отлучает от Святой Чаши мирян (не священников), у которых из десен идет кровь: «чтобы не были слишком небрежны» (К 62).

В стороне от ритуальных предписаний, имеющих отношение к культовому богопочитанию, стоит следующее странное правило «Заповеди»: «Если кто помочится в сторону востока, наказание триста поклонов» (З 115). Здесь нет ничего от христианства; перед нами древнее пифагорейское правило, с тем лишь только отличием, что восток подставляется на место Солнца. Первоначальный смысл правила, т. е. почитание Солнца (Гелиоса), обобщается. Восток рассматривается как сторона Бога, или Христа, Который очень часто отождествляется с Солнцем как «Солнце правды». Ритуальное предписание в данном случае сохраняет исходный, дохристианский характер.

Трудно охватить богатое ритуалистическое содержание русских канонических документов. Однако прежде чем делать окончательные выводы о национальном религиозном настрое, который, по всей видимости, они отражают, мы должны сделать критические замечания. Очевидно, у новгородских священников, как и у анонимных авторов «Заповеди» и других «худых Номоканонов», замечено грубое преувеличение в подходе к проблемам ритуальной чистоты. Эта тенденция

сдерживается епископами Новгорода и Киева. Сами епископы не совсем свободны от ритуалистических предрассудков, но они резко противостоят полуязыческим местным обычаям. Митрополит Киевский по национальности грек; епископ Новгородский хорошо знает греческое церковное право и часто на него ссылается (К-Савва 4). Их ритуализм – это ритуализм Византийской Церкви. Они настаивают на строгом соблюдении практики Великой, т. е. Константинопольской Церкви. Они запрещают, например, есть удушенину, но не делают различия между чистыми и нечистыми животными. Поэтому мы вынуждены признать, что все напластования в канонах, касающихся ритуальной чистоты, являются специфически русским вкладом. «

Объясняется ли это влиянием русской народной массы, новообращенных славян и финнов, не оставивших еще полностью языческий образ жизни? Ответ будет, скорее, отрицательным. Запрещая есть мясо животных, убитых зверями, а не человеком, митрополит Иоанн II добавляет: «Следуйте каноническому правилу, а не обычаям земли» (И 3). Неразборчивость в пище была, следовательно, обычной на Руси. Трудно представить, – да это и противоречило бы свидетельству источников, – чтобы русский язычник питал отвращение к половому акту. Но это означает, что ритуалистическое стремление к чистоте не присуще русскому народу в целом и не является отражением национального характера в религии. Единственно возможный вывод – оно было вкладом особого класса людей, которые отстаивали и развивали его. Этот класс – среднее духовенство, священники, в частности те из священников, которые осуществляли духовное руководство- духовников или «покаяльных отцов». Они составляли наиболее ревностную, хотя далеко не всегда наиболее ученую часть духовенства. Они восторженно восприняли учение Греческой Матери-Церкви, представленное на Руси переводными греческими канонами и некоторыми греческими иерархами на русских епископских кафедрах. Стремление к преувеличению обрядовой стороны религии, общее для любого полуязыческого общества, обострялось для них необходимостью вести постоянную войну против языческих обычаев и пережитков. В этой войне богословие и нравственное воспитание не были наиболее эффективными средствами. Обычай против обычая, обряд против обряда: необходимо было постоянно подчеркивать границу между христианством и язычеством. За религиозным страхом нечистоты, свойственным русским канонистам, чувствуется острота их борьбы и полемики.

Тем не менее, будучи сами русскими, имея в крови религиозные

инстинкты своего народа, они не смогли избежать влияния национальной религиозности. Это влияние легко прослеживается в самом выборе объектов их критики. То общее, что они имели со своим народом и которому противостояли, – это физиологический подход к религии. Кажется невероятным, чтобы славянин-язычник мог испытывать отвращение к физической нечистоте, но можно предположить, что он искал путей приближения к Божественному через чувственные каналы. Должно быть, половая жизнь была для него наиболее священной сферой. Переходя от гипотез к историческим фактам, мы видим, что с древних христианских времен и до настоящего времени русские искали свой путь к Богу при помощи всех пяти органов чувств; не только через зрение посредством икон или через слух посредством церковного пения, но также через осязание посредством прикосновения (целования) к святыням, через обоняние посредством воскурения ладана и других благовоний и через вкус посредством освященных хлеба, воды и всякого рода освященной пищи. Эти характерные черты эллинистическо-византийской традиции были обогащены и получили дальнейшее развитие на Руси, особенно после монгольского нашествия. Сознание божественного присутствия в освященных чувственных объектах таит отрицательную оборотную сторону, проявляющуюся в обостренном чувстве страха перед осквернением, страхом нечистоты. Отрицательная сторона русского физиологизма в религии отражена в исторических документах и, возможно, в самой церковной жизни. Положительные обычаи развивались постепенно, не привлекая к себе большого внимания, поскольку они не встречали сопротивления.

Влияние духовенства на новообращенный народ не ограничивалось лишь уроками ритуализма. В проповедях и в таинстве покаяния, как духовный отец священник призван был насаждать основные христианские добродетели, главной из которых почиталось милосердие; хотя, конечно, насколько успешно проходило обучение – это уже другой вопрос, которому мы посвятим одну из последующих глав. Остановливаясь пока на проблемах религиозной обрядности, мы должны исследовать наши источники, чтобы выяснить, до какой степени преподанные уроки обрядности усваивались мирянами в Киевской Руси. Необходимо сделать различие между высшим обществом и массами.

Что касается народных масс с их полужызыческими обычаями и мировоззрением, ни о каких видах христианской обрядности не может быть и речи. Они не соблюдали и минимума обрядов, которые считались необходимыми в любом христианском обществе. Тот же митрополит

Иоанн II, который, настаивая на запрещении нечистой пищи, называл ее употребление «обычаем земли» (И 3), свидетельствует, что среди простого народа не было принято церковное освящение брака: «Ты говоришь, что у простых людей не бывает благостояния и венчания, а венчаются только бояре и князи; простые же люди берут жен своих с плясанием и гуденьем и плесканьем...» Митрополит считает такие браки «блудом» и предписывает соответствующие епитимии (И 30). Разумеется, это оставалось лишь благочестивым пожеланием. Если бы ему следовали, то пришлось бы отлучить от церковных таинств подавляющее большинство русского народа. Мы знаем, что положение, описываемое митрополитом Иоанном, наблюдалось вплоть до XVI столетия. На крайнем севере Руси, где церкви и священники были редки, крестьяне обходились без венчания даже и в XX столетии. В XI веке, как пережиток языческих времен, существовало даже двоеженство (И 6).

Что касается таинства причащения и соблюдения постов, то собеседник Иоанна жалуется, что «по краям Русской земли есть люди, которые не причащаются и в великое говение едят и скверное» (И 5). Иоанн наказывает не давать им святого причастия- акт, который только закрепляет существующее положение вещей, и называет их «веры нашей противниками». Даже обычное посещение храма по воскресным и праздничным дням не было общим правилом, как это практиковалось в более поздний период. Некоторые проповедники жалуются, что храмы пустуют; вместо того, чтобы идти на службу, люди спешат на развлечения, предпочитая плясать, а также слушать или смотреть пляски скоморохов. Не только на окраинах, но даже и в Новгороде, втором по величине городе Руси, женщины порой приносили больных детей к языческим волхвам или католическим священникам. Эти факты полностью исключают правомерность рассмотрения проблемы религиозности простого народа в Киевской Руси в свете более позднего московского ритуализма.

Высшее общество в Киеве было предано Церкви и проявляло искренние христианские чувства по любому возможному поводу. Летописи этого периода свидетельствуют о благочестии князей и их бояр. Большинство из них имели своих придворных священников или выбирали духовником какого-либо игумена, известного святостью жизни. Но в этом христианизированном обществе невозможно найти и следа преувеличенной обрядности священника Кирика. Князь Владимир Мономах, чья глубокая преданность Церкви не подлежит сомнению, в своем «Поучении сыновьям» не делает ни одного наставления в духе ритуализма; он даже не требует от своих сыновей ежедневного посещения

церковных служб, а для домашних нужд советует читать не обязательные правила из молитвенников, а краткие молитвы собственного сочинения.

Как мы знаем, брачные связи русских князей с княжескими домами Западной Европы, запрещавшиеся митрополитом Иоанном и другими канонистами, были распространенным явлением в тот период. Менее частыми, но и не редкими, были браки с дочерьми половецких ханов-язычников. В последнем случае крещение невесты было, естественно, предварительным условием. Но дружественные отношения с половцами требовали социального общения, включая совместные трапезы, что подтверждается свидетельствами летописей.

Имеются, однако, некоторые признаки, что наставления ритуалистического характера постепенно стали восприниматься княжескими кругами Киевской Руси с большим вниманием. Об этом свидетельствует участие некоторых русских князей в спорах по поводу постных дней, волновавших Русскую Церковь во второй половине XII столетия. Сам по себе предмет спора не представлял большого значения. Речь шла о том, следует ли поститься по средам и пятницам, если на эти дни приходятся великие церковные праздники – Рождество, Богоявление и т. д. В Греческой Церкви, к сожалению, по данному вопросу не существовало единой практики, и русское духовенство было вынуждено идти собственным путем. Общий русский обычай в XII веке был более «либеральным» по сравнению с греческим: во все великие праздники пост отменялся. Два русских епископа (оба из Ростова) предприняли реформу этого правила. Один из них, Нестор, пожелал ввести в своей епархии греческую практику; Лев, идя дальше, потребовал строгого поста во все среды и пятницы, независимо от того, случался ли в эти дни какой-либо великий праздник. В глазах летописца, который не любил епископа Льва за грабежи духовенства, это было «львовской ересью». Князь Андрей Боголюбский, возможно, подстрекаемый духовенством, выступил весьма энергично против своих епископов. Он сместил Нестора, несмотря на то, что Константинопольский патриарх был на стороне последнего. Лев был осужден в Греции; поэтому его смещение с кафедры князем было менее неожиданным. По той же причине и в то же самое время, в 1168г., князь Черниговский низложил своего епископа Антония за то, что тот «запрещал князю есть мясо в Господские праздники».

В этих случаях симпатии русского духовенства и летописцев были на стороне решительных князей. О том, насколько фанатично относилось к рассматриваемым проблемам русское духовенство, свидетельствуют события в Киеве. Митрополит Константин II, грек, запретил в служении

игумена Киево-Печерского монастыря Поликарпа в 1167 г. за то, что тот следовал русской практике соблюдения постов. На следующий год, когда Киев подвергся страшному разграблению войском князя Андрея, летописец объясняет эту беду наказанием «за наши грехи и несправедливость митрополита», под которой он подразумевает запрещение игумена Поликарпа (Лаврентьевская летопись, 1168). В этих обстоятельствах действия князей, далекие от приверженности к ритуализму, могут быть истолкованы как уступка национальному духовенству в его противостоянии греческим иерархам или греческой практике.

Любопытное отражение не столько ритуализма, сколько физиологического религиозного подхода можно найти в церковном уставе князя Владимира. Среди преступлений, подлежащих компетенции церковных судов, есть одно, называемое по-русски «зубояжа». Буквальное значение этого слова – «зубоядение», или кусание. Преступление заключается в кусании человека в злобе или в драке. Почему из всех видов физического насилия это единственное рассматривается как религиозный грех, становится ясно с точки зрения нечистоты пищи. Кусание человеческой плоти приближается к каннибализму. Из всех видов запрещенного мяса человеческая плоть, несомненно, является наиболее оскверняющей. Кусать еще не значит есть; но если разбивание яйца о зуб приравнивалось к нарушению поста, то и кусание могло наказываться так же, как вкушение.

Удивительно, что столь тонкое ритуалистическое уточнение могло найти себе место в законах первого русского христианского князя. Однако происхождение этого устава весьма спорно. Большинство ученых XIX века отрицают его принадлежность времени князя Владимира. Вопреки недавней попытке профессора Юшкова защитить эту датировку, более позднее происхождение если не всего устава в целом, то хотя бы данного пункта, кажется более вероятным.

VIII. Религия мирян: переводные сборники

Рассмотренные выше типы русского благочестия принадлежат духовной элите и духовенству. Монашество, несмотря на подверженность нравственной деградации, отражает высший религиозный идеал, пытаясь достигнуть христианского совершенства ценой полного самоотречения. Но каким был путь спасения для большинства, для массы искренних, хотя и не героических христиан, которые были вынуждены сочетать в своей жизни преданность Христу и Церкви с преданностью семье, государству, обществу?

Средний человек, которого мы имеем в виду, не обязательно принадлежит к зажиточным слоям; он прежде всего характеризуется духовными чертами, а не общественным положением. Фактически, средний христианин, доступный нашему исследованию, является, по большей части, представителем высшего класса. Христианство в Киевской Руси распространялось сверху, из княжеских теремов и боярских домов. Мы знаем, что первыми учениками в школах князя Владимира были сыновья знати; бояре были первыми читателями церковной литературы, первой аудиторией церковных проповедников. В нижних слоях христианство все еще боролось с язычеством или его пережитками. В высших слоях общества его победа стала уже фактом, и оно могло распространять требования на повседневную индивидуальную мораль и образ жизни христиан.

В качестве источников для исследования среднего религиозного уровня мы использовали: 1) многочисленные краткие поучения, составляющие содержание так называемых «Изборников»; 2) проповеди или послания, адресованные мирянам; 3) несколько творений светских авторов; 4) летописи.

«Изборники», или сборники кратких статей и отрывков различного содержания, во все времена составляли излюбленное чтение на Руси. Удовлетворяя практическим религиозным нуждам читателей, они служили больше для назидания, чем для богословского просвещения. Их составители не придерживались никакой системы, их авторство было неопределенным. Большинство статей приписывалось великим учителям Церкви: Иоанну Златоусту, Василию Великому, Григорию Богослову и др. Во многих случаях эти глубоко почитаемые имена служили прикрытием для неизвестных славянских или русских сочинителей. Трудно, хотя и необходимо, разграничить, что же на самом деле принадлежит грекам, что

– славянам (древним болгарам или моравам), а что – русским. Только в редких случаях можно определить греческие оригиналы. Как правило, они либо анонимны, либо ложно приписываются святым отцам. Очень часто эта литература вдохновлялась великими авторами или представляла собой популярное переложение их трудов. Излагались они обычно на столь низком уровне, что по содержанию невозможно отличить переводы с греческого от оригинальных русских сочинений, особенно если вероятным источником служил еще один перевод, а именно текст на староболгарском языке. После столетия кропотливых филологических исследований был достигнут весьма небольшой прогресс в разграничении греческого, болгарского и русского вкладов в эту анонимную литературу.

Учитывая все это, рискованно, по-видимому, использовать эти сборники как источники для исследования русской религиозной мысли. Разумеется, с течением времени весь этот материал, независимо от своего происхождения, русифицировался. Он входил в плоть и кровь русского народа; именно он формировал его нравственную и религиозную жизнь в Московский период. Но по отношению к Киевскому периоду это нельзя утверждать столь же категорично. Несомненно, эта литература являлась вызовом молодому христианскому обществу на Руси. Но вызов – это еще не отклик. Поэтому указанный материал может быть использован только как вспомогательный при изучении чисто русских произведений, причем необходим тщательный анализ для различения тончайших нюансов между греческим и русским направлениями мысли.

При чтении подлинно русских источников приятно поражаешься той эмоциональной энергии, которая скрывается за простейшим богословским обрамлением; жизненной религиозной мощи, а порой и красочной выразительности. Но таких русских сочинений религиозного характера крайне мало. Помимо уже рассмотренных, сохранилась только одна проповедь епископа Луки Жидяты да несколько посланий монахов и епископов к своим духовным чадам: послание Иакова к князю Димитрию; Георгия Зарубского неизвестному адресату; а также два послания или проповеди митрополита Никифора, грека по национальности. В эту группу популярных писателей может быть включен также игумен Даниил, автор интересного описания паломничества в Святую Землю. Он является представителем светской, хотя и не строго мирской религиозности.

Кроме знаменитого «Слова о полку Игореве», известны два светских автора того времени: князь Владимир Мономах и некий Даниил по прозвищу Заточник. Первый, один из наиболее достойных и могущественных потомков Ярослава, оставил сыновьям религиозное и

политическое завещание, своего рода русское «Зерцало князей», предлагающее множество конкретных правил поведения и демонстрирующее богатый спектр чувств тончайших оттенков. Даниил, ища благосклонности князя, написал длинное послание, полное книжной «премудрости», несколько сатирической направленности. Он легкомысленно играет теми категориями греко-восточной мысли, которые для большинства обладали чрезвычайно серьезной спасительной ценностью.

Наконец, русские летописи, хотя и составленные, по большей части, представителями духовенства, но заключающие в себе богатый политический опыт и исторические данные, обладают для такого рода исследования, как наше, двойной ценностью. Во-первых, они отражают религиозный и нравственный идеал Русской Церкви в области политической жизни с неизбежным при этом упрощением и обмирщением; а во-вторых, они показывают, в какой степени жизнь – по крайней мере, высшего общества – следовала этому идеалу.

В поисках путеводной нити среди разного рода поучений, обличений и т. п. исследователь поначалу совершенно теряет я среди обилия общих мест, собранных воедино безо всякой видимой системы или центральной идеи. Однако, перечитывая их снова и снова, начинаешь улавливать суть. Все подробные правила и предписания могут быть отнесены к нескольким общим категориям. Это можно проследить на примере так называемого «Стословца» Псевдо-Геннадия в качестве введения. Этот псевдоэпиграф неизвестного происхождения был излюбленным религиозным руководством (своего рода Summa на двух десятков страниц) на Руси вплоть до упадка старомосковской культуры. Хотя, как я полагаю, этот труд является по своему происхождению греческим, он встречается на Руси очень рано – это подтверждается сохранившимся списком, относящимся к XI столетию, а также сокращенным вариантом, который датируется XII столетием. Мы далеки от мысли считать это сочинение выразителем христианства на Руси того времени, но готовы видеть в нем скорее вызов, образец, который Греческая Церковь и ее духовенство предлагали русским мирянам.

«Стословец» начинается с краткого изложения догматического учения в одиннадцати пунктах, имеющих мало общего с Никейским Символом веры или с богословскими исповеданиями высокого византизма, подобного тому, который написал Иларион. Первые два пункта относятся к тайнам Святой Троицы и Воплощения. Но вместо того, чтобы перейти к искупительной роли Христа, Геннадий перечисляет, кого

и что нужно почитать: Божию Матерь, Крест Христов, иконы, святых, мощи и Евхаристию. И это логично, поскольку акценты делаются не на вероучении, а на повседневной религиозной практике; характерно словоупотребление – не «верую», но в повелительной форме: «веруй», «призывай», «почитай», «молись», «лобызай», «причащайся». Обращаясь в последнем пункте к Никейскому Символу – к его последнему члену о воскресении мертвых, – Геннадий не удовлетворяется простым описанием, но расширяет, напоминая о Страшном Суде: «Помни суд, чаи ответа и воздания по делам и веруй, яко будет, будет». Чувствуется, что эти слова составляют наиболее важную часть догматического вероисповедания.

Однако это всего лишь вступление к практическому кодексу христианской жизни, составляющему основное содержание «Слосовца». В композиции различных советов прослеживается определенный порядок, и, пытаясь его понять, приходишь к важному заключению. Все многообразие религиозных и нравственных предписаний данного сочинения можно было бы разделить на две большие части под заглавиями: Страх Божий и Любовь. Что еще более важно – то же самое наблюдение относится и к сотням всевозможных кратких трактатов или фрагментов, составляющих основной корпус древнерусской литературы.

Независимо от происхождения- греческого, славянского (болгарского) или русского – все они так или иначе вращаются вокруг этих двух идей: *Agape* и *Phobos*, страха и любви. Во многих трактатах к ним добавляется еще одна важная тема, получившая значительное развитие на русской почве, – это богослужение и обряд. Но и эта последняя с теоретической точки зрения может рассматриваться как проекция страха Божьего на практическую сферу богочитания. Страх и любовь, всегда вместе, формируют религиозную жизнь христианина на Руси, хотя и неравнозначно. Преобладание того или иного позволяет избрать наилучший критерий для классификации материала, который наиболее простым и очевидным образом помогает разграничить различные течения русской религиозной жизни и русской религиозности. Однако во многих случаях трудно сделать определенный выбор в пользу того или иного направления из-за его недостаточной выраженности. Равновесие между страхом и любовью само по себе может характеризовать древнерусское христианство вплоть до Московского периода. Если бы весь литературный материал был проанализирован с точки зрения национального происхождения и хронологии, писать историю русской религиозности было бы гораздо легче. Пока что мы можем ограничиться лишь общим впечатлением, а именно: в памятниках русского (или болгарского)

происхождения большое значение придается любви в отличие от греко-византийской литературы, где, по большей части, доминирует страх. Разумеется, это наблюдение нельзя возводить в общее правило; вспомним хотя бы святого Иоанна Златоуста и Кирилла Туровского.

Возвращаясь к «Слословцу» Псевдо-Геннадия, заметим, что в нем преобладает идея страха, хотя и любовь играет немалую роль, особенно в подробно формулируемых заповедях милосердия. Будучи ближе к религии страха, чем к религии любви, «Слословец» отводит любви достаточно места, чтобы стать своего рода практическим катехизисом на Руси в течение семи столетий. Геннадий начинает свой нравственный катехизис (главы XII и XIII) с двойной евангельской заповеди: любви к Богу и к ближнему. Подобные сочинения часто начинаются с этой заповеди, и это вполне естественно. Но автор не может двигаться далее, исходя только из любви к Богу, и в главе XIV любовь к Богу заменяет страхом перед Богом. Причина этого очевидна: любовь к Богу в христианской этике может иметь только два значения; это либо мистический Эрос в платоновско-августинском смысле, либо любовь ко Христу как к Богочеловеку Иисусу.

Первое редко встречается в Византии и вовсе неизвестно в домонгольской Руси; второе – духовное достояние немногих, таких, например, как преподобный Феодосий. Для среднего человека страх Божий – единственно возможное отношение к Богу. Страх непосредственно может стать краеугольным камнем этики, как это и формулируется в главе XV у Геннадия: «Страхом же, яко уздою, обрети ум свой и встыжай по все часы». Как любовь не может не охватывать все, так и любовь к людям – необходимое следствие любви к Богу. То же самое можно сказать и о страхе, коль скоро он становится краеугольным камнем религии. Из страха перед Богом непосредственно проистекает страх перед людьми, и автор продолжает без всякого перехода (гл. XVI): «Поклоняй главу свою всякому старейшему тебе... князя бойся всею силою твоею... паче научившеся от того и Бога боятися... иже на власти земельне поучения видимого владыки не бояся, како невидимого убоится?» Это очевидный намек на Послание апостола Иоанна, искажающий Иоанново учение о любви (1Иоан. 4, 20). В главе XXII автор опускается на еще более низкий уровень: «Бойтся же ученик учителя слова паче же самого учителя», отсюда следует неизбежный вывод, что царя нужно бояться больше, чем Бога.

Не только по отношению к царю или князю следует испытывать страх, но и по отношению ко всем высшим чинам социальной иерархии.

«Посем же всякому богатому главу свою поклоняй смирения ради». «Приимши бо власть и имение от князя своего, от друг своих славы хотят, от меньших поклонения просят и чести» (23). Эта концепция страха, очевидно, не имеет ничего общего с ветхозаветной идеей страха Божьего³⁷. В пророческой религии Израиля страх перед Богом освобождает человека от страха перед людьми. Не будучи ни иудаистической, ни евангельской, концепция Псевдо-Геннадия является чисто византийским изобретением. Она предполагает гармоническое соответствие между Царством Божиим и царством мира сего. Ее можно воспринимать как социальное развитие догмата об иконопочитании, столь существенного для византийского благочестия. Царь как бы является живой иконой Бога, а вся православная империя – иконой мира небесного. Именно эта идея положена в основу восточной теократии.

Правда, этому теократическому монизму противостоит другая мощная религиозная интуиция – аскетическое отрицание мира. В том же «Стословце» Псевдо-Геннадия содержится шесть глав, в которых рассматривается мирская слава: «Славы земныя ником же деле не похощи...» «Аще бо бы слава сего мира приближила ся славе небесной, не быше сынове мира сего распяли Господа славы; той кый бо раб дерзнет в том дому обитати, идеже Господина его прияша?» и дальше: «Бесчестие любя акы чашу польна... Вепу же даржай бесславие любит». Здесь, на страницах одного и того же катехизиса, Пустыня и Империя находятся в остром противоречии друг с другом. Вряд ли это осознавал сам автор, поскольку создавал его методом подборки цитат. В практике Византии, так же, как и на Руси, примирить это противоречие было не слишком сложно. Человек не должен любить мир с его славой, но, живя в мире, необходимо принимать его иерархическую структуру. Радикальный аскетизм не пытается изменить мир; он просто уходит из него. Что касается любви к самоуничтожению, то это удел лишь святых подвижников («Христа ради юродивых»). Среднему христианину нечего беспокоиться по поводу этого парадоксального идеала. Сам автор не принимает его слишком всерьез.

Очевидно, что страх Божий лежит в основе следующих, принадлежащих темной сфере подсознания, христианских добродетелей: послушания, смирения, покаяния и умерщвления плоти. Но при таком подходе следует соблюдать осторожность. Одна и та же добродетель может иметь различную религиозную и нравственную ценность; все зависит от общего контекста и мотивировки.

Что касается послушания, Геннадий не посвящает ему отдельных

глав, поскольку оно подразумевается само собой в главках о страхе. Исследователь древнерусской литературы встречается с ним на каждом шагу, весьма часто в усиленной, удвоенной форме: «послушание и покорение». Некоторые исследователи видели в этом наиболее характерную черту древнего периода русского христианства, что совершенно неправильно. Фактически послушанию придается гораздо большее значение в более поздние периоды, начиная с XIV века. У Феодосия, Бориса и Глеба оно имеет другой смысл. Во-первых, послушание – следствие любви: «Любите и слушайте друг друга». Но преподобный Феодосий и князь Борис в его послушании старшему брату повторяют: «В любви нет страха: но совершенная любовь изгоняет страх» (1Иоан. 4, 18). Во-вторых, послушание у этих святых понимается как кенотическое подражание Христу, Который был «послушен даже до смерти» (Фил. 2, 8).

Смирение, самая двусмысленная среди христианских добродетелей, также приобретает двойственное значение. Сознание собственных грехов – общий признак как религии страха, так и религии кенозиса. Но в первом случае оно усиливается сознанием непреодолимого расстояния между Богом и человеком; во втором, напротив, является признаком близости к воплотившемуся Богу. Кенотизм просветляет сознание грешника, делая его легким и приятным, подобно игу Христову. В социальном плане кенотическое смирение очень часто продиктовано необходимостью самоограничения; в религии же страха смирение слишком часто проистекает из желания самосохранения, или, в его наивысшем проявлении, из аскетического самоотрицания. У эклектичного Геннадия мы находим все эти мотивы: «Червь смирен зело и худ. Ты же славен и горд. Аще разумен еси, сам уничижи гордость. свою, помышляя, яко крепость твоя и сила червем покоище бывает» (57); здесь расстояние, отделяющее червя от человека, символизирует пропасть между человеком и Богом. «Кротость же есть, еже никомуже не досаждати ни в словеси, ни в деле, и ни в повелении ко всякому человеку, но норов своими осладiti сердце» (32): т. е. социальное приспособление и раболепие. «Не рци, богата мужа сын еси и срам ми есть; никто же бо богатеи Христа отца твоего небесного, родившаго тя в купели святей, в нищете же ходивша и не имуща где главу подклонити» (25), вот, другими словами, суть кенотизма.

Социальное понимание смирения выражается во внешнем поведении, в системе жестов, диапазон которых- от сдержанности до унижения. Все это истинно византийский идеал общественного благоприличия. «Кротко ступание, имей кротко седение, кроток взор» (31) – требует Псевдо-

Геннадий; ему вторит Псевдо-Василий в своем наставлении, бывшем очень популярным на Руси: «...гласа умиление и удобрение; едение и питание без говора с удержанием, перед старцы молчание, не дерзу быти словом, не пререковати в людех, не скоро в смех впадати... долу очи имети, а душу горе». Некий автор, которого некоторые исследователи ошибочно причисляют к русским, пишет в еще более популярном поучении: «Мой сын, будь понижен главою, высок же умом, очи имея в земли, умней же в небеси, уста стиштена, а сердечная выну к Богу вопиющая, нози тихо ступающая, а умней скоро текущи к вратам небесным...» Здесь идеал внешнего поведения в обществе углубляется, становясь духовной концепцией.

Очевидно монашеское происхождение данного назидательного образца. Однако в Византии, как и позднее в Московской Руси, он пользовался успехом среди мирян. Византийский образец благочинного поведения оставил след в сознании православной Руси вплоть до настоящего времени. Ясно, насколько опасным может стать образец социального уничтожения без истинного смирения. На пустом месте сразу же воцаряется лицемерное уничтожение. С другой стороны, совсем не обязательно подозревать лицемерие всюду, где наблюдается внешнее смирение. Это было бы несправедливо по отношению к Древней Руси, хорошо понимавшей суть смирения.

Столь же серьезным было стремление к умерщвлению плоти, особенно в религии страха. В трактатах, адресованных мирянам, единственным обязательным для всех видом аскетизма является пост. Его главная цель – укрощение плоти и подавление своеволия, как об этом говорится у Псевдо-Геннадия: «Елико бо пакость телу твориши, души благодать зиждеши» (41). «Кровь иссуши сухотою яда (сухоядением)» (42) – знакомый аскетический идеал, ныне предлагаемый каждому мирянину. При этом мотивировка может быть самой различной. Этот же автор на той же странице основанием для поста приводит, во-первых, волю Христа, во-вторых, подражание мученикам и, что наиболее естественно, две мысли, основанные на чувстве страха: «Воздай бо суд... воздает паки благая и за малое, еже его дела потерпели» (41). Небесный Царь также требует от человека чистого дома (телесного): «Веси, яко призываеши и князя, очищают храмы, и ты, аще желаеши Бога своего в дом телесный вселити на свет жизни твоей, очисти тело постом, истреби жаждой...» Корни христианского аскетизма многообразны, особенно при том развитии, которое он получил в духовной жизни монашества. Но для мирян примеры Судии и Царя являются преобладающими и вполне достаточными.

Покаяние, подобно смирению, тоже имеет двоякий источник: страх и любовь к совершенству. Оба мотива могут совпадать и на самом деле совпадают в жизни любого человека, что не исключает преобладания одного из них. Во всех оттенках покаяние является одной из самых мощных сил русского благочестия в еще большей степени, чем это было у византийских греков. Среди монахов оно порой считалось основной целью призвания.

Покаяние, продиктованное страхом, воскрешает перед собой образ смерти. Памяти смертной придается огромное воспитательное значение. Анонимный «отец» в послании к своему духовному сыну настаивает: «Смерть поминай выну, да та память научит тя паче всех в малом сем времени». Псевдо-Геннадий предлагает посещать умирающих, чтобы пробудить чувство покаяния: «Зело успешно к покаянию и слезам посещение умирающих, и кто бо тогда не приидет в умиление, видя естество свое в гроб сходяще и имя его угасше, славу же богатого в тлю сшедшу...» Скоротечность жизни и тленность всего сущего являются одними из наиболее часто встречающихся поучений. «Отец» начинает свое наставление: «Паче же бы нам лепоты мыслити, о чадо, от Адама праотца до сего нашего века, колико множество бысть человек по земли и вси без памяти быша...» Только у святых пребывает память во славе.

Страх – не единственный источник покаяния; это следует из настойчивых упоминаний о благодатных слезах. С конца IV столетия в Египте и особенно в Сирии слезы покаяния в молитве считались особо высоко ценившейся «харизмой». Благодать слез – признак внутреннего сокрушения, теплой и искренней молитвы. С течением веков этот аскетический дар стал всеобщим достоянием и рассматривался как необходимый элемент любой молитвы. Псевдо-Геннадий, наставляя мирян, называет слезы условием покаяния и дает практические советы, как обрести слезный дар:

«Слез ли не имаша, не отчайся: вздыхай же часто и тяжко от всего сердца: слезы бо суть дар Божий. И по малу воздыханием и умилением испросиши е у Бога... (50). Тайно место обрети, сядь с тихостию, помяни грехи и отпадение Царства и умилися сердцем и образом, преклони главу и рци со стенанием: „Увы мне, яко пришедьствие мое удалися и кто даст главе моей воду и очи моима слезы?“ (49) Обрет слезы, храни я всею силою своею» (51).

Слезы должны сопровождать не только частную, домашнюю молитву. «Отец» рекомендует призывать их также и в храме. «Буди ти в скорбь твою прибежище церковь; паче же и кроме скорби по вся часы и дни вшед

припади к Вышнему, лицом си землю покрый и принуди Его поминати тя».

Наставления о молитве вообще исключают идею механического ее совершения. Страх не является достаточным поводом для молитвы, хотя может послужить начальным импульсом. Геннадий раскрывает понимание молитвы как духовной пищи, как необходимого условия духовной жизни:

«Свет же в чувстве молитвенный разум...» «Молитвы же – душевные пищи – не отлагай. Якоже бо тужит тело и отнемогает, пищи лишаемо, тако душа, молитвенныя сладости лишаемая, на расслабление и умерщвление умное приближается...»

Христианин, постоянно прибегающий к молитве, проникается практическим благочестием и предписаниями культа. В религии страха Божьего предписание культа приобретают первостепенное значение. Благочестие – это активное практическое выражение преданности Богу. И чем более эта преданность приобретает мистический оттенок, основанный на страхе перед Трансцендентным и Непостижимым, тем более педантичным и ревностным становится человек в соблюдении установленных правил общения с трансцендентным Богом. Правила благочестия составляют особую группу наставлений в сборниках. Это требования, предъявляемые Церковью молодому христианскому обществу на Руси. Прежде всего, регулярное посещение храма. Ксенофонт требует посещать храм три раза в день: утром, в полдень и вечером. Феодора советует молиться, помимо утрени и вечерни, в третьем, шестом и девятом часу, но эти молитвы, по-видимому, могут быть домашними. Тенденция ясна – обязать мирян включиться в монашеский богослужебный круг. В самом деле, с течением веков Греческая Церковь распространила монастырский богослужебный устав на всех мирян. Русский молитвослов стал привычной книгой для каждого, овладевшего искусством чтения, в то время как соответствующий молитвенник Римской Церкви адресован лишь монахам и священству.

«Стословец» не содержит богослужебных предписаний. Но в соответствии с общей авторитарной направленностью последние его наставления касаются почитания духовенства: епископов, священников и даже дьяконов и младших клириков. Особенно почтительно рекомендуется относиться к монахам: следует кланяться каждому встреченному монаху, посещать монастыри – даже дальние («сущие в горах»), приносить монахам провизию в обмен на духовную пищу (98–99). Знакомство с монастырским «чином и уставом» может помочь человеку в

усовершенствовании собственной жизни. Такое же почитание монахов предписывается почти всеми авторами поучений. Основанием для подобного почитания является не только благодать священства (у клириков), но прежде всего духовное и нравственное совершенствование. В «Поучении отца сыну» монастырь описывается как духовное пристанище, а монахи как лучшие духовные наставники:

«Покажу ти, сыну мой, истинная пристанища: монастыря дома святых; к тем прибегай и утешат тя; поскорби к ним и обвеселишися; сынове бо без печали суть и умеют печального утешити... В граде, в немже живещи и в инех окрестных поищи ли единого человека, боящася Бога и тому всею силою служаща. Обрете ли такого человека, то уже не скорби, обрете бо уже ключ Царствия Небесного. К тому присни и душею, и телом, смотри жития его, хождения, седения, ядения, и всего обычая его пытай. Паче же блюди словес его, не даждь ни единому словеси его пасти на землю, дражша бо бисера суть святая словеса».

Можно проследить, как зарождался столь популярный на Руси монашеский институт «духовных отцов» для мирян. В то же время данный отрывок показывает, насколько религиозный и нравственный мирянский идеал близок был в Византии к монашескому. Различие скорее в количестве, а не в качестве: мирянин считается по сравнению с монахом христианином второго сорта.

Страх и любовь не взаимозаменяемы; в руководствах по нравственности они помещаются рядом. У Псевдо-Геннадия наставления, относящиеся к заповедям милосердия, занимают вторую часть его труда. Стремясь к систематизации, автор пытается связать эти два религиозных чувства – сначала говорит о долге любви по отношению к мертвым, а затем уже – по отношению к живым. Действительно, его первый урок любви – в совете следовать за любой встретившейся похоронной процессией до самой могилы. Вдвойне похвальный характер этого действия объясняется следующим образом: «Двое бо добро приемлещи: одного ради смерти, свое умертвие помянув, смиришися, и паки – тело его помиловав и гробу предав, помилован будещи» (59). Это правило, странное в качестве урока любви, нашло широкий отклик в народной душе Древней Руси, для которой долг погребения бедных всегда был одной из первых нравственных заповедей.

Другие правила Геннадия в большей или меньшей степени повторяют евангельские заповеди. Подробно перечисляются обязанности по отношению к больным, бедным, узникам и странникам. Особая добродетель представителей высшего класса- заступничество за невинных

и угнетенных перед князьями и судьями, что на Руси всегда было долгом и привилегией духовенства. И что самое важное – каритативный идеал требует не только дел милосердия, но также и соответствующего душевного состояния – сострадательной любви. Требуется не только посетить больного и позаботиться о нем: «Стеняшу оному тяжко от болезни ты же милостныя своя слезы испусти и вздохни о болезни его к Богу» (61). То же самое предлагается и духовным отцом, который более краток в своих каритативных наставлениях: «Алчного накорми... больного посети, к темнице доиди, виждь беды их и вздохни...» Особенно трогательны и выразительны социальные контрасты, используемые Геннадием как стимул к состраданию:

«Сядящу ти над многоразличною трапезою, помяни сух хлеб ядущего и не могущего ся воды принести недуга ради... насыщаюся многосластного пития, помяни пьющего теплу воду от солнца вспотевших, и ту же пороха непадша... возлег на многомякоце постели и пространо протягаяся, помяни наго лежащего под единым рубем и не дерзнуща ногу свою простерти зимы для...» Это подлинный гимн милосердию, достойный пера Златоуста, хотя его ближайший литературный источник следует искать в житии святого Иоанна Милостивого, патриарха Александрийского († в 619 году).

Существует несколько византийских трактатов, в которых милосердие явно возвышается над страхом; к ним относятся краткие поучения, написанные от имени Ксенофонта и Феодоры к своим сыновьям. В обоих сочинениях расширяется смысл милосердия: это не только сострадание к страждущим, но вообще любовь ко всем, мир со всеми людьми, прощение злодеев, преодоление зависти. Запрещается входить в храм, имея в сердце своем гнев, тем более нельзя приступать в этой случае к святому причастию. Любовь, причем любовь ко всем людям, ставится выше благочестия, выше долга по отношению к Богу. Это чисто евангельская идея, упраздняющая шкалу ценностей, основанную на страхе.

Группа поучений, написанных от имени духовных отцов и адресованных духовным чадам, содержит в себе перечни конкретных обязанностей христиан в семейной и общественной жизни. Мы находим правила воспитания детей и обращения со слугами. Интересно, что с детьми предписывается более суровое обращение, чем со слугами. Необходимость наказания и особенно телесного наказания детей подчеркивается столь же настоятельно, сколь и необходимость мягкого и заботливого отношения к рабам и слугам. Автор учитывает естественные

чувства отца семейства и пытается указать ему на слабые стороны. Некоторые авторы, подобно Ксенофону, заходят столь далеко, что даже рекомендуют освобождать старых рабов: «И в работе сущия, акы своя чада, любите, милуйте, и старые свободы сподобите, пищу им до смерти дающа...» Подобные советы, должно быть, звучали весьма актуально в молодом русском обществе, жившем в условиях рабовладельческого хозяйства. Эти семейные наставления, благодаря практическому характеру, пользовались особым авторитетом на Руси и дали толчок к возникновению оригинальной русской литературы «домашней, или отцовской премудрости».

Среди древних проповедей особое место в русской литературе принадлежит великопостным поучениям. Они служили не только для личного, но и для богослужебного чтения (с амвона), и этот обычай сохранялся на протяжении семи столетий. Как правило, они приписывались перу Иоанна Златоуста и, надо сказать, не уступали ему по вдохновенности. На самом деле, они, скорее всего, славянского (староболгарского) происхождения. Примечательно, что несмотря на приуроченность к Великому Посту, что могло бы оправдать их суровую аскетическую направленность, они пронизаны духом любви. Евангельские притчи о мытаре и фарисее, о блудном сыне напоминают о Божественном милосердии. Притча о Страшном Суде угрожает наказанием только тем, кто нарушает закон милосердия. В последнее воскресенье перед Великим Постом в Восточной Церкви христиане испрашивают друг у друга взаимного прощения – это условие прощения Божия. Даже говоря об аскетическом воздержании от пищи, проповедник тут же переходит к необходимости милосердия:

«Остави ближнему скорбь и отдай же ему долг; не в судех и сварех поститесь; не ешь ты мяса, но брата своего клеветами яш; воздерживаешься от вина, но от свар не удержишися; вечер ли остался еси, но и до позднего седиши в беседе, всех осуждая. Не сицеваго поста избрах Аз, глаголет Господь». Не случайно эти славянские проповеди приписывались Иоанну Златоусту. Его имя чаще, чем любое другое, украшало оригинальные творения, выходившие из-под пера русских или славянских авторов.

Это сведение светской христианской этики к двум понятиям – страху и любви – может показаться искусственным. В действительности же оно соответствует фундаментальному дуализму традиционной христианской этики. Страх и милосердие являются двумя сторонами религиозной жизни. Между ними всегда существует определенное напряжение, внутренняя

борьба, каждая стремится склонить души на свою сторону. Когда баланс нарушается, то одно не пытается полностью уничтожить другое, но старается истолковать в рамках своих понятий и терминов. Так, милосердие может рассматриваться просто как заповедь божественного закона, принимаемого на веру без внутреннего понимания. В таком случае милосердие часто сводится к милостыне, которая наряду с постом искупает наши грехи. С другой стороны, милосердие также может использовать страх к своей выгоде. Яркий пример тому дает цитированный выше отрывок из Златоуста. Он далек от всепрощающей кротости или благоволения ко всем людям. Будучи радикальным моралистом, он сочетает проповедь милосердия по отношению к бедным с суровым обличением богатых. Такой подход коренится в Евангелии, где притча о богаче и Лазаре и притча о Страшном Суде угрожают нарушителям заповеди любви. Обе эти притчи, отчасти благодаря греческим проповедям, приписываемых тому же Иоанну Златоусту, оказали глубокое влияние на Русь и позднее стали наиболее популярными темами народных песен.

Наша дуалистическая схема отодвигает смирение на второй план. Вот почему необходимо подчеркнуть его центральное место в византийской и русской религии. Находящееся как бы посередине между страхом и любовью, на одинаковом расстоянии от них, оно испытывает притяжение с обеих сторон и, следовательно, может изменять свой религиозный и нравственный смысл. Оно может быть окрашено в тона страха и любви, но в нравственном плане эти различия сглаживаются, и эти два вида смирения поддерживают друг друга, даже не осознавая своего происхождения.

При наличии большого сходства у всех христианских этических систем иногда случается, что специфика выражается не столько в присутствии, сколько в отсутствии определенных элементов. Так, наименее заметными среди византийских добродетелей являются как раз те, которые в современном англосаксонском мире являются наиболее почитаемыми; это – чистота и праведность.

Несколько глав у Геннадия, посвященных праведности и воздержанию, далеки от того, чтобы дать исчерпывающее описание этих добродетелей – он касается их поверхностно. Полагая, что всегда следует говорить правду князю, Геннадий имеет в виду, скорее, практические последствия, а не любовь к правде как таковой. Правда и праведность не являются тождественными; однако в русском языке, различающем эти понятия, имеется слово, общее для них обоих («правда»), выражающее

интуитивное понимание неразрывного единства, особенно на высшем уровне религиозной мысли. В переводных греческих трактатах нет никаких следов этого понимания.

Поскольку чистота является одним из основных условий мистического созерцания, она была главной целью аскетического подвижничества в школах восточного платонического монашества. Вне связи с мистическим созерцанием интерес к ней в восточной этике пропадает. Отсутствие мистических озарений в Древней Руси объясняется недостаточным развитием этики чистоты в переводной литературе.

Далее мы увидим, какие аспекты этих двух важных добродетелей пустили корни на русской почве. Необходимо подчеркнуть, что чистота и праведность, при одностороннем культивировании, часто могут питать порочное чувство гордыни. Английское пуританство – современное подтверждение этого греха, известного еще древней Церкви. «Правда убо высокомыслием ниспадает, грех же смирением потребляет», – говорит Псевдо-Златоуст, комментируя притчу о мытаре и фарисее. Религиозное мировоззрение, считающее гордыню высшим злом (восточное христианство), относится осторожно к добродетелям, могущим обернуться этим тягчайшим грехом. Но праведность и чистота в равной степени обладают социальной ценностью; даже частичное пренебрежение ими приводит к серьезному пробелу в христианской этике, который не может быть заполнен одним только милосердием. Так фактически и произошло в Византии – в меньшей степени на Руси. Однако не следует забывать, что начало умалению этих ветхозаветных ценностей было положено в Евангелии, в его суровой оценке фарисея – праведного и чистого.

В противоположность тому, что обычно говорится о восточном христианстве, все эти трактаты и проповеди проникнуты весьма активным практическим духом. Они предназначены не только для просвещения, но и для руководства повседневной жизнью. В этом отношении они скорее напоминают нравственные кодексы, а не литературу созерцательного характера. В русских подражательных сочинениях эти черты проступают еще резче. Неопытные проповедники предпочитали перечислять грехи и добродетели, нежели опускать некоторые из них, предпочитая какую-либо добродетель. Этический идеал имеет прежде всего жизненную и практическую ценность. Справедливо ли это по отношению к Византии в той же мере, что по отношению к Руси, – вопрос спорный. Я лично склонен в этом сомневаться, но в выборе того или иного материала в византийском наследии славянские и русские переводчики проявили практическое мировоззрение. Страх Божий обретает форму и воплощается

в мелочных предписаниях в отношении благочестия и аскетических обязанностей; любовь к ближним – в детализированной программе личного и социального милосердия. «Вера без дел мертва». Это высказывание святого апостола Иакова (2, 26) проходит красной нитью через всю русскую религиозную литературу и может служить ее девизом.

Это ставит перед нами проблему – возможно, самую глубинную проблему христианской антропологии. Насколько глубоко понимали русские и греки мощь греха и необходимость благодати в деле спасения? Мы можем лишь слегка коснуться этой проблемы, поскольку исследуем ее только в рамках русской литературы. Ни в одном из наших источников этот вопрос не разрабатывается систематически, но изложены общие богословские предпосылки, проливающие свет на практическое значение учения о грехе и благодати в религиозной и нравственной жизни.

Следует помнить, что учение блаженного Августина о первородном грехе, определившее богословское развитие христианского Запада, осталось совершенно чуждым христианскому Востоку и игнорировалось им. Но один труд Августина не был переведен на греческий язык. Византийская Церковь жила традицией древних греческих отцов, которые видели фатальные последствия грехопадения Адама скорее в его смертности и тленности, а не в нравственном развращении человеческой природы. Рассматривая вопрос о свободе воли, играющий столь важную роль в апологетике, направленной против гностицизма, древние отцы молчаливо предполагали, что человечество все еще сохраняет ту свободу выбора между добром и злом, которой обладал первый человек. Такова точка зрения Мефодия Олимпийского, трактат которого «О свободе воли» (Περὶ αὐτοξουσίας) был переведен на славянский язык наряду с остальными его трудами. Вряд ли возможно говорить о широкой известности в Древней Руси этой богословской работы, поскольку она дошла до нас только в одном списке. Тем не менее каждый русский богослов знал и повторял, что человек «свободен», что он «хозяин самому себе», «самовластен» (славянский эквивалент греческого αὐτοξουσίας). Одно из исповеданий веры греческого происхождения, сохранившееся в древнерусской рукописи XII или XIII столетия, так излагает учение о грехопадении и искуплении: «Человек был создан по образу Божию, т. е. свободным к лучшему или к худшему». Вследствие греха «он был изгнан из изобилия славы и райской жизни, стал подвластен смерти и тлению и превратился в раба супостата (сатаны)». После подробного рассмотрения тайны воплощения и проблемы о двух природах Христа, этот символ веры кратко описывает искупительный подвиг Христа: «Он был распят и вкусил

смерть, будучи безгрешным, и воскрес; не испытав тления Своей плоти, Он освободил человечество от тления, воскресил его к бессмертию и вознес его на небеса».

Очевидно, что автор этого исповедания рассматривал искупление, в первую очередь, как спасение от смерти, а не от греха. Не только блаженный Августин остался неизвестным на Руси, но даже богословие апостола Павла, основанное на его «Послании к Римлянам», по-видимому, не оставило каких-либо следов в русской богословской мысли. Во всяком случае апостол Павел не цитировался, чтобы уравновесить апостола Иакова, призывавшего к добрым делам. В этом отношении богословские взгляды русских были, вероятно, в еще большей степени морализаторскими и антипавлианскими, чем греческие. Тому имеется любопытное свидетельство.

Весьма популярные на Руси «Вопросы и ответы Анастасия Синаита» начинаются следующим вопросом: «Каков признак истинного христианина?» Славянский перевод дает прямой ответ: «Правая вера и благочестивые дела». Читая же оригинал, мы видим, что у греческого отца были некоторые сомнения относительно справедливости столь простой формулы. Греческий текст гласит:

«Некоторые говорят: правая вера и благочестивые дела. Но Иисус не определял истинного христианина таким образом. Ибо человек может иметь и веру, и добрые дела, но не может ими гордиться и, следовательно, не быть совершенным христианином. Ибо христианин есть истинный дом Христов, воздвигнутый добрыми делами и благочестивыми догматами веры».

Упростив этот отрывок, славянский переводчик не изменил духу греческого подлинника. В конечном счете Анастасий придает такое же значение вере и добрым делам, причем вера понимается им как вера в подлинные догматы. В определение совершенного христианина он не включает понятие благодати. Он только хочет предотвратить фарисейское злоупотребление классической формулой. В этом отношении славянский переводчик стоял на тех же позициях, что и его учитель. Но он мог и не понимать богословских тонкостей грека и по практическим соображениям предпочел более расплывчатую формулировку, которая и стала богословской аксиомой в Древней Руси.

Западный богослов привык расценивать любое антиавгустиновское богословие как пелагианство³⁸ или полупелагианство, обвиняя его в религиозной поверхностности и нравственной гордыне. Первоначальное русское богословие, вероятно, действительно было поверхностным, но

религиозная жизнь таковой не была; что же касается гордыни, то уже отмечалось, насколько восточное христианство отстояло далеко от подобной опасности. Считая смирение высшей добродетелью, а гордыню – главным грехом, Восток избежал потенциальных опасностей богословия свободной воли. В оценке греховного бремени человечества между Западом и Востоком никогда не было заметного расхождения. Монашеский аскетизм на Востоке не более оптимистичен, чем на Западе. Но грехи восточного христианина являются полностью его собственными грехами. Он относит их на счет своей собственной греховной (хотя и свободной) воли, не перекладывая вину на фатальную наследственность. Такая точка зрения способствует лишь возрастанию чувства личной вины и искренности покаяния. Он уверен в своей способности не грешить и в то же время видит себя постоянно впадающим в грех. Что же касается благодати, то он рассматривает ее, прежде всего, как дар Божественного прощения. Без этого прощения он чувствует себя навеки осужденным. Получить же прощение надеется двумя способами: во-первых, молитвами, прощением других людей и милосердным отношением к ним; во-вторых, при помощи церковных таинств, рассматриваемых преимущественно под этим углом зрения. Это означает, что для него главными таинствами являются крещение и покаяние, а не Евхаристия.

Кроме того, можно заметить, что само слово «благодать» в древнерусском языке не обладало точным богословским смыслом, а употреблялось, скорее, в смысле общих даров Божиих. Мы уже видели, что величайший из русских писателей Иларион употреблял это слово не в том смысле, который придавал ему апостол Павел, а в том, в котором его употреблял апостол Иоанн. Что касается благодати как помощи или содействия Бога, то полагалось, что она доступна каждому, так как Божественное «домостроительство» спасения охватывает все человечество. Как это будет видно далее, мысль об особом призвании и особых дарах получила развитие на Руси скорее в связи с национальной, а не личной жизнью.

Эта система христианской этики, адресованная мирянам, изложенная в греко-славянских трактатах, допускает различные уровни глубины и не одинаковую степень строгости. Иногда нравственные наставления носят парадоксальный характер, в соответствии с евангельским или аскетическим источником. В «Стословце» чувствуется влияние монашества. Острая форма придает «духовную соль» даже общеизвестным христианским заповедям. Однако та же парадоксальность формы затрудняет практическое применение, особенно среди новообращенного

языческого народа. Поэтому в русских сборниках предпочтение отдавалось простым, четким и ясным формулам, а не остроумным или более углубленным. Обилие общих мест рассматривалось как достоинство. Древняя Русь находила удовольствие в общих местах, в литературе кратких изречений и пословиц, казавшихся ей премудростью не только не скучной, но совершенно новой и вдохновляющей.

Необходимо сделать интересное наблюдение. Этика страха и любви, очищенная от парадоксальных христианских трактовок, легко сводится к ветхозаветному пониманию – но не к пророческой религии Израиля, а к так называемой «литературе премудрости», включающей в себя «Притчи Соломоновы», «Экклезиаст», «Книгу Премудрости Соломона», «Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова». Последние две книги, так называемые второканонические, принадлежат более позднему, эллинистическому иудаизму и не включаются в древнееврейский канон. Но Греческая Церковь, так же, как и Римская, не делала никакого различия между каноническими и второканоническими книгами Ветхого Завета. Поэтому во многих славянских этических трактатах присутствует ветхозаветный или «Сирахов» дух. Из всех библейских книг (включая и Новый Завет) наиболее популярной и наиболее часто цитируемой после Псалтыри была «Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова». При просмотре некоторых древних русских сборников, вроде «Изборника Святослава» 1076 г., остается впечатление, что в них царит ветхозаветный дух. Христианское влияние проявляется, главным образом, в большем акценте на таких добродетелях, как смирение и любовь. Но как только писатель, учитель или проповедник пытается выразить свое учение в краткой или упрощенной форме, он сводит все к древнееврейской формуле: страх Божий и любовь к ближнему. Цитаты из «Книги Премудрости» служат подтверждением этой «премудрости».

Эта приверженность к общим морализаторским местам, столь сильная в древнерусском обществе, в дальнейшем нашла духовную пищу в византийской антологии нравственных наставлений, известной под названием «Пчела» (Μέλισσα). Здесь библейские изречения (которые, в основном, преобладают) соседствуют с высказываниями святых отцов и, в заключение, с цитатами из Филона, Платона, Аристотеля и некоторых греческих поэтов. Последние были главным источником, по которому в Древней Руси знакомилась с классической культурой. Для того, чтобы придать видимость единства этого разнородного материала, естественно, необходимо было свести его к некоторому общему среднему уровню. И этим уровнем был практический религиозный здравый смысл, наилучшим

образом воплощенный в литературе «премудрости».

Довольно неожиданно и даже несколько обидно – Древняя Русь в нравственном и социальном мировоззрении в большей степени зависела от Иисуса, сына Сирахова, чем от Иисуса Христа. Но это общая судьба любого христианского общества. Оно не может основывать относительные нравственные ценности на абсолютных идеалах Евангелия и нуждается в других нормах поведения, будь то Аристотель или какая-либо другая древняя «языческая» философия, или еврейская Библия. Книга Иисуса Сираха (или Экклезиаста) были популярны также и на христианском Западе. Не кто иной, как блаженный Августин, цитировал ее еще чаще, чем Евангелия, в своей библейской антологии для общего пользования (*Speculum*). Этика Евангелия слишком возвышенна для этого мира. Однако Евангелие не было полностью утрачено в Древней Руси. Мы видели, что оно вдохновляло жизнь отдельных подвижников. В их житиях и, более косвенным и менее явным образом, как бы скрытое под литургическим покровом, Евангелие реально влияло на жизнь всего общества, преобразуя его. Однако мы вынуждены признать, что среди учительной литературы, среди того, что могло бы быть названо, если бы Русь знала этот термин, учительной Церковью (*magisterium Ecclesiae*) на Руси, Евангелие занимает весьма ограниченное место.

IX. Религия мирян: русская учительная литература

переходя от византийских образцов к русским подражаниям, мы предполагаем встретить там те же основополагающие принципы. Действительно, на первый взгляд оригинальные русские труды мало чем отличаются от греческих. Центральное место в них также занимают страх Божий и милосердие. Однако при более внимательном рассмотрении всего литературного материала в целом, обнаруживаются отличия – в некоторых акцентах, в различных оттенках тех же самых идей. Их можно было бы суммировать следующим образом: особая теплота интонации; преобладание любви (Agape) над страхом (Phobos); более глубокое развитие церковно-литургических и обрядовых предписаний. Конечно, и на более низком религиозном уровне встречаются различные типы, соответствующие уже изученным типам высшего уровня. Но это только общее впечатление, и оно остается таковым, т. е. лишенным строгого научного доказательства до тех пор, пока древнерусская рукописная литература не будет тщательно отделена от огромной массы переводов и болгарских сочинений.

Это общее впечатление позволяет сделать далеко идущие выводы. Теплота повествования свидетельствует о глубокой искренности народа, принявшего новую религию и еще недавно пребывавшего в язычестве. Христианство говорит в произведениях не как заимствованная книжная мудрость; оно исходит не из уст, а из сердца. Преобладание темы милосердия доказывает, что Русь восприняла христианство прежде всего как религию любви, а не как религию закона, подкрепленного угрозами. Закон также не игнорировался, об этом свидетельствует наличие определенной ритуалистической тенденции, которая, однако, развита в гораздо меньшей степени по сравнению с каноническими документами, созданными духовенством.

Теперь проанализируем последовательно некоторые древние памятники учительной литературы.

«Слово к новгородской пастве архиепископа Луки Жидяты»

Лука был вторым епископом Новгородским, начиная с 1036 г., и первым епископом русского происхождения в этом городе; некоторые исследователи полагают, что он был евреем. Его краткое безыскусное «Слово» принадлежит наиболее древним памятникам русской литературы. На одной единственной страничке проповедник пытается запечатлеть в памяти своих слушателей или читателей основные догматы христианской религии. Неудивительно, что его проповедь превращается в сухой перечень предписаний и запретов; поразительно, что ему все же иногда удается внести личную и даже трогательную ноту.

Он начинает с тринитарного исповедания со ссылкой на Никейский символ веры, предполагая, что он известен слушателям. Затем сразу же следуют наставления относительно церковных богослужений и молитвы: «Не ленитесь ходить в церковь и на утреню, и на обедню, и на вечерню». Поговорив о личной ночной молитве и о том, как надобно молиться в храме, проповедник подробно останавливается на милосердии и большую часть проповеди посвящает различным его проявлениям. Здесь в большей степени сказывается его личность и изобретательность. Его понимание милосердия больше, чем только милостыня или даже сострадание. «Иметь любовь ко всякому человеку» означает, между прочим, «с радующимися радоваться» и быть искренним: «да не будет у тебя одно на сердце, а другое на языке». Запрещение осуждать других неожиданно оборачивается призывом: «Друг друга хвалите, да и Бог вас похвалит». И только после этих заповедей милосердия

Лука переходит к теме страха: «Помни, что завтра будем смрад и гной и черви». Среди довольно сумбурного ряда наставлений, основанных на десяти заповедях, которыми проповедник спешит закончить свое «Слово», можно отметить следующие: «Судите по правде», адресованное правителям, и ритуалистическое предписание: «Не употребляйте в пищу оскверненного».

Если оправданно делать какие-либо выводы на основании столь небольшого произведения, то религиозное направление Луки можно было бы определить как основанное на милосердии, в его глубоком и серьезном понимании, с легким, хотя и заметным оттенком ритуализма. Историками литературы отмечалось, что безыскусность стиля является типичной для северной, в особенности Новгородской Руси, в отличие от более богатого,

более изощренного и риторического Юга. Что касается религиозного стиля Луки, то его все же можно считать типичным для среднего русского христианина. В Киеве мы обнаруживаем те же самые черты.

«Послание Иакова-черноризца к своему духовному сыну князю Димитрию»

Время написания, а также личность адресата данного послания точно неизвестны. В то время как большинство историков видели в нем князя Изяслава Димитрия Киевского (ум. 1078), последний его исследователь С. И. Смирнов считает его князем Ростовским XIII века. Стиль послания отличается довольно суровым тоном и попытками богословски обосновать необходимость нравственности. Иаков пишет кающемуся грешнику, князю, который после какого-то неизвестного нам проступка выразил желание примириться со своим духовным отцом, послав ему смиренное и даже патетическое письмо. К сожалению, письмо князя не сохранилось. Его духовник пытается воспользоваться благоприятной ситуацией, для того чтобы продиктовать грешнику предписания христианского закона без каких-либо послаблений или смягчений. «Все ангелы на небесах ликуют при покаянии одного единственного человека... Но если грех побежден, значит ли это, что мы можем теперь расслабиться?» Такова главная тема. Половина послания – обличение плотских грехов и предостережение от женщин легкого поведения, это служит указанием на вид греха или привычную слабость князя. Психология похоти, начинающейся с нечистых помыслов, обрисована с глубоким проникновением, что свидетельствует о знакомстве автора с аскетической литературой и практикой. Личный характер этого поучения подтверждается его редкостью в русской литературе. Обвинения против женщин вообще и против так называемых «лукавых женщин» наоборот, принадлежат к общим темам, унаследованным от византийской традиции. Проповедь Псевдо-Златоуста «О добрых и лукавых женах» вызвала многочисленные русские подражания.

В письме Иакова содержится призыв к милосердию и классические новозаветные тексты на тему любви. Однако чувствуется, что не это является средоточием его мысли. Наиболее впечатляющее и поистине вдохновенное цитирование Евангелия касается не милосердия, а терпения. Терпение, после целомудрия, является для Иакова величайшей добродетелью. Он приводит «чудесное указание» на его возвышенный характер. «Сидящий на херувимех Вседержитель – в путах влеком был охраной. Сидящий об руку с Богом – на судилище пред архиереем и Пилатом стоит на допросе... Лицо, просветленное ярче солнца, ненавистники били, плевали».

Здесь кенотизм Христа дан как образец терпения, а не самоуничижительной любви. Его трагическое величие тут же перечеркивается доводами здравого смысла, отчасти почерпнутыми у Соломона: «Мало слово ярость родит, малым страданьем больших избыть... Соломон ведь сказал: «Терпеливый лучше сильного. Сберегающий душу свою мучится тайной мыслью об этом». Многочисленные цитаты из книг премудрости и Притчей Соломоновых всюду подчеркивают, хотя и несколько непоследовательно, возвышенные цели автора. Для его религиозного идеала никакая цель не является достаточно высокой. Мы можем соперничать с апостолами и мучениками. «Коль чудесами подражать апостолам хочешь – и это возможно для тебя: те дали хромым ходить и руки высохшим исцелили, а ты охромевших в вере наставь и ноги бегущих на игры к

Церкви своей обрати, и руки усохших от скупости к нищим на подавание направь».

Что касается мучеников, то «те терпели огонь и зверей, и острые мечи; а ты воспламенение похоти, и мысли звериные, изнутри восстающие, и языки злых людей... Поэтому Павел велит всегда вооруженным быть». Столь высокие притязания объясняют высокую оценку человеческой свободы: «Свобода – это Божий дар человеку». Все послание выдержано в мужественном, почти воинском духе. Тщетно искать в нем столь дорогого русскому сердцу смирения. В лучшем случае о нем упоминается в нескольких словах; воинственный поток поучений оттесняет его. Но нет также и следа оптимизма. Смерть и Страшный Суд, ожидающие каждого, – таков величественный финал послания.

«Никто не знает сам о себе в тайных Божьих суждениях; так вострепещи же каждый о своем деянье... Все проходит, как тень, исчезая. И на Бога смотри, с небес грядущего на суд человеческих тайн... Знай же: ждет нас огонь, огнем нам насытиться, огнем открывается жизнь человека, огнем проверены будут дела наши. Будь, как в геенне, уже кипящей».

Несколько ласковых и ободряющих слов, сказанных в заключение письма, смягчают устрашающее впечатление от этой перспективы. После преувеличенных выражений по поводу своего недостойнства автор заканчивает свое послание новым поэтическим переходом – на этот раз прославляя Божественный закон и деятельную нравственную жизнь.

«Ни на небе вверху, ни на земле внизу нет ничего важнее, как сознать Господа, и повиноваться деснице Его и шуйце Его, и творить волю Его, и соблюдать заповеди Его. Потому что знатное имя не введет в Царство Небесное, и слово без смысла не на пользу слышащим, лишь

слово, подтвержденное делом, веры достойным становится».

Если бы кто-либо захотел найти среди древнерусских религиозных сочинений отражение пелагианского духа, то больше всего подошел бы ему именно этот великолепный образчик духовного красноречия. Этот призыв к героической нравственной борьбе, подкрепленный осознанием опасностей и одновременно сознанием человеческой свободы и ее грандиозными возможностями. При всем этом данное послание не типично для русского благочестия. Его нельзя также рассматривать как некий идеал мирянина. Очевидно, что духовный отец стремится приспособиться к запросам духовного сына. Для него он избирает основные добродетели – милосердие и терпение; для него предназначена и подборка цитат – изречений здравого смысла. Но при этом ясно, что его собственный духовный мир слишком далек от мирской посредственности, вряд ли он желает успешно к ней приспособливаться. Его героический идеал христианства непосилен для слабого князя. Реальное отражение «средней» религии следует искать где-либо в другом месте.

«Поучение Георгия-черноризца из Зарубской пещеры»

Ситуация та же самая, что и в посланиях Иакова и Димитрия: духовный отец, монах, поучает духовного сына, мирянина. Имя последнего, так же, как и дата написания неизвестны, но монашеское происхождение послания несомненно. Георгию легче удастся приспособиться к светскому миру. Атмосфера послания вполне русская, хотя и не мирская. Простота мысли и легкость словесного ее выражения резко контрастируют с богословской глубиной и отточенностью послания Иакова.

Почти половина этого краткого послания посвящена долгу мирянина — он должен оставаться верным духовному отцу, добровольно им самим избранному, и не менять его на другого наставника. «Мимо мою грубость, не ищи учителя иного си. Моя бо ти грубость довольна есть сказати, имже спасеши ся». Для подтверждения высокого звания монахов и необходимости их почитания Георгий приводит апокрифический рассказ о Христе. Сойдя с неба на землю, «Он не захотел поклониться царю, сам сый Царь царей... ни иному властелину... но слышав о старце едином странне убозем и алчем заморшися, назе, порт носяща ризний до колену... к тому пришел поклони пречистую главу свою... образ вам дая...»

Не знаю, насколько вступительное похвальное слово монашескому чину отражает личную заинтересованность духовного отца, выражает ли его искреннее и возвышенное представление о монашеском призвании и значении послушания. Для Георгия главными стержнями повседневной религиозной жизни также являются страх Божий и милосердие. Но страх преобладает. Георгий не резок в выражениях, старается быть мягким и даже ласковым по отношению к духовному сыну. «Чадо мое сладкое», — это обращение постоянно у него на устах. Однако первое, что должен помнить духовный сын:

«Поминай присно смерть лютую, напраньство ея, како многи вскоре восхищает не дадуци ни по не единого словесе изреци. Потом токмо что? Не страшное ли то судище, и муки различные, люты, бесконечныя... и уготованы престолы славы и венцы на небесах праведником... Всели страх Божий в сердце си и любовь великую яже к Нему».

Затем следуют краткие наставления общего характера о милосердии. Но в заключение духовный отец подробно останавливается на одном предписании, которое в его глазах имеет большой вес и является весьма типичным для его духовного настроения. Несомненно, оно связано с религией

страха: «Смеха бегай лихаго, скомороха, и слаточьхара, и чудца, и свирца не введи в дом свой шума ради. Поганьско бо то есть, а не христианьско. Да любяй та глумления поган есть». Осуждение смеха почерпнуто из византийского идеала благопристойного поведения. Запрещение светской музыки и всякого рода развлечений- чисто русская черта. Сохранилось немало проповедей, в которых осуждается музыка и пение как пережитки язычества. Русская Церковь, несомненно, рассматривала народное искусство, возникшее в дохристианские времена, как художественное выражение язычества и осуждала его безоговорочно. В этом отношении между разными авторами и духовными течениями разногласий не было. Все были едины в борьбе против народного искусства. Кроткий Феодосий кротчайшим образом выразил это общее церковное чувство. Мы помним, как он вздыхал на княжеском пиру с музыкальными развлечениями: «Тако ли будет, княже, на том свете?» Впоследствии, приглашая Феодосия, князь удалял музыкантов.

Как показывает этот пример, борьба духовенства против народной музыки успеха не имела. К счастью, русский народ сохранил богатую сокровищницу народных песен. Однако осуждение Церковью помешало фиксации народных поэтических преданий и внедрению их в высшие слои общества. Ни одно русское поэтическое произведение не сохранилось в письменном виде вплоть до XVII столетия. Эта утрата нанесла большой и непоправимый ущерб русской культуре.

Запрещая наслаждаться народной музыкой, Георгий предлагает духовную поэзию Псалтыри: «А христианские суть гусли прекрасная доброгласая Псалтырь, еюже присно должны есьмы веселитися к пречистому Владыце милостивому Христу Богу нашему... То ти драго есть веселие, то ти преславна есть песнь со ангелы совокупляюща... Аще ли глума ищещи и веселия и всякия потехи, то прием животворныя книги и почти святых муж повести и учения».

Это предложение не лишено проницательности. Псалтырь и жития святых стали любимым чтением русского народа и удовлетворяли не только религиозным, но также и художественным запросам русской души. В своих предписаниях и запретах Георгий очень русский, хотя это всего лишь одно из многих религиозных течений Древней Руси, причем не самое глубокое и не самое распространенное.

Русские покаянные каноны

Рассмотренные нами два литературных памятника принадлежат к группе поучений, адресованных духовными отцами своим сыновьям. Переписка между духовными отцами и их чадами является редкой формой общения. Главным инструментом влияния было устное слово, а центральным моментом – таинство исповеди и покаяния. Каковы же были качество и сила воздействия духовенства на мирян посредством покаянной дисциплины Церкви? Ко времени обращения Руси тайная исповедь, вероятно, почти полностью вытеснила древний обычай публичного покаяния. Причины тому одни и те же как в Греческой Церкви, так и в Западной. Начиная с VI столетия, на мирян повсеместно распространялась монашеская практика. Исповедь, теперь уже тайная, стала более частой и охватывала все виды грехов, даже самые незначительные. Постепенно таинство исповеди стало необходимым условием участия в таинстве Евхаристии. Это положило конец частому еженедельному причащению, практиковавшемуся в ранней Церкви. Мы не знаем, завершился ли этот процесс к XI столетию, когда молодая Русская Церковь приступила к устройению своей жизни по греческому образцу. В этом отношении канонические документы, переведенные с греческого или возникшие среди балканских славян и принятые на Руси как весьма авторитетные, противоречат друг другу. Во всяком случае в XII столетии этот процесс завершился: нельзя было приступить к причастию без исповеди, а разрешения грехов не получали без покаяния.

Значение, которое придавалось таинству покаяния в Древней Руси, отличалось от того формального отношения, которое бытовало в недавнем прошлом в самодержавной России. Отпущение грехов давалось только при условии определенного наказания или епитимии, и эти духовные наказания были довольно суровыми. Они включали дополнительный пост, многочисленные земные поклоны и отлучение от причастия на месяцы, годы, а за некоторые тяжкие грехи даже на десятки лет. С другой стороны, Церковь предлагала, хотя и не принуждала, чтобы каждый мирянин выбирал себе священника в качестве духовного отца и не менял его ни при каких обстоятельствах, разве что с его согласия. Это подчиняло жизнь мирянина водительству священника, хотя он избирался свободно. Этот священник, как правило, был монахом. Высокая оценка монашеского чина и относительно низкий духовный уровень белого духовенства привели к тому, что христианин предпочитал подчинять свою волю более

достойному представителю Церкви, т. е. монаху. Такового можно было обрести в ближайшем монастыре или даже в обычной приходской церкви. В Древней Руси множество приходов окормлялось монахами.

Осознавая огромную ответственность личного руководства в таинстве исповеди, Церковь создавала общие нормы как для кающегося, так и для исповедающего. К богослужебному тексту исповеди добавляли специальные списки, с перечнем грехов и надлежащими за них наказаниями, или епитимиями. Наиболее древний из списков приписывается Иоанну Постнику, патриарху Константинопольскому VI века. Оригинальный текст покаянного канона, если его автором действительно был Иоанн, не сохранился. Церковь никогда не утверждала обязательности одного покаянного канона для всех. Такие каноны чаще всего были свободным творчеством отдельных составителей, которые по своему украшали имевшиеся у них образцы. Священник был свободен в выборе способа выяснения нравственного состояния своего чада и в назначении ему «духовного лекарства» в виде епитимии. На практике священник всегда должен был соотноситься с письменным текстом канонов, после того как он выбирал какой-либо канон из различных вариантов, имевшихся под рукой. Поскольку исходные тексты были весьма краткими, оставался большой простор для дополнений. В славянских странах и на Руси анонимные авторы продолжали развивать этот вид церковной литературы, чрезвычайно важный в формировании религиозной жизни народа. На Руси, наряду с болгарскими и греческими текстами, имели хождение и тексты местного производства. Несмотря на обширные исследования, проведенные Алмазовым, Смирновым и другими, до сих пор не установлено с достаточной степенью надежности национальное происхождение многих из них. До тех пор, пока весь этот материал не будет критически проанализирован и атрибутирован, невозможно использовать его должным образом в исследовании духовной истории России.

С самого начала этой литературе была присуща общая черта, навязанная греческой аскетикой: преобладание половой тематики над другими областями нравственности. Большая часть греческих канонов начинается с вопроса: «С кем ты нарушил свое целомудрие: с женой или с другой женщиной?» И далее продолжается в том же духе с рассмотрением всех темных сторон греха, естественного и противоестественного, с отвратительными подробностями, как если бы седьмая заповедь была единственной в Декалоге. Убийство и воровство едва упоминаются. Многие русские каноны следуют этому образцу; только обрядовые

прегрешения того рода, с которыми мы уже познакомились, занимают еще больше места, чем грехи, связанные с половой жизнью. Можно предположить, что для русского духовника половые прегрешения находятся на том же уровне, что и прегрешения против ритуальной чистоты; т. е.

что физиологическая, объективная нечистота перевешивает нравственную сторону греха. Следует заметить, что грехи против ближнего или против милосердия в русских канонах занимают больше места, чем в греческих. Наблюдается более дифференцированный подход и даже некоторая утонченность нравственного чувства в вопросах социального милосердия. Несмотря на примеры утонченной социальной этики, моральная ценность всей исповедальной литературы, а следовательно, и качество самой средневековой исповеди кажутся весьма сомнительными. Обилие наставлений ритуалистического характера искажало религиозную ориентацию; акцент на половой жизни развращал воображение. Это было, наконец, осознано во время великих реформ Петра I, и с начала XVIII века в покаянных канонах стали опускать подробности половой жизни – пока, наконец, эти покаянные книги не были преданы забвению.

Отрицательное впечатление смягчается при знакомстве с некоторыми русскими памятниками, также связанными с таинством покаяния и исповеди, но не являющимися в прямом смысле покаянными канонами. Таковыми являются два поучения, несомненно относящиеся к домонгольскому периоду, опубликованные А. С. Павловым. Первое – «Поучение духовника исповедающимся»; второе – под названием «Предисловие к покаянию» – наставление, адресованное как священнику, так и кающемуся. Оба документа весьма важны и служат практическим нуждам русского общества; в них полностью отсутствуют обрядовые мелочи или непристойные подробности. Они дают основание для более высокой оценки нравственного уровня учителей Русской Церкви.

Первый документ более суров и ближе к византийским этическим нормам. Тем не менее он начинается словами ободрения, обращенными к мирянину, который уже исповедался в своих грехах. «Великий же зело вред ми показа, сыну, и неудобь исцелены суща, яже по человеческому смыслу; но еже к Божию милосердию приложачи, то ничтоже суть». Живо обрисовав борьбу двух ангелов – доброго и злого – за душу человека, автор предлагает «затворити двери сердечные от ангела лукавого, и не дати ему места в себе», а «благовому» ангелу – «отверзати и приимати (его)». Бог помогает грешнику в этой борьбе, посылая ему страдания, чтобы обратить

его к покаянию. Что есть истинное покаяние? «Покаяние же ино что есть, яко воздыхание, и слезы, и труд, и еже зазирати себе и смирятн душу свою постом, и бдением, и молитвою». Той же цели служит и временное отлучение от причастия, от церкви.

Покаяние является началом новой, лучшей жизни, и на ее пороге духовный отец дает своему сыну ряд советов сугубо практического толка. Его обязанности по отношению к Богу заключаются в постоянных земных поклонах с краткими молитвенными возгласами типа «Согреших ти, Господи, прости мя». Пища строго регламентируется не только в дни поста, но во все остальные дни. Духовный отец считает предлагаемую им диету легкой, пригодной только для начинающего. По мере духовного роста кающегося он сам добавит к ней новые ограничения.

Исходная точка нравственной жизни- классическая; это страх Божий. «То бо есть чистило скверном, а от страха в любовь пременяйся, в той бо весь закон и пророцы висят». Необходимо иметь страх и любовь по отношению к земным властям. «Не мози же обыкнув их рещи: и си человецы таци же суть... Всяка власть от Бога; по санем же всем честь отдавай, с точнеми же любися, а меньшия милуй». Это византийское правило заканчивается довольно пространством наставлением в делах милосердия, включающих в себя некоторые чисто русские усовершенствования. Здесь упоминаются странники и нищие, сироты, вдовы и слуги. «Покажй же я на добро не яростию, но яко дети своя.... Не мози инех укоряти... но паче имей себе под всеми и грешна паче всех... Десятину же от всего имения своего дажь Богови – и убогим, и попам, и чернецом... От лупежа же неправедна отряси руце твои: лучше бо мала часть с правдою, неже многа имения с неправдою».

Но финал – вершина этого практического идеала: «К всякому человеку сию мысль имей и рцы: се человек есть, по образу Божию сотворен, и якоже и аз плоть сый, душу имый, по всему подобен мне, то помысли, да еже ти себе либо, да бы ти он сотворял, то же ты ему сотвори. Се ти Богу любо и человеком. Се же ти Ветхий и Новый закон кажет».

«Наставление духовнику о принятии кающихся» («Предисловие к покаянию») отличается широтой взглядов и евангельским духом. Оно представляет другое направление в покаянной дисциплине. Во-первых, наибольшее значение здесь придается мудрости и нравственному уровню исповедающего; от этих качеств зависит эффективность самой исповеди. Ставится вопрос: «Добро ли исповедати грехи к духовным отцам?» Ответ: «Ей, добро, чадо, и полезно, но не без искуса сущим... Будет бо попин груб, или невежа, или пьяница, или горд... – преобидника тя, и нерадива, и

ленива, и ослаблена ты сотворит». По мнению автора, «неведение бо и согрешения злее есть: согрешение бо, истинне кающееся, спасаются, а несмыслении, в ересь впадающе, погибают». Поэтому мирянин должен с осторожностью искать мудрого духовного отца, а найдя такового, повиноваться ему во всем. Нельзя «искати по своему сердцу, потаквы дающа, и слабо учаща и епитимию не связывающа: аще бо иерей не свяжет, ждут нас вечные узы». Как видно из последующего изложения, наказания необходимы не для искупления совершенных грехов, а для обновления нравственной жизни. В самом деле, основная забота автора – реальное улучшение жизни, а не только совершение таинства. Помимо мудрости, истинный духовник должен обладать бесстрашием перед любой мирской силой: «Не убойся, не усумнися, не устыдися лица человеческая, аще ти и царь есть, ли князь, ли судия, ли воин: ты бо еси Богом поставлен, и раб еси Божий, и слуга Христов, да с дерзновением твори повеление Божие».

Во второй части «Предисловия» приводится более подробно, в форме диалога, разговор идеального духовника со своим чадом. Перед началом исповеди священник, отведя чадо «в тайно место и чисто» (не обязательно в церкви), должен убедиться в чистоте намерений последнего: «всем ли сердцем кается... и заповеди Господни хотяи ли начнет прияти, или творити повеленное тобою радостным сердцем и веселым». Расспрашивание должно протекать в форме дружеской беседы, «с тихим лицом и кротким сердцем и веселым». Тем не менее, в процессе беседы становится ясно, примет ли духовник кающегося или отошлет его ни с чем. Первый вопрос, который адресован на исповеди достойно кающемуся, таков: «В коим еси сану, и кое дело имаши, и кые вещи твориши?» Резко контрастируя с сексуальным любопытством византийских покаянных канонов, «Предисловие» начинает с расспросов о роде профессиональных занятий. На передний план выдвигаются профессиональная этика, социальное милосердие.

Дальнейшие вопросы не приводятся, так как они, очевидно, зависят от того, к какому классу и званию принадлежит кающийся. Автор сразу же переходит к рекомендациям для священника, которые должны, по мнению автора, заменять традиционные епитимии: «Отверзися пьянства, а не пития; отверзися объядения, а не яствы; отверзися блуда, а не законныя женитьбы; отверзися неправеднаго имения, а праведнаго не хорони, не щади убогим даяти». Дойдя до этого места, автор развивает тему в проповедническом стиле, осуждая стяжательство, связанное со всякого рода социальными несправедливостями. Он отвергает ростовщичество,

содержание кабаков, приобретение имущества при помощи клеветы, подкупа судов, лжесвидетельства или явного грабежа. Особенно подробно рассматривает один из видов социального угнетения: выгоду, извлекаемую из освобождения рабов. Хозяин не должен требовать от своего раба денег, превышающих сумму, уплаченную при его покупке. Проповедник не скупится на угрозы за этот презренный грех: «То обрящутся продающе кровь неповинну, и възщется пред Богом на страшном Судищи от рук их кровь та; то лучше бы им не родится».

Но что поразительнее всего, это практический вывод. Если кающийся виновен в несправедливых приобретениях, он должен немедленно – в течение одного часа – пойти и вернуть деньги всем тем, кого он обманул. «И потом приидеши на покаяние чистое, и Бог простит тя всем грехом и спасет тя; и аз тя прииму и отец ти буду и учитель». В противном случае он может искать себе другого духовника, «по своему хотению и по сердцу, и такого потаковника, якоже хочещи: и оба зде насладитесь своего хотения, в будущем же веце чужи будете добрых детелей».

«Предисловие» ни в коем случае не является облегченным руководством к покаянию, в сравнении с первым поучением и его греческим образцом. Но акцент поставлен на иной категории грехов и других лекарствах; не на личной чистоте и искупительных аскетических подвигах, а на социальном милосердии и справедливости; единственное искупление, признаваемое автором, – исправление содеянного. Другие грехи, кроме названных, не упоминаются. Однако следует иметь в виду, что «Предисловие» является наставлением, дополняющим покаянные каноны, а не заменяющим их. Удивительно также, насколько мало внимания уделяется священному моменту покаяния. Отец говорит сыну: «Иисус Христос, взявлющий грехи всего мира, и твоя, чадо, возьмет, аще ся покаеши всем сердцем и волю Его начнеши творити». Но даже в этом случае прощение обусловлено не священническим разрешением от грехов, а нравственным состоянием самого грешника. Однако не следует преувеличивать этого аспекта. Едва ли какой-либо священник или мирянин на Руси станет отрицать священное значение покаяния. Тем не менее, все церковные проповедники ставят действенность таинства в зависимость от активных усилий кающегося: некоторые настаивают на выполнении определенных епитимий, другие – на исправлении нравственной жизни.

Заканчивая краткий обзор, мы не можем с уверенностью произнести окончательное суждение о том, к каким последствиям – добрым или злым – привела покаянная практика в Древней Руси. Насколько мудрый

просвещенный духовный отец мог принести пользу духовным чадам, настолько ограниченный приверженец обрядности, тупо следующий букве покаянных канонов, мог нанести вред юному и наивному христианскому сознанию. Поскольку мудрые всегда в меньшинстве, наш вывод, по-видимому, должен быть малоутешительным. Однако необходимо помнить, что исповедальная практика так же, как и практика причащения, в те времена была еще далеко не всеохватывающей. Авторы канонов упоминают о людях, никогда не принимавших участия в таинствах Церкви. Этих нонконформистов следует искать, главным образом, в отдаленных сельских местностях. Мы не знаем, составляли ли они большинство населения. Если такие номинальные или полупросвещенные христиане были лишены религиозной и нравственной опеки в таинстве покаяния, то, с другой стороны, они были свободны от извращений и дурного водительства ограниченных или невежественных духовников.

Поучение князя Владимира Мономаха

У Владимира Мономаха (ум. 1125) русская мирянская религиозность предстает в наилучшем виде. Его «Поучение» написано мирянином для мирян, князем для своих сыновей, но оно преследовало также и другие цели. Автор, несомненно, самый мудрый политический вождь и правитель среди всех потомков Ярослава, весьма серьезно относился к своему сочинению. Оно не является литературным упражнением или просто памятником книжной мудрости. Как бы над ним ни довлело влияние Греческой Церкви и ее нравственной традиции, «Поучение» прежде всего основывается на личном духовном опыте и направлено на то, чтобы помочь сыновьям князя в практической жизни, в исполнении ими обязанностей как христиан и как князей. Следуя византийским образцам подобных отеческих поучений, оно является первым чисто русским княжеским «Зерцалом», которое, при тогдашней простоте жизни, могло восприниматься и другими социальными слоями.

Практический, жизненный характер «Поучения» связан с высокой оценкой активной жизни. «Не будьте праздными, трудитесь. Лениность – мать всех пороков», – подобные выражения проходят красной нитью через все «Поучение». Автор считает, что даже чисто религиозные действия, такие, как молитва, являются, в первую очередь, разновидностью труда, работой. В этой, одной из главных идей, Мономах обнаруживает важную сторону русского религиозного сознания. У истоков этого русского этического направления стоит Послание апостола Иакова.

На первый взгляд кажется, что благочестие Владимира следует отнести к религии страха. Действительно, он начинает свое повествование с классического вступления: «Прежде всего, Бога ради и души своей, страх имейте Божий в сердце своем и милостыню подавайте нескудную», – мысль, к которой он вновь и вновь возвращается. Однако при более внимательном изучении мы убеждаемся, что страх – не совсем подходящая характеристика для того чувства, которое описывает князь. Владимир предоставляет достаточно материала, для того чтобы мы могли составить представление о его вере. Он далек от того, чтобы претендовать на звание богослова, он воздерживается от каких бы то ни было догматических высказываний о Боге, но характер его веры явственно проявляется в избранных им цитатах. У него было обыкновение записывать в специальную тетрадь наиболее поразившие его или наиболее понравившиеся высказывания, встреченные при чтении. Его поучение

изобилует цитатами. В то время как практические советы проистекают из собственного опыта, общие рассуждения – плод его учебы. Выбранные из собственных записей, которые он вел всю жизнь, страницы цитат не случайны. В то же время они дают возможность оценить круг чтения мирянина в Древней Руси, – по крайней мере мирянина, принадлежавшего классу наиболее образованных людей.

Большинство цитат заимствовано из Псалтыри. Псалтырь была для Владимира наиболее любимой книгой. Во всех походах она всегда была у него под рукой, и он рассказывает о том, какую пользу из этого извлекал. Однажды в пути, когда находился в угнетенном и мрачном состоянии из-за политических интриг, он раскрыл «в печали» Псалтырь и взглянул на то, что ему «вынулось». Это своего рода религиозное гадание; мы знаем, что Псалтырь действительно использовалась на Руси для гадания. На втором месте после Псалтыри идут церковные, особенно великопостные покаянные молитвы. Библия в основном представлена несколькими изречениями из пророка Исайи и Книг Соломона; из Нового Завета практически ничего нет. Из отцов Церкви цитируется святой Василий Великий: два отрывка из его аскетических проповедей, встречающиеся во многих русских сборниках и, возможно, «Шестоднев», хотя последний послужил лишь источником вдохновения, так как прямых цитат из него нет.

Три аспекта Божества являются особенно дорогими для русского князя. Во-первых, Бог справедлив и не позволит праведному погибнуть. Все без исключения цитаты из Псалтыри говорят о надежде или награде для праведных и наказании грешников (Пс. 42, 37, 56, 58, 59, 63, 64, 84). Этот суд Божий совершается уже во время земной жизни человека, а не откладывается до эсхатологического будущего. С полной уверенностью повторяет Владимир слова Ветхого Завета: «И не видел праведника покинутым, ни потомков его просящими хлеба...

если есть награда праведнику, значит есть Бог, творящий суд на земле» (Пс. 36, 25).

Справедливый Бог является милосердным Отцом кающегося грешника, и для утверждения этой новозаветной мысли Владимир не пользуется никакими цитатами, а выражает ее своими словами: «Поистине, дети мои, разумеите, что человеколюбец Бог милостив и премилостив. Мы, люди, грешны и смертны, и если кто нам сотворит зло, то мы хотим его поглотить и поскорее пролить его кровь; а Господь наш, владея и жизнью, и смертью, согрешения наши превыше голов наших терпит всю нашу жизнь. Как отец, чадо свое любя, бьет его и опять

привлекает его к себе».

Третий аспект Бога как премудрого и благого Творца открывается Владимиру в созерцании природы. В отрывке, в котором многие историки усматривали влияние «Шестоднева» святого Василия Великого (хотя он ближе к Прологу «Шестоднева» Иоанна, экзарха Болгарского), можно найти также и отзвуки поэзии псалмов. Все же и здесь Владимир говорит в основном от себя или выражая русское национальное восприятие религиозной ценности природы. Здесь его стиль достигает вершины поэтического вдохновения:

«Ибо кто не восхвалит и не прославит силу Твою и Твоих великих чудес и благ, устроенных на этом свете: как небо устроено, или как солнце, или как луна, или как звезды, и тьма, и свет, и земля на водах положена, Господи, Твоим промыслом! Звери различные, и птицы, и рыбы украшены Твоим промыслом, Господи! И этому чуду подивимся, как из праха создал человека, как разнообразны человеческие лица; если и всех людей собрать, не у всех один облик, но каждый имеет свой облик лица, по Божьей мудрости. И тому подивимся, как птицы небесные из рая идут, и прежде всего в наши руки, и не поселяются в одной стране, но и сильные и слабые идут по всем землям, по Божьему повелению, чтобы наполнились леса и поля. Все же это дал Бог на пользу людям, в пищу и на радость... И те же птицы небесные умудрены Тобою, Господи: когда повелишь, то запоют и людей веселят; а когда не повелишь им, то и имея язык немеют».

Разумеется, святой Василий Великий не имеет ничего общего с этим «натурфилософским» пассажем. Здесь скорее ощущается влияние древнеславянской мифологии. Славянское или русское восприятие природы смягчает суровый морализм еврейской религии, воспринятый Византией, придавая ему эстетические черты; вера приобретает оттенок эмоциональности и даже восторженности; это вера поющая, вера, приносящая плоды художественного творчества. У Владимира мы находим первые признаки этого чрезвычайно важного элемента русского религиозного чувства.

Бог, справедливый, благой и мудрый, не может внушать страх праведному человеку; и Владимир, хотя и говорит по привычке, в согласии с традицией, о страхе Божиим, сам практически свободен от страха. Он не напоминает об аде и вечных муках и учит сыновей не бояться смерти, которую многие писатели-аскеты полагали в основание христианской этики: «Смерти, ведь, дети, не боясь, ни войны, ни зверя, дело исполняйте мужское, как вам Бог пошлет... никто из вас не может повредить себе или быть убитым, пока не будет от Бога повелено. А если случится от Бога

смерть, то ни отец, ни мать, ни братья не могут вас отнять от нее, но если и хорошее дело – остерегаться самому, то Божие остережение лучше человеческого».

Для Владимира характерно, что он советует помнить о смерти не как об угрозе наказания, а как о лекарстве против жадности. Он обращает внимание не на трагизм смерти, а на смертность человека. Будучи смертным, человек не должен стремиться к накоплению богатств: «Смертны мы, сегодня живы, а завтра в гробу; все это, что Ты нам дал, не наше, но Твое, поручил нам это на немного дней».

Отсюда практический вывод: «В земле ничего не сохраняйте, это нам великий грех». В письме князю Олегу, лишь частично сохранившемся вместе с его «Поучением», обращаясь к человеку другого типа, агрессивному и злобному, Владимир считает уместным напомнить о смерти, но с теми же этическими выводами: «А мы что такое, люди грешные и худые? – сегодня живы, а завтра мертвы, сегодня в славе и в чести, а завтра в гробу и забыты, – другие собранное нами разделят». В этом случае у Владимира была особая причина для печальных мыслей: его сын, выступавший от имени отца, был только что убит в междоусобной борьбе. Вероятно, именно поэтому особо следует оценить единственное упоминание о «Страшном Судии», о котором пишет Владимир, сознавая свою долю греха в братоубийственной войне:

«О я, многострадальный и печальный! Много борешься, душа, с сердцем и одолевашь сердце мое; все мы тленны, и потому помышляю, как бы не предстать пред Страшным Судиею, не покайся и не примирившись между собою. Ибо кто молвит: „Бога люблю, а брата своего не люблю“, – ложь это... Если не простите прегрешений брату, то и вам не простит Отец ваш небесный». Следует отметить евангельскую связь между представлением о Суде и отсутствием любви. Достаточно сказать, что эти мрачные размышления были преходящими в жизни Владимира. Его обычное отношение к Богу коренится не в страхе, а в надежде; это спокойная, твердая уверенность в том, что «Божие остережение лучше человеческого». На этой обнадеживающей уверенности может быть построена практическая, деятельная этика.

Однако между Богом и человеком стоит первородный грех. Было бы несправедливо упрощать религию и этику Владимира, представляя его моралистом фарисейского типа. Его философия гораздо глубже. Он не верит, что человек спасается делами. Он нуждается в прощении милосердного Бога, и это не пустая формальность, так что покаяние становится одной из самых ярких черт его религиозности. «Тремя делами

добрыми избавляемся от врагов и побеждаем их: покаянием, слезами и милостынею». Очевидно, что покаяние и слезы означают одно и то же. Таким образом, формула спасения Владимира такова: покаяние и милосердие, и это лучше выражает его личную веру, нежели страх и милосердие. Насколько серьезно относится он к покаянию, видно из «Поучения», которое изобилует цитатами из великопостных покаянных молитв. Один историк литературы проявил массу остроумия, пытаясь определить по этим великопостным цитатам время написания рукописи. Но написал ли Владимир свое «Поучение» полностью или только начал его во время Великого Поста – вопрос второстепенный. Более важен тот факт, что в своих наставлениях потомству он выбирал эти цитаты из своего дневника, куда записывал их в течение всей жизни. Это означает, что он особенно любил великопостные молитвы; это предпочтение всегда разделялось русским народом.

В молитвах Владимира живая и личная связь с Богом окрашена в покаянные тона. Длинная молитва, которой заканчивается «Поучение», заимствована из великопостного богослужения, а именно из Великого канона святого Андрея Критского с рефреном «Помилуй мя, Господи помилуй мя»: «Востани, душе моя, и дела своя помысли, яже здеа, пред очи свои принеси, и капля испусти слез своих, и повежь яве деянья и вся мысли Христу, и очистишься». Владимир дает своим сыновьям следующий совет относительно молитвы: «Если вам Бог смягчит сердце, пролейте слезы о грехах своих, говоря: как блудницу, разбойника и мытаря помиловал Ты, так и нас, грешных помилуй. И в церкви то делайте, и ложась». Наставления Владимира о молитве раскрывают практическую, но глубокую религиозность. Он не настаивает на частом посещении храма по два^три раза в день, но из его распорядка дня следует, что он, вероятно, начинал свой день с заутрени.

Зато он настоятельно советует читать краткие молитвы утром и вечером. Для утра он предлагает молитвы, по-видимому, собственного сочинения: «Просвети очи мои, Христе Боже, давший мне свет Твой прекрасный» и «Господи, прибавь мне год к году, чтобы впредь, в остальных грехах своих покаявшись, исправил жизнь мою». На вечерней молитве советует ограничиться одним земным поклоном, но «если занеможется», то сделать три поклона: «Не забывайте этого, не ленитесь, ибо тем ночным поклоном и молитвой человек побеждает дьявола, и что нагрешит за день, то этим человек избавляет^ ся». В качестве компенсации за краткость дневных молитв он предлагает: «Если и на коне едучи не будет у вас никакого дела и если других молитв не умеете сказать, то

„Господи, помилуй» взывают беспрестанно втайне, ибо эта молитва всех лучше, – нежели думать безлепицу, ездя». По-видимому, Владимир не любитель длинных молитв или механического повторения канонов. Он больше ценит внутреннюю и эмоциональную действенность молитвы, на что указывает высокая оценка слез.

Этим слезным даром, столь высоко ценимым восточными христианами, сам Владимир обладал в значительной степени. Это было отмечено летописцем в похвальном слове Владимиру по случаю его смерти: «И дар си от Бога прият. Да егда в церковь внидашет и слышание и тотчас слезы испускает и тако мольбы ко Владыце Христу со слезами воспуцаше». У нас еще будет возможность проанализировать русский слезный дар более тщательно – особенно его отличие от родственной харизмы восточного монашества. Эта эмоциональность в молитве, слезный дар, очевидно, не оказывали расслабляющего влияния на деятельную жизнь Владимира. В нем нет ничего сентиментального или изнеженного. Переход от энергичного напряжения повседневной жизни к раскаянию, должно быть, требовал четкого сознания – слезы, действительно, означали очищение, катарсис, а отнюдь не расслабление.

Покаяние как главный путь к спасению предполагает смирение. Гордыня преграждает путь к покаянию, делает его невозможным. Владимир прекрасно это осознает: «Паче же всего гордости не имейте в сердце». К Пресвятой Деве он обращается со следующей особой молитвой: «О Владычице Богородице! Отними от сердца моего бедного гордость и дерзость, чтобы не величался я суетного мира сего». Стараясь смирить естественную гордость, он проходит школу Церкви и находит там монашеские правила, научающие трудной добродетели смирения. С первых слов «Поучения» читателя поражают его преувеличенное самоуничижение, более подобающее игумену, нежели князю. Он называет себя «худым», грешным. Он допускает, что его послание может вызвать неудовольствие у читателей, и заранее предлагает своим критикам следующий пренебрежительный приговор: «На дальнем пути, да на санях сидя, безлепицу молвил», – что в переводе на обычный язык, вероятно, означает: «Старик из ума выжил».

С другой стороны, на протяжении всего «Поучения» князь говорит с полным сознанием авторитета и ставит себя в пример сыновьям, что вполне согласуется с византийскими образцами. С этой целью он перечисляет свои походы, повествует о трудах и добрых обычаях своей жизни. Эта образцовая автобиография занимает более трети «Поучения»; поэтому автор не вполне искренен в своем самоуничижении. Было бы

неверно, однако, расценивать эти высказывания как формальность или дань требованиям хорошего византийского стиля. Если русский князь принимает эти образцы, это означает нечто большее. Это серьезная попытка подчинить жизнь монашеским правилам поведения.

По отношению к смирению Владимир, как и Восточная Церковь вообще, не делал различия между монашеской и общехристианской добродетелью, хотя и по внешним формам и словесному выражению византийское понимание смирения не вполне соответствует библейскому. Ни Евангелиям, ни Ветхому Завету неизвестны подобные тонкости самоуничижения. Опасность культивирования смирения очевидна; ее можно выразить одним словом – это опасность лицемерия. Человек говорит не то, что чувствует, а то, что, по его мнению, должен чувствовать, или, что еще хуже, то, что ему навязано общественным представлением о добропорядочности. Поскольку это представление строится на исключительных достижениях святых подвижников, расхождение между формой и содержанием обычное явление. Тем не менее называть эту добродетель лицемерием, даже если она и могла стать источником лицемерия, было бы неверно. Во многих случаях смирение – определенная школа самовоспитания, подвига. Воспитание часто начинается с внешнего – со слова и жеста, чтобы позже создать соответствующее духовное настроение. Таково, например, церковное учение о молитве.

Владимир серьезно относился к воспитанию в себе смирения и достиг значительного успеха в борьбе со своей гордыней. Это лучше всего доказывает его автобиография, завершающая «Поучение». Это перечень 78 походов за 46 лет, с приложением охотничьих приключений князя: «Труд мой, как трудился я в разъездах и на охотах с 13 лет». Заголовок столь же поразителен, как и само повествование. Владимир называет свои походы «разъездами», большинство из которых, на самом деле, были настоящими войнами как против внешних, так и против внутренних врагов; он ставит их в один ряд с охотой под общим названием «труд». Он никогда не говорит о своих победах и совсем не упоминает о своем воинском искусстве или отваге. В случаях очевидного успеха он просто пишет: «Бог нам помог». Мирное, хотя и продолжительное путешествие, довольно утомительное по условиям того времени, ставится им на один уровень с победной битвой – как труд, как работа, как часть княжеских обязанностей. Князь, оставшийся в памяти потомков как выдающийся политический деятель на протяжении двух столетий русской истории, пишет комментарии к военным походам, которые не содержат и намек на его славу или личные подвиги. И охотник он тоже странный, потому что

не хвастает количеством трофеев, а, напротив, рассказывает о ранах, нанесенных ему зверями: «Два тура метали меня рогами вместе с конем, олень меня один бодал и два лося» и т. д. Самое большое хвастовство, которое он себе позволяет, это рассказ о ловле диких лошадей: «Ловил своими руками тех же коней диких».

Он старается донести до сыновей основное из своего жизненного опыта – выносливость и неутомимость в трудах. Эти качества можно в себе воспитать, им можно научиться; вот почему отец так подробно об этом повествует. Если он хвастается, то это хвастовство в духе святого апостола Павла – хвастовство страданиями и трудами, а не достижениями. Несмотря на монашеское понимание смирения, Владимир сознает существенное различие между монашеской этикой и мирской. В этом отношении он не одинок, хотя на Руси бытовала и другая, допускавшая только монашеский вариант, точка зрения. Владимир не хочет навязывать сыновьям непосильное бремя аскетизма. Он требует от них трех главных добродетелей: «покаяние, слезы и милостыня... Не тяжки ведь они; ни затворничеством, ни монашеством, ни голоданием, которые иные добродетельные претерпевают, но малым делом можно получить милость Божию».

Подробно излагая программу мирской этики, Владимир предлагает сыновьям византийский образец хороших манер, как он описан святым Василием Великим. Нам знаком этот византийский идеал: «Иметь душу чистую и непорочную, тело худое, беседу кроткую, и соблюдать слово Господне; есть и пить без шума великого... глаза держать книзу, а душу ввысь». С этой выдержкой из святого Василия Великого связано одно недоразумение. Она взята из его аскетических проповедей, адресованных монашеству. В византийской или славянской традиции они превратились в наставления для мирян. Первоначальный заголовок «Как следует вести себя монаху» был заменен на «Как следует вести себя человеку». Это яркий пример смешения монашеской и мирянской этики. Владимир был введен в заблуждение славянским заголовком. К этому добавил вторую ошибку (неизвестно, была ли она также вызвана ошибочным названием), приняв данный отрывок за известное поучение святого Василия Великого, адресованное юношеству. У него, разумеется, нет возражений против данного идеала благоприличия. Он послушно переписывает его как исходящий от отца Церкви в назидание сыновьям. Однако он не ожидает, что они будут следовать этим советам буквально. То, что было уместным в византийском или, позднее, московском дворце, было немыслимо в жизни средневекового князя- живого, энергичного, обязательно шумливого,

погруженного в атмосферу пиров и военных походов.

Поучения святого Василия Великого помещены среди библейских и богослужебных цитат. Они вкраплены во вступление. Когда Владимир переходит к практическим наставлениям, он начинает с советов относительно молитвы и затем сразу же переходит к заповедям милосердия: «Всего же более убогих не забывайте, но, насколько можете, по силам кормите и подавайте сироте и вдовицу оправдывайте сами, а не давайте сильным губить человека... Больного навестите, покойника проводите, ибо все мы смертны; не пропустите человека, не поприветствовав его, и доброе слово ему молвите».

Это уже не общие слова и не цитаты из Библии. Владимир не отвергает соображений здравого смысла, а использует их для подкрепления идеальных норм: «Жену свою любите, но не давайте ей власти над собой... Куда бы вы ни держали путь по своим землям, не давайте отрокам причинять вред ни своим, ни чужим, ни селам, ни посевам, чтобы не стали проклинать вас... Более же всего чтите гостя, откуда бы к вам ни пришел, простолюдин ли, или знатный, или посол; если не можете почтить его подарком, то пищей и питьем, ибо они, проходя, прославят человека по всем землям, или добрым, или злым». Владимир не отвергает личной заинтересованности, но хочет, чтобы исполнялись этические правила. Наиболее поразительно следующее правило, адресованное князьям: «Ни правого, ни виновного не убивайте и не повелевайте убить его; если и будет повинен смерти, то не губите никакой христианской души».

Отвращение Владимира Мономаха к смертной казни, так же, как и его великого тезки святого Владимира, – признак евангельского понимания христианства. Известно, что русский закон, подобно древним тевтонским законам (*Leges barbarorum*), не применял смертную казнь за обычные преступления: система наказаний была основана на штрафах, заменивших господствовавшую прежде кровную месть. И все же летописи приводят немало фактов, свидетельствующих о том, что русские князья не отказывались от убийств своих политических противников или преступников, и это считалось естественным правом правителей. Совесть Мономаха не позволяла ему согласиться с этим порядком. Его неприятие смертной казни не имеет ничего общего с церковным влиянием. Когда Владимир I, «Креститель» Руси, решил не казнить разбойников, то никто иной, как епископы разубедили его, утверждая, что «казнить разбойников – справедливо».

Сама Церковь жила по византийскому закону и привыкла к жестокой

системе наказаний уголовных преступников. Интересно отметить, что известные приговоры, присуждавшие к жестоким увечьям, выносились только церковными судами. В Византии эти увечья считались, не без значительной доли лицемерия, смягчением смертной казни. На деле они часто становились худшей ее разновидностью, как это было, например, на суде митрополита Киевского над Феодором, епископом Ростовским. В 1169 г. Феодор, который был жестоким тираном в своей епархии, был приговорен греческим иерархом к следующему наказанию: «вырвать язык, отсечь правую руку и выколоть глаза». Этот приговор встретил полное и даже восторженное одобрение летописца как акт правосудия. Как видно, Церковь в своих судах не была более гуманной, чем государство. Гуманное отвращение Владимира к смертной казни не было внушено ему духовными советниками; это было его собственное воззрение.

Было бы ошибочно считать Владимира мягкой натурой, чье евангельское милосердие делало его человеком не от мира сего. Достаточно прочесть мемуар о его военных походах, чтобы разубедиться в этом. Он может вызвать серьезное разочарование. Это печальный список разрушений, сожженных городов, уведенных в плен народов и т. п. Его жертвами становятся не только язычники, половцы, но очень часто и русские подданные враждебных ему князей. Типична участь города Минска, захваченного Владимиром при помощи Черниговского князя и в союзе с половцами: «мы захватили город и не оставили в нем ни челядина, ни скотины». Обо всем этом говорится совершенно бесстрастно; Владимир не прославляет свои деяния, но и не раскаивается в них. Он считает их частью своих «трудов». Что касается военных методов, то он просто следует практике своего времени. Вероятно, он и не мог поступать иначе. Но при совершении правосудия и в гражданском управлении он считает, что может ввести новую практику, не противоречащую букве древнего закона.

Наиболее важный вопрос в связи с идеалом милосердия Владимира в следующем: была ли его этика, главным образом, этикой милосердия? Каким бы сильным ни было на него влияние христианского милосердия, общее впечатление от его сочинения, а также все практические детали, которыми оно изобилует, указывают на иной руководящий принцип. Милосердие для Владимира есть наивысшая добродетель, но повседневная жизнь основывается не на ней, а на сознательном исполнении своего долга. Главный нерв «Поучения» Владимира заключается в том, что оно является первой и на протяжении длительного времени единственной попыткой создания светской профессиональной этики, хотя и

пронизанной потусторонними влияниями. Даются общие рекомендации: не лениться, все делать самому, быть предусмотрительным, учиться и трудиться. Советы, относящиеся к сфере личной жизни, соседствуют с советами, связанными с княжескими обязанностями, воинскими и гражданскими. Религиозной основой практической этики является вера в Бога справедливости, а не Бога любви; надежда и уверенность в награде от Бога, даже в этой земной жизни.

Довольно огорчительно осознавать, насколько мало политических принципов включил Владимир в «Поучение», задуманное как его завещание. Некоторые политические правила как бы иллюстрируют общей нравственный закон: в частности, требование быть верным договору («крестному целованию»). В летописях, которые восхищаются Владимиром, мы прослеживаем основные направления его политики: умиротворение русских земель при помощи системы договоров о ненападении, верность традиционному «феодалному» устройству и совместная защита от кочевников-половцев и их непрерывных набегов.

Сохранился документ, демонстрирующий эту политику в конкретном случае и в то же время позволяющий полнее и глубже заглянуть в нравственный мир Владимира. Это его письмо к князю Олегу, написанное после гибели сына Владимира Изяслава. Юноша был вовлечен в конфликт со своим дядей Олегом и убит в битве. Владимир пишет непосредственно после этого трагического события не для того, чтобы угрожать врагу, но чтобы предложить примириться над телом своего сына. Он не хочет ни мести, ни кровопролития: «да Русскую землю не погубим». Спор о том, кому какими городами и землями владеть, можно решить при помощи переговоров. Хотя Владимир не может удержаться от горьких упреков, он не считает себя или своих сторонников ни в чем неповинными. Его несчастный сын был не прав: «Не следовало ему искать чужого и меня в позор и в печаль вводить. Подучили ведь его слуги». Владимир также не всегда был прав в прежних столкновениях с Олегом: «Если же в том состоит грех мой, что на тебя пошел к Чернигову из-за язычников, я в том каюсь... потому что я человек».

Это признание собственной неправоты, безусловно, более трудное и более ценное, чем общее исповедание грехов в смиренных выражениях, которые можно воспринять как стилистические украшения. Смерть сына была для Владимира большим ударом. Это видно из его искреннего, взволнованного письма, написанного как бы сквозь слезы: «Когда же убили дитя, твое и мое, пред тобою, следовало бы тебе, увидев кровь его и тело его, увянувшее подобно цветку, впервые распутившемуся, подобно

агнцу заколотому, сказать, стоя над ним, вдумавшись в помыслы души своей: «Увы мне, что я сделал...» Богу бы тебе покаяться, а ко мне написать грамоту убедительную да сноху мою послать ко мне – ибо нет в ней ни зла, ни добра, – чтобы я, обняв ее, оплакал мужа ее и ту свадьбу их, вместо песен: ибо не видел я их первой радости, ни венчания их, за грехи мои. Ради Бога, пустите ее ко мне поскорее с первым посланцем, чтобы, поплавав с нею, поселил у себя, и села бы она как горлица на сухом дереве, горюя, а сам бы я утешился в Боге».

Это повествование говорит само за себя. Мы видим, насколько глубоким было смирение русского князя и каким было это смирение: раскаяние, умягчение сердца, испрашивание прощения сквозь слезы, сознание общей вины. Мы верим в его абсолютную искренность, когда он говорит об уничиженном Христе как о примере смирения: «Господь наш не человек, но Бог всей вселенной, – что захочет, во мгновение ока все сотворит, – и все же Сам претерпел хулу, и оплевание, и удары, и на смерть отдал Себя, владея жизнью и смертью. А мы что такое?...» В глубочайший религиозный момент своей жизни Владимир находит утешение и вдохновение в кенозисе Христа – одна из вершин русской религиозности. В «Поучении», написанном в более спокойном душевном состоянии, Владимир почти не цитирует Евангелия. Он отдает предпочтение Псалтыри, а не Евангелию. Чем это можно объяснить?

По нашему мнению, Владимир, человек практической этики, ищет в религиозных писаниях то, чем можно руководствоваться в жизни. Евангелие, с его парадоксальным отрицанием всех земных ценностей, трудно усваивается общественным сознанием. Для того чтобы пользоваться Евангелием практически, в повседневной жизни, требуется сложное и не всегда честное его толкование. Владимир был слишком искренен и, вероятно, мало образован в богословском отношении для подобного толкования. Ветхий Завет более подходил ему как руководство к жизни. Разумеется, то же самое справедливо для большинства христиан. Религиозное превосходство Владимира над многими современниками очевидно хотя бы из того, что Книгам Премудрости он предпочитает Псалтырь. Здравый смысл «Премудрости» был для него слишком низок, а Евангелие слишком высоко, хотя его неприятие смертной казни вполне в духе Евангелия. Псалмы и пророки, в особенности Исайя, были на уровне его духовного понимания. Это свидетельствует о том, что его духовный уровень был достаточно высоким. Религиозная этика Владимира обращена на границе Ветхого и Нового Завета. Но она всегда освещена смягчающими лучами Евангелия; а в редкие, возвышенные минуты ему

удается лицезреть самого Христа, уничиженного Господа.

Моление Даниила Заточника

Даниил – второй (и последний) светский автор дидактического послания в домонгольской Руси. Он остается достаточно загадочной фигурой, тем более что его труд дошел до нас в более поздних многочисленных редакциях и вариантах, несущих на себе отпечатки различных эпох. Современные критики безнадежно расходятся во мнениях по поводу даты жизни Даниила, относя ее к периоду от XII до XIII века. Его труд – ничто иное как прошение к князю, у которого он ранее был на службе и впал в немилость. Для того чтобы вновь обрести свободу и вернуть расположение князя, Даниил блестящим образом демонстрирует свою эрудицию в области литературы премудрости и афоризмов: тут и Соломон, и Сирах, и «Пчела», и «Стословец» и т. д. и т. п. Все сочинение – это смесь притчей, развернутых сравнений, афористических изречений, некоторые из которых могли быть придуманы самим Даниилом; он, несомненно, является способным стилистом. По литературной форме «Моление» принадлежит к жанру поучений; автор претендует на роль учителя нравственной и практической премудрости. В то же время безошибочно угадывается и его желание ублажать, играть словами, исполняя роль княжеского шута. Князь, если и не поразится его мудрости, то наверняка будет вынужден улыбнуться остроумным, саркастическим замечаниям изгнанника. Такова идея, лежащая в основе этого своеобразного литературного произведения. Современные историки литературы, радостно приветствующие в лице Даниила представителя секулярного течения, нарекли его первым русским сатириком, основоположником социального протеста, своего рода революционным пророком. В самом деле, его можно рассматривать как своего рода нигилиста, опередившего свое время. Но, с другой стороны, он льстец и подхалим. Его нравственная позиция – это голое отрицание, его религиозные основы поверхностны и расплывчаты. Он мог бы остаться незамеченным в истории религиозного сознания, если бы не критическая направленность его труда. Он вскрывает церковную и нравственную слабость, присущую религии «премудрости», столь популярной на Руси, становясь своеобразным предостережением против переоценки религиозного начала в русской культуре. Постараемся извлечь то немногое, что составляет религиозные и нравственные предпосылки Даниила.

Этот учитель премудрости ни в коем случае не страдает излишней

скромностью в оценке собственной мудрости. С первых слов он принимает на себя роль новоявленного Даниила или Соломона: «Вострубим, как в златокованные трубы, во все силы ума своего, и заиграем в серебряные органы гордости своею мудростью». Или: «Поставь сосуд гончарный под капельницу языка моего, да накаплет тебе слаще меду слова уст моих». Менее претенциозным и более близким к истине является следующее признание: «Я, княже, ни за море не ездил, ни у философов не учился, но был как пчела – припадая к разным цветам и собирая мед в соты; так и я по многим книгам собирал сладость слов и смысл их и собрал, как в мех воды морские».

Вот эта-то «сладость слов и смысл их», чисто литературная культура, и составляет представление Даниила о премудрости. Эту премудрость он ставит выше воинской доблести- профессионального качества класса, к которому, очевидно, принадлежит сам Даниил. «Храброго человека, княже, найдешь легко, но дорого стоит человек мудрый». Он с легкостью признается, что воинскими доблестями не обладает: «Я не силен в битвах, но зато силен в словах». Он даже считает свой случай типичным и утверждает, что мудрость и доблесть несовместимы: «Мудрый человек всегда не очень храбр в бою, но настойчив в своих целях». Весьма вероятно предположение, что именно трусость была главной причиной, из-за которой Даниил впал в немилость. Принадлежа к военному классу, Даниил открытыми признаниями принижает себя в социальном плане. Но он не стремится к монашеской жизни. Отрицая как доблесть, так и святость, выступает за разум, понимаемый как искусство пользоваться остроумными и «сладкими», т. е. красивыми словами. Это делает его первым или скорее единственным известным интеллектуалом Древней Руси, похожим на странствующего монаха католического Запада. Он разделяет и нравственные слабости, присущие этой социальной группе.

Изначальный порок афористической премудрости – отсутствие в ней четкого направления, как только она покидает истоптанные пути общих мест. В популярных притчах и изречениях можно найти утверждения, оправдывающие прямо противоположные способы поведения. Если вдобавок их целью является не моральное поучение, а лишь остроумие, то неизбежно столкновение противоречащих друг другу предписаний премудрости. Возьмем, к примеру, отношение Даниила к бедности. В настоящее время он беден, будучи в немилости, но стремится выбраться из жалкого положения. В двойном круге суждений по поводу бедности и богатства Даниил обретает богатый выбор всевозможных оттенков для обличительной речи против богатых. Мудрость и бедность прекрасно

могут уживаться друг с другом: «Нищий мудрый, что золото в грязном сосуде... Я, господине, хоть одеянием и скуден, но разумом обилен... Мыслию бы парил, как орел в воздухе». Страдание – хорошая школа для совершенствования: «Золото плавится огнем, а человек напастями... Человек в напастях обретает ум зрелый». И, однако, на той же самой странице читаем: «Как олово пропадает, когда его часто плавят, так и человек, когда он много бедствует. Никто ведь не может ни пригоршнями соль есть, ни в горе разумным быть». В неприятии нищеты (которое, в конце концов, совершенно естественно) Даниил заходит столь далеко, что заявляет: «Лучше смерть, чем долгая жизнь в нищете».

Другие противоречия менее существенны для нас в его оценке монархической власти князя. Щедрый боярин восхваляется; но именно этот класс высших советников и вассалов князя является одной из главных мишеней сатиры автора. Другой мишенью, по неизвестным причинам, оказываются «злые жены». Здесь Даниил поистине неистощим. Он стал классиком антифеминизма в России. Весьма интересный сатирический отрывок касается монашеской жизни: «Многие люди, уйдя из мира и приняв монашество, возвращаются к мирской жизни, как пес на блевотину свою... и бродят вокруг деревень и поместий сильных мира сего подобно нищим собакам. Где свадьба или пир, там найдете монахов и монахинь... имеющих ангельский образ и манеры блудниц, достоинство отца и привычки блудников».

Эти обвинения, хотя и провозглашаются во имя аскетического идеала – ангельской жизни, никого не могут обмануть.

Даниил использует нарисованную им неприглядную картину монашеского упадка как мотив личного отказа от монашеского призвания. Хотя отсутствие в авторе серьезного религиозного чувства само по себе достаточная причина.

Наиболее поразительна в судьбе этого странного человека его посмертная оценка. Сочинение Даниила было очень популярным в Древней Руси и дошло до нас в многочисленных списках. Факт тем более примечательный, что «Поучение» Владимира Мономаха и «Слово о полку Игореве» – жемчужины древнерусской литературы – сохранились в единственном рукописном экземпляре каждое. Благочестивая Русь, пренебрегши этими памятниками светского происхождения и обрекши их на забвение, бережно сохранила сочинение раннего сатирика. Это можно объяснить известным пристрастием Древней Руси к литературе премудрости. Как показывает пример Даниила, в этой области литературы часто искали не премудрости, а просто остроумия. Несмотря на

благочестивую разборчивость в литературе, Русь часто руководствовалась человеческими и светскими интересами, которые нуждались в ярлыке «священных писаний». Библейские книги Премудрости, «Пчела» и другие сборники изречений обладали этой священной санкцией, под их покровом могли скрываться самые что ни на есть небожественные и мирские сюжеты.

Х. Древние летописцы

К СОЖАЛЕНИЮ, почти все русские летописи, богатые историческим материалом и часто весьма живописные в своих повествованиях, являются анонимными. Историки нового времени, включая Шахматова и его школу, с большой долей критической проницательности пытались выделить различных авторов, трудившихся над русскими летописями. Результаты, хотя и очень ценные, все еще остаются на уровне гипотез. Ясно, однако, что большая часть летописей принадлежит перу монахов или священников, за исключением, быть может, Галицко-Волынской летописи XIII века, которая выдает светскую руку. Хотя в исторических разделах значительное место отводится церковным делам, все же главной темой летописей является современная политическая история русских княжеств. В них отражено секулярное русское общество, по крайней мере, в лице своей верхушки – князей и бояр.

Пройдя через сознание людей Церкви, секулярные идеи и нормы нравственности должны были претерпевать определенные изменения. Следовало бы ожидать монашеской или, по крайней мере, церковной идеализации некоторых известных исторических фигур и одновременно осуждения других в соответствии с нормами, чуждыми их общественному положению. На самом деле, такого рода искажения не очень велики. Хотя некоторое расхождение между церковными и светскими нормами имело место, но, в отличие от западного средневековья, не было значительным. Большинство мирян, принадлежавших высшим сословиям, чистосердечно принимало нравственный закон Церкви. Владимир Мономах является красноречивым тому свидетельством, хотя его христианское сознание и практика, возможно, и отличались от взглядов и поведения его врага, гордого и агрессивного князя Олега Святославича и других представителей династии черниговских князей. С другой стороны, монах, посвятивший себя описанию из года в год политических событий, приобретал солидный опыт в государственных делах, заставлявший его смягчать или менять этические критерии при вынесении суждений в светской и военной областях.

На Руси не было принято вести чисто монастырские летописи, излагавшие историю только одной обители. Даже если летописец и был насельником какого-либо монастыря, в большинстве случаев связанного с определенным княжеским родом, все равно он отмечал события, существенные для всего русского народа или, в первую очередь, для

данной «земли» или княжества. В новые времена критики подчеркивали противоположные политические пристрастия различных авторов. Однако их пристрастность преувеличивалась. Правда, в этом отношении наблюдается постепенный упадок за период с XI по XII век. В более древние времена преобладали интересы Русской земли как единого целого, но в конце XII века и в последующем веке стали брать верх династические интересы. Но в обоих случаях, шла ли речь о всей нации или об отдельной местности, секулярная и политическая точка зрения приглушала, а иногда и полностью подавляла церковное воззрение.

Иногда, хотя и не часто, читатель наблюдает столкновение двух норм морали. Летописец может изобразить душевное состояние князя, чтобы осудить его. Но он не может сделать это без морализаторского намерения. Он любит вести записи краткими, отточенными предложениями, в которых историческое действующее лицо само дает объяснения своим поступкам. Эти крылатые фразы, напоминающие пространные речи классических историков, не обязательно вымышлены. Но в любом случае они типичны и психологически оправданны и, вероятно, восходят к народному преданию, а не придуманы автором. Точка зрения мирянина не всегда носит светский характер: она может быть и религиозной, христианской, хотя выражает несколько иное, чем общепринятое аскетическое учение Церкви.

Начнем с идеализированного портрета христианского князя, обычно рисуемого летописцем, когда он скорбит о смерти добродетельного предшественника. В этих некрологах отсутствуют негативные характеристики; если это был дурной или враждебный князь, летописец ограничивается лишь кратким сообщением о его смерти. Упреки высказываются зачастую совершенно открыто, но только в адрес живых. Эти некрологи князьям стереотипны и, вероятно, списывались один с другого, но при этом они изображают один и тот же идеальный тип. В краткой форме, впитавшей в себя все перечисленные черты, первый иконографический портрет мы встречаем под 1056 годом, по случаю смерти князя Ростислава Владимировича: «Был Ростислав муж доблестный, воинственный, прекрасен сложением и красив лицом и милостив к убогим». Под 1078 г.: «Был же Глеб милостив к убогим и любил странников, радел о церквах, горячо веровал, был кроток и лицом красив». В том же 1078 г.: «Был же Изяслав муж красив видом и телом велик, незлобив нравом, ложь ненавидел, любя правду. Не было в нем хитрости, но был прост умом, не воздавал злом на зло». И так, без заметных изменений, из столетия в столетие.

Довольно любопытно, что летописец никогда не забывал упомянуть о физической красоте. Последняя, наряду с милосердием и нищелюбием, была постоянной характеристикой идеального князя. В большинстве случаев описывается воинская доблесть, но она может и отсутствовать – очевидно, в соответствии с реальной жизнью. О знаменитом Галицком князе Ярославе (Осмомысле, 1187) летописец замечает, что «сам он никогда не ходил на своих врагов». Вообще в XII веке воинская доблесть ценилась выше, чем в более ранних летописях. Галицкая летопись XIII века открывается эпической, совершенно светской похвалой князю Роману: «Устремлялся на поганых, как лев, свиреп был, как рысь, истреблял их, как крокодил, проходил их землю, как орел, храбр был, как тур».

Воинская доблесть и физическая красота составляют чисто светский идеал человеческих достоинств. В таком портрете, как правило, отсутствуют аскетические черты. В исключительных случаях, когда о них упоминается, они, должно быть, являются подлинными, как, например, в следующей характеристике скромности князя Всеволода Ярославича: «Он сам воздерживался от пьянства и похоти» (1093). Для Всеволода, грекофила, мужа византийской принцессы и отца Владимира

Мономаха, воздержанность или, по крайней мере, внешняя корректность поведения была вполне естественной. Вероятно, у других князей это было редким явлением. Во всяком случае, похвалу «телесной чистоте» мы находим только в описании еще одного князя, Святослава Всеволодовича (1194).

Христианские черты придают портрету не аскетизмом, а другими характеристиками: любовью к Церкви или храмам и любовью к бедным или милостетворением. Первая – это не только благочестие или строгость в соблюдении церковных обязанностей по отношению к богослужениям и обрядам, но также и любовь к представителям духовенства, которые в подобном случае подробно перечисляются: епископы, монахи, священники и т. д. Главное выражение такой любви – щедрые пожертвования духовенству; эта добродетель подменяет милосердие по отношению к вдовам, сиротам и нищим. Нищелюбие всегда присутствует в некрологах, наряду с физической красотой князя. Оно упоминается, когда речь идет о князьях, далеко не кротких, но по тем или иным причинам заслуживших благоприятный некролог. Указанное наблюдение, а также исследование русских проповедей и поучений приводят нас к следующему выводу: милосердие или, по крайней мере, нищелюбие почиталось на Руси первой и последней добродетелью мирянина.

Щедрость по отношению к духовенству имела, конечно, еще одну вескую причину. Известно, что в христианские средние века, как на Востоке, так и на Западе, миряне верили в зависимость спасения от молитв священнослужителей. Молящаяся часть общества, особенно монашество, должна была содержаться военными и трудящимися, если общество хотело стабильности. Молитвы духовенства спасали людей – каждого в отдельности, и весь народ в целом – от постоянной угрозы гнева Божия. По этой причине пожертвования или щедрость по отношению к духовенству были не столько признаком милосердия, сколько исполнением общественного договора. Трудно решить, до какой степени восхваление княжеской щедрости следует отнести на счет чувств самих летописцев из числа духовенства.

Бывали, однако, случаи, когда княжеская щедрость, восхваляемая летописцами, обретала иную – не церковную направленность, например, щедрость по отношению к военным соратникам князя, его дружине или вассалам. Можно было бы ожидать ревности или соперничества между военными и церковными друзьями князя. В Западной Европе антагонизм между феодальными и церковными кругами был резко выражен, Древняя Русь не сохранила следов конфликтов такого рода. Летописец мог как принадлежать, так и не принадлежать военному сословию до своего посвящения или пострижения. Во всяком случае он мог проникнуться интересами вассалов и рассматривать щедрость князя по отношению к дружине как воинский и политический долг. Князь Ростислав Святославич «достойною честью чтит дружину, и имения своего не жалел, не собирал золота и серебра, но давал дружине, и попам, и всему святительскому чину, заботясь о душе своей» (1172). Почти буквально то же самое говорится и о князе Владимире Глебовиче (1187) со следующим комментарием: «ибо он был добрый князь и крепок в бою и мужеством крепким отличался». Из первой цитаты, по-видимому, следует, что автор различал щедрость по отношению к лицам светским и духовным: первая необходима для успеха в этом мире (в войнах), а вторая – для спасения души.

Обе цитаты принадлежат поздней Киевской летописи XII века. Первоначальные летописи XI века более нарочито пронизаны монашеским духом. Тем не менее и в них можно найти такую же оценку княжеской щедрости. Вот как описываются отношения князя Владимира со своей дружиной (год 996):

«Когда же, бывало, подольются, то начнут роптать на князя, говоря: „Горе головам нашим: дал он нам есть деревянными ложками, а не

серебряными». Услышав это, Владимир повелел отковать серебряные ложки, сказав так: „Серебром и золотом не найду себе дружины, а с дружиной добуду серебро и золото, как дед мой и отец с дружиною доискались золота и серебра». Ибо Владимир любил дружину».

В сказании о князе Святославе Ярославиче (1075), восходящем к апокрифическому источнику, эти вполне светские и практические соображения получают даже библейское обоснование: «В тот же год пришли послы от немцев к Святославу; Святослав же, гордясь, показал им богатство свое. Они же, увидев бесчисленное множество золота, серебра и шелковых тканей, сказали: „Это ничего не стоит, ведь это лежит мертво. Лучше этого воины. Ведь мужи добудут и больше того». Так похвалился Иезекия, царь иудейский, перед послами ассирийского царя, у которого все было взято в Вавилон: так и по смерти Святослава все его имущество пропало».

В извечной борьбе между золотом и булатом русский летописец принимает сторону булата. Ему антипатично всякое накопление богатства. Состояние хорошо лишь потому, что оно может быть роздано. Самое лучшее – нищим; затем идут люди Церкви, монахи, священнослужители и вассалы. Жадность и скупость осуждаются очень часто, расточительность – никогда. Интересно отметить, что грешный сын из евангельской притчи по-славянски назван не «мотом», а «блудным». Таково было, по крайней мере, нравственное отношение южных писателей домонгольского периода.

Социальным выражением благотворительной расточительности является пир. Поразительно, как часто и с какими теплыми чувствами летописец упоминает княжеские пиры. Он, очевидно, видит в них выражение дружбы, взаимной любви, как если бы это были раннехристианские вечера любви – агапы. «Обедали братья сообща, каждый с боярами своими, в любви великой» (1072). Часто упоминаются пиры по случаю какого-либо церковного праздника: «...и созвал на пир духовный епископов и игуменов и весь святительский чин и киевлян, и всем было весело» (1183). Под 1195 г. описывается череда пиров, происходившая в Киеве и его окрестностях по случаю встречи двух братьев-князей, приехавших для политических переговоров. Летописец не преминул подчеркнуть нравственное значение этих пиров:

«И пошел Давид из Смоленска в ладьях смольнян, и пришел в Вышгород в среду русальной недели, и позвал их Рюрик на обед. Давид же приехал к Рюрику на обед. И был в любви великой и в веселии многом, и, одарив дарами многими, отпустил их. И оттуда позвал их племянник его,

Ростислав Рюрикович, к себе на обед, к Белгороду. И здесь пребывали в веселии великом и в любви mnogой. Ростислав, одарив дарами многими, отпустил их. Давид же позвал великого князя Рюрика на обед к себе, брата своего и детей его, и тут пребывали в веселии и любви великой. И одарил Давид брата своего Рюрика дарами многими и отпустил его. Потом же Давид позвал монастыри все на обед. И был с ними весел и милостыню большую раздавал им и нищим и отпустил их. И потом же позвал Давид черных клобуков всех, и тут напились у него все черные клобуки. И, одарив их дарами многими, отпустил их. Киевляне же начали звать Давида на пир, подавая ему честь великую и дары многие. Давид же позвал киевлян к себе на обед и тут был с ними в веселии многом и в любви великой и отпустил их». Как видим, радость и любовь неразделимы, и светское развлечение возводится до уровня христианской добродетели.

В присутствии духовенства на пиру после освящения нового храма или по какому-либо иному церковному поводу нет ничего противоестественного. Но видно, что их присутствие является скорее правилом, чем исключением. Когда город Белгород был осажден врагами, «князь Борис пил в зале со своей дружиной и белгородскими попами» (1150). Угощение духовенства, особенно монахов, в своем доме почиталось божьим делом, формой милосердия. Благочестивый князь Ростислав Мстиславич «в великий пост, во всякую субботу и неделю сажал на обеде у себя 12 иноков, тринадцатого – игумена Поликарпа и, накормив их, отпускал не с пустыми руками» (1168). Казалось бы, великопостный период менее всего подходит для званых обедов, особенно для монахов. Однако с точки зрения светского князя, этот в высшей степени не аскетический обычай был проявлением милосердия и социальной формой благотворительности. Духовенство одобряло эти пиры и, возможно, даже ратовало за них, за редкими исключениями. Святой Авраамий Смоленский никогда не ходил на пиры мирян, но ведь он был известен своей суровостью как проповедник покаяния. Сам великий преподобный Феодосий не отклонял приглашений к княжескому столу. Мы уже видели, как он пытался сохранить в этих случаях монашеское достоинство. Его пример стал правилом, но, вероятно, без ограничений, к которым прибегал преподобный. Во многих русских проповедях, в том числе в одной рукописи XII века, сохранились живописные описания пьянства во время пиров, когда среди перепившихся гостей фигурировали и «попы».

На празднествах такого рода нищие также получали свою долю, поэтому было нетрудно представить пир как благотворительное деяние.

Самое значительное прославление восходит к святому Владимиру, чьи знаменитые пиры запечатлены в летописях, житиях, похвалах и даже в народной поэзии. Летописец вводит ряд библейских цитат, которые, должно быть, произвели большое впечатление на Владимира после его обращения: «Слышав все это, повелел он всякому нищему и бедному приходить на княжий двор и брать все, что надобно, питье и пищу и из казны деньгами. Устроил он и такое, сказав, что немощные и больные не могут добраться до двора моего, приказал снарядить телеги и, наложив на них хлебы, мясо, рыбу, различные плоды, мед в бочках, а в других квас, развозить по городу, спрашивая: „Где больной, нищий, или кто не может ходить?“ И раздавали там все необходимое. И еще нечто большее делал он для людей своих: каждое Воскресение решил он на дворе своем в гриднице устраивать пир, чтобы приходить туда боярам, и гридям, и светским, и десятским, и лучшим мужам – и при князе, и без князя».

Такое же описание телег, развозящих по городу провизию, дословно повторяется в некрологе князя Андрея Боголюбского (1175), так что, по-видимому, это вошло в обычай. Русский народный эпос, состоящий из цикла песен, в центре которых Владимир, вспоминает только его пиры. Большинство из этих песен начинаются с описания празднеств Владимира. Поскольку Владимир канонизирован как святой, было бы естественно украсить его житие аскетическими чертами, но этого не было сделано. Помимо его великого деяния, «крещения» Руси, и христианской перемены жизни, прежде распутной и жестокой, его благотворительные пиры являются единственной сохранившейся в памяти народа христианской добродетелью.

Мы столь подробно останавливаемся на пирах потому, что они проливают свет на важный вопрос: разделяла ли Древняя Русь христианскую этику на светскую и монашескую? После многочисленных примеров аскетических добродетелей мирян, ответ, по-видимому, должен быть утвердительным. Путь милосердия может привести к столь же высоким ступеням совершенства, что и путь отречения от мира. Этот вывод тем более важен, что Византия не знала или почти не знала этического дуализма. Для нее подлинное совершенство можно было обрести лишь в монашеской келье. Мирянин должен подражать монаху, насколько это возможно, не надеясь сравняться с ним. Таково было преобладающее, хотя и не исключительное учение греческого средневековья. Как же Древняя Русь дерзнула установить собственный стандарт вопреки учению Греческой Матери-Церкви? Напряженность в отношениях была неизбежной. Мы уже приводили категорическое

утверждение Кирилла Туровского об исключительности монашества. Эта точка зрения находила отклик у многих мирян, даже в княжеском дворце. Притягательность монашеской жизни была, должно быть, очень сильной для большинства благочестивых и преданных Церкви князей. В самом деле, известны случаи, когда князья принимали монашеский постриг, хотя они не многочисленны. Только один из князей-иноков отметил свой путь аскетическими достижениями. Большинство княжеских постригов совершалось под политическим давлением.

Ипатьевская летопись (1168) сохранила интересный диалог между киевским князем и игуменом, отразивший столкновение двух этик. Как это ни странно, монашеская жизнь защищается князем, а игумен отстаивает путь спасения в миру. Князь Ростислав долгое время мечтал о монашестве. Он часто повторял игумену: «Поставь мне добрую келью, боюсь внезапной смерти». Игумен Поликарп отвечал: «Вам Бог так велел быть. Правде служить на этом свете, судить праведным судом и твердо стоять на крестном целовании». Ростислав в ответ: «Отче, княжение и мир не могут без греха быть, а я уже был немало на свете сем». Князь стремится подражать «православным царям», мученикам и святым отцам. Поликарп на это отвечает: «Если ты этого желаешь, да будет воля Божия».

Ростислав откладывал свой постриг до самой смерти в 1168 г. В жизни следующего поколения был найден или, скорее, принят общецерковным мнением компромисс между этими двумя подходами. Князья стали принимать монашество уже находясь на смертном одре. Против этого обычая долго восставали и возражали лучшие представители монашеской традиции, справедливо считая его попыткой в последнюю минуту обмануть Бога. Но поскольку акт посвящения или пострижения в монахи считался таинством, уничтожавшим все грехи предшествующей жизни, искушение воспользоваться преимуществами «второго крещения» было слишком сильным для тех мирян, которые обладали достаточным могуществом, чтобы преодолеть сопротивление Церкви. К концу XII века предсмертный постриг князей стал обычным явлением на Руси. Нет оснований, однако, видеть в этом явлении торжество идеи монашества. Напротив, в нем проявилось ослабление древних аскетических идеалов. Естественно, что при приближении к смерти человека охватывает покаянное настроение и отвращение к мирским иллюзиям, так что в этих запоздалых постригах была определенная искренность. Летописец в более или менее вымышленных молитвах умирающего князя старается отобразить его новое, аскетическое благочестие, монашеское смирение, отречение от мира.

Молитвы такого рода приписываются умирающему князю Давиду Смоленскому, которого мы видели пирующим в Киеве и который принял перед смертью монашество двумя годами позже, в 1197 г. Однако примечательно, что после двух аскетических молитв, сопровождавших его пострижение, в самый последний момент земной жизни он произнес совсем иную, вовсе не аскетического плана молитву, напоминающую один из гимнов творению Владимира Мономаха: «Бессмертный Боже, хвалю Тебе, о всем воздаю. Царь бо еси Ты всем един, воистину подавая Своей твари все богатство им в наслаждение. Створив бо Ты мира сего, Ты соблюдаеши, ожидая души, яже посла, да добру жизнь жившим, почтеша, яко Бог, а ежи не покорившуюся Твоим заповедом, предаси суду. Весь бо суд праведен от Тебе, и без конца жизнь от Тебе благодатию Своею и вся милуеши притекающая к Тебе». Существует несомненная связь между законным «наслаждением» земными благами и пирами в прошлой жизни князя. Его последняя молитва, подобно молитвам Мономаха, является выражением не страха, а христианской надежды. Несмотря на монашеское облачение, он умирает благочестивым мирянином.

Что касается принятия двойной- мирянской и монашеской- христианской этики, Русская Церковь отстаивала оба пути, как и ранее. Наилучшим свидетельством тому является огромное количество мирян в ее святцах, составляющих примерно четверть всего сонма русских святых. Такое соотношение немыслимо в Греции или на латинском Западе. Но если просмотреть статьи в так называемом «Прологе», богослужебной книге, содержащей назидательные чтения на каждый день года, то это соотношение оказывается еще более поразительным: среди русских святых, упомянутых в «Прологе», миряне составляют большинство. Позже мы увидим, в чем заключалась святость канонизированных князей. А сейчас вернемся к летописям, к их реалистической оценке добрых и плохих правителей.

Летописец не склонен проводить различия между личными и общественными или политическими добродетелями князя. Его милосердие, кротость и даже смирение восхваляются как в личной жизни князя, так и в его политической карьере. Следует только соблюдать осторожность в определении степени его кротости и смирения. Здесь действуют общехристианские, а не монашеские нормы.

Хотя некоторые русские князья – самые прославленные из них – награждаются летописцами царским титулом, их образам все же далеко до величия византийских басилевсов. Величие и возвышенность никогда не были присущи русским князьям. Он призван служить своей стране, а не

властвовать над ней. Под 1185 г. мы читаем: «Добрый же Володимер язвен, труден, въеха в город свой и утре мужественного поту своего за отчину свою». Под 1178г.: князь Мстислав Ростиславич «хотя страдати от всего сердца за отчину свою». Тот же Мстислав «всегда бо тесняшеся умрети за Русскую землю и за христианы... и тако от всего сердца бияшеся за отчину свою и плакашеся по нем вся земля Русская, не може забыта доблести его, и черни клобуци не могут забыть приголубления его».

Такова была идеальная связь между князем и страной, его собственным княжеством и всей землей Русской. Князь был не столько правителем, сколько защитником и воином. Но он был также и судьей, и об этой стороне его служения часто упоминают летописцы, когда говорят о его «справедливости». Мы уже встречались с этими характеристиками при описании добрых князей; мы заметили также, что эти черты могут и отсутствовать. Важно подчеркнуть роль княжеского «правого» суда в домонгольской Руси. После татарского нашествия, с XIII и вплоть до середины XIX века, несправедливость русских судов считалась в народе постоянным и обычным явлением. В русском фольклоре часто встречаются несправедливые судьи, но не сохранилось ни одного имени князя, известного своей справедливостью. Нет русских аналогов легендам о справедливости Карла Великого или святого Людовика Французского или Гарун аль-Рашида. В Киевской Руси справедливость, несомненно, играла большую роль. Церковные проповеди, летописи часто говорят о справедливости и стараются привести добрые примеры для подражания. Примером мог служить князь Всеволод Юрьевич, который «судил суд истинен и нелицемерен» (1212). Однако необходимо признать, что такие упоминания весьма кратки и никогда не иллюстрируются конкретными случаями. Довольно рано начинает звучать циничная нота среди благочестивых библейских похвал справедливости. После убийства князя Андрея Боголюбского в 1175 г. народ стал грабить дома тиунов (княжеских чиновников, ненавидимых народом за притеснения). Летописец, как ревностный защитник чести убитого князя, пытается обелить его память следующим замечанием: «Дома посадников и тиунов пограбили, не ведая сказанного: „Где закон – тут и обид много“».

С другой стороны, справедливость, превозносимая как добродетель, редко отделяется от милосердия. Иногда создается впечатление, что только та справедливость является спасительной и христианской, которая идет на пользу слабым и бедным. В известном трактате «О казнях Божиих», включенном в летопись (1068), автор призывает к покаянию: «Ищите правды, помогайте обиженным». Мы помним, как Мономах

советовал своим сыновьям: «Вдовицу оправдывайте сами, а не давайте сильным губить человека». Это ударение на милосердном правосудии является, безусловно, частью библейской, пророческой традиции. Однако трудно избежать впечатления, что в Древней Руси, в отличие от ветхозаветного образца, милосердие слишком часто без остатка поглощало правосудие, так что происходило отмирание специфических функций суда. Разумеется, мы говорим об идеальных нормах. В жизни справедливость, должно быть, нарушалась чаще из-за своекорыстия или равнодушия, чем из-за милосердия. Но здесь мы касаемся самой сути этики, оказавшейся роковой для развития русского гражданского правосознания. Русский или выше закона, или ниже его, но никогда, кроме как за редким исключением, не ценил закон как таковой, как этический минимум или как необходимое связующее звено между Царством Божиим и животной борьбой за существование.

В первом веке русской историографии княжескими добродетелями почитаются кротость и смирение. Последние следует понимать, главным образом, как мирные и дружественные отношения с другими князьями и со своими подданными. Естественно, что эти добродетели упоминаются, по большей части, когда речь идет о несчастных или слабых князьях, ставших жертвами своих врагов. «Кроток, смирен и братолюбив» был Ярополк Изяславич, который «испытал многие беды, безвинно прогнан братьями своими, обиженный, ограбленный, затем и смерть горькую принял» (1086). Такая же горькая судьба постигла и его отца Изяслава, который «был прост умом... не воздавал злом за зло. Сколько ведь зла сотворили ему киевляне: самого выгнали, а дом его разграбили, – и не воздал им злом за зло». Если уж восхваляется кротость в отношении мятежников, то естественно предположить, что она рекомендовалась и при совершении правосудия. Мы помним нежелание святого Владимира казнить разбойников и поучение Мономаха своим сыновьям: «Ни правого, ни виновного не убивайте».

Следует отметить, однако, что в конце XII века восприятие справедливости, по-видимому, изменилось, больше подчеркивается ее обоюдоострый характер. Первым русским князем, который заявил о библейском долге возмездия, был Владимир Галицкий: «Бог поставил нас властелинами в месть злодеям и в добродетель благочестивым» (1149). Вероятно не без умысла это оправдание карающего меча вложено в уста беспринципного политика, чья смерть толкуется летописцем как наказание Божие за святотатство. Но под 1197 г. в некрологе-похвале благочестивому князю Давиду Смоленскому говорится: «Бе бо любя

дружину, а злая казня, якоже подобает царям творити». В 1212 г. умер великий князь Всеволод, внук Мономаха, один из наиболее могущественных князей северо-восточной (Суздальской) Руси. «Он был украшен всеми добрыми нравы: злая казня, а добромысленная милуя. Князь бо не туне меч носит в месть злодея, а в похвалу добро творящим». Хотя похвала Всеволоду частично заимствована из некролога Владимира Мономаха, в той же самой летописи упоминание о кротости Мономаха и о его прощении врагов опущено. Времена изменились. Уже не кротость, а суровость отличает младшую ветвь наследников Мономаха: Юрия, Андрея, Всеволода, строителей могущественного государства, расположенного вдали от древнего центра русских земель. Летописец-церковник (вероятно, приходской священник) разделяет новую политическую концепцию. И все же похвала сыну Всеволода Константину, написанная другой рукой, вновь возвращает нас к ранним временам русских летописцев: «Константин преиде в ону нестареющуюся бесконечную жизнь, юже и улучи своими милостынями и великим беззлобием... Он был правдив, щедр, кроток, смирен, всех милуя... не опечалая никогоже ничимже... не воздая зла за зло» (1218).

Кротость или милосердие преобладают при исполнении частного правосудия; довольно рано предпринимаются попытки (которые поддерживались в течение длительного времени, несмотря на историческую неудачу) на основе тех же возвышенных принципов строить и политические отношения между русскими князьями. Грубо говоря, предполагалось, что не закон, а любовь будет управлять отношениями между русскими землями (или даже между народами). Эти отношения были чрезвычайно сложными и запутанными. Все русские княжества были полностью независимыми, но управлялись членами одной семьи, потомками святого Владимира – Рюриковичами. Киевский князь имел лишь почетное первенство, не обладая никакой юридической властью над своими братьями-князьями, которые не были его вассалами. Наиболее удивительной чертой древнего устройства Руси было непрерывное перемещение князей из города в город. Теоретически ни один князь не был связан пожизненно с какой-либо определенной территорией, но вся Русь принадлежала одному княжескому роду, который постоянно распределял и перераспределял общие владения в соответствии с изменявшимися нормами права и власти.

Наиболее древним и почитаемым из этих принципов был принцип родового старшинства. Все степени родства классифицировались в соответствии со старшинством: старший в роду имел право на лучшее, т. е.

самое богатое княжество. Таков был «законный» порядок при сыновьях и внуках Ярослава. В XII веке этот принцип старшинства совмещался еще и с принципом наследования от отца к сыну и затем был постепенно вытеснен им окончательно. На смену роду приходила семья в современном значении этого слова. Кроме того, действовали и другие принципы и силы: личные договоры между князьями, воля народа при избрании или «приглашении» определенного князя или просто политика силы. Неудивительно, что результатом такого смешения были постоянные войны, подобные феодальным войнам в Западной Европе тех времен. Главное различие между Русью и Западом заключалось в направленности интересов: на Руси это было не расширение или усиление своих наследственных владений, а замена своего владения на более выгодное.

Этот хаос интересов и юридических принципов церковная или христианская совесть стремилась контролировать и регулировать с помощью милосердия – но милосердия совершенно особого рода. Это было родственное милосердие, основанное на общности крови. Все русские князья были родными или двоюродными братьями или иными родственниками в той или иной степени и действительно ощущали кровную связь. Хотя эта связь определялась словами «братская любовь» и подпадала под общую христианскую добродетель (соответствующую «филадельфии»), в ней легко различим дохристианский пласт, а именно этика рода. Языческая славянская этика была возвышенна и получила христианское освящение, но она сохранила физический, плотский или кровный характер, далекий от духовности универсальной евангельской любви и милосердия.

Летописец вкладывает в уста умирающего князя Ярослава (1054) следующее политическое завещание сыновьям: «Сыны мои, имейте любовь между собою, потому что все вы братья, от одного отца и одной матери. И если будете жить в любви между собою, Бог будет в вас и покорит вам врагов. И будете мирно жить. Если же будете в ненависти жить, в распрях и ссорах, то погибнете сами и погубите землю отцов своих и дедов своих, которые добыли ее трудом своим великим, но живите мирно, слушаясь брат брата» (1054).

Старший из них Изяслав получает Киев: «Слушайте его, как слушались меня, пусть будет он вам вместо меня».

Таков был идеальный нравственный и социальный порядок, изложенный в летописи, возможно, в связи с начавшимися среди сыновей Ярослава раздорами и незаконными захватами владений. В конце домонгольского периода мы находим ту же самую идею кровного

милосердия в завещании князя Всеволода Юрьевича (1212), хотя и не распространявшуюся на всю Ярославову Русь, а ограниченную лишь политическими владениями Всеволода: «Ты должен быть им отцом, – говорит Всеволод своему старшему сыну, – обращай с ними, как я обращаюсь с вами; вы не должны бороться друг с другом; но если какой-нибудь князь восстанет на вас, вы все вместе будьте против него, и Бог поможет вам, и Пресвятая Дева Мария, и молитвы вашего деда Юрия, и прапрадеда Владимира, и тогда и я благословлю вас».

Политическая идея прочного союза братьев как гарантия мира и порядка была включена в разряд христианских добродетелей. Князь Изяслав пал в битве (около 1078 г.), выступив на помощь брату в борьбе против племянников. Этот печальный эпизод, который мог бы рассматриваться в те времена как междоусобица, был истолкован как акт высшей жертвы, принесенной во имя любви: «Он взял на себя горе брата, показав любовь великую, следуя словам апостола. Поистине, если и сотворил он на свете это какое прегрешение, простится ему, потому что положил голову свою за брата своего...» Затем следует гимн любви, составленный из наиболее возвышенных цитат из святого Иоанна Богослова. Концовка является, возможно, вершиной риторического искусства летописца: «В любви ведь все совершается. Любви ради и грехи исчезают. Любви ради и Господь сошел на землю и распял Себя за нас, грешных, взяв грехи наши...» Последние слова, которые, вероятно, можно рассматривать как наиболее глубокое выражение русского понимания искупительного подвига Христа, высказываются летописцем в связи с заурядным и даже сомнительным военным предприятием. Правда, Изяслав заслужил похвалу летописца за прощение брата своего Всеволода и всех предыдущих поступков, направленных против него. Даже само участие в этом, оказавшемся для него роковым, походе было следствием с политического завещания его отца.

Узы кровного родства и родового милосердия не ограничивались лишь отношениями между братьями. Все русские князья, принадлежавшие одному поколению, рассматривались как братья, а их мирные отношения как выражение «братской любви». Андрей Боголюбский прославлялся своими приверженцами за то, что «был милостив на свой род, паче же и на христиан» (1149). Поразительный пример силы этого кланового чувства являет собой договор, заключенный между князем Изяславом и его дядей Вячеславом (1150), согласно которому первый признавал своего дядю отцом и возвращал ему Киев, обладание которым было причиной вражды. Изяслав велит своим посланникам передать следующее:

«Отче, кланяюсь тебе, а что мне Бог отца моего Мстислава отъял, а ты ми еси отец ныне. Кланяют ти ся, согрешил есмь... Ныне же, отче, того всего каюся пред Богом и пред тобою, иже ми, отче, того отдаси ты, то и Бог ми отдаст. Ныне же, отче, се даю ти Киев. Пойди сяди же на столе деда своего и отца своего». Вячеслав был тронут и благодарен – политическая ситуация вовсе не благоприятствовала ему. Он отвечал: «У тебя отца нету, а у меня сына нету, а ты же мой сын, ты же мой брат». И они целовали крест, поклявшись не разлучаться «ни в добре, ни в зле», но всегда быть заодно. С тех пор оба князя правили Киевом, что было естественно для отца и сына; молодой обладал реальной властью и нес ее бремя, а старший пользовался почестями и привилегиями высокого звания.

Принимая во внимание, что вся история Древней Руси представляет собой непрерывную войну между князьями-родичами, напрашивается вывод, что кровные узы были ослаблены и выражение «братская любовь» принадлежало скорее области политической риторики, чем реальной действительности. Этот вывод, однако, был бы ошибочным. Имеется, по крайней мере, пример, подтверждающий реальное значение родственных связей.

Междоусобные княжеские войны и распри были в Древней Руси жестокой реальностью. Они сопровождались захватами, грабежами, сожжением городов и деревень, убийством и порабощением жителей. На фоне всех этих кровавых действий поразительным кажется следующее: смерть князя в бою считалась бедствием, неожиданным ударом не только для его дружины и друзей, но также и для его врагов. Мы уже видели в послании Мономаха к Олегу по случаю гибели сына, каких поступков ожидал он от своего родственника-врага. В 1151 г. состоялась большая битва между двумя княжескими группировками, закончившаяся победой союзников князя Изяслава. Он сам был тяжело ранен, а среди потерпевших поражение был убит один князь, Владимир Давидович.

«Изяслав (Мстиславич) же изнемогша вельми с ран, зане исшел бе кровию, и слыша Изяслава (Давидовича), плачущая над братом Володимиром, и тако оставя свою немочь и всадиша и на конь и еха тамо и тако плакаше над ним, аки и по брате своем, и долго плакал и рече Изяславу Давидовичу: „Сего нам уже не воскресити“...»

Между Изяславом и Владимиром было весьма отдаленное родство, но сознание принадлежности к общему роду заставило Изяслава плакать над мертвым врагом.

Целью междоусобной борьбы никогда не было убийство соперника, а поединок между русскими князьями был немыслим. После победы над

вражеской дружиной и захвата противника победитель либо заключал договор с ним, скреплявшийся совместным целованием креста, либо держал его в заточении до изменения политической ситуации. Известны случаи жестокого обращения: выкалывание глаз по византийскому образцу или даже вероломное убийство князей. Но это считалось чудовищным преступлением, достойным Каина и Иуды, и отвращение летописца к совершителям такого рода мерзостей, повидимому, разделялось всей Русью. Тем не менее, следует отметить постепенное снижение нравственных критериев. Ослепление Василька (1096) побудило князей объединиться и выступить в его защиту, что привело к восстановлению его прав. Но ослепление двух рязанских князей, заточенных в темницу Всеволодом Владимирским в 1177г., не вызвало сколько-нибудь заметного протеста. Местные летописцы пытались смягчить ответственность Всеволода, свалив вину на жителей Владимира или просто обходя этот жестокий поступок молчанием. Святополк, сын святого Владимира, убивший трех братьев в 1015 г., лишился Киева, и его настиг таинственный бесславный конец за пределами Руси. К нему навсегда пристало прозвище «окаянный». Двести лет спустя, в 1217 г., Глеб Рязанский, вероломно убивший на одном из пиров шестерых родственников княжеского происхождения, сравнивается летописцем со Святополком как с классическим злодеем русской истории, но самого князя никто не потревожил за его преступление.

Отвращение к убийству князей основывалось как на общих христианских принципах, так и на глубоком чувстве кровных уз. Перед суровой реальностью войны христианское милосердие пасовало. Тем не менее оно вело благородную, хотя и безуспешную борьбу против междоусобиц на протяжении многих столетий. Церковь считала своим долгом проповедовать мир и сохранять его всеми возможными духовными и дипломатическими средствами. «Князь, – говорил митрополит Никифор Рюрику в 1195 г., – мы поставлены в земле Русской от Бога удерживать вас от кровопролития». Этот миротворческий долг подчеркивается на каждой странице летописей. Многократно цитируется седьмая заповедь блаженства, где старославянское слово «миротворцы» имеет смысл «те, кто себя смиряет», поскольку славянское «смирение» происходит от слова «мир»: «Блаженны миротворцы (или смиряющие себя), ибо они сынами Божиими нарекутся».

Летописи восхваляют любого князя, уступившего сопернику, вплоть до отказа от принадлежащего ему по праву, дабы «избежать кровопролития». В 1138 или 1140 г. Всеволод Ольгович напал на

Киевского князя Вячеслава безо всякого основания, желая завладеть городом. Он направил Вячеславу краткое послание: «Иди с добром из города». Вячеслав, «не желая кровь пролить, не бился с ним, и их примирил митрополит и утвердил то крестом честным». Подобное отношение к неправомерному захвату города продиктовано стремлением к миру. Во всяком случае, так эта история преподносится; вероятно, подлинной причиной миролюбия Вячеслава была его слабость. Иногда промедление или излишняя осторожность в военных операциях оправдывались миролюбием. Всеволод Суздальский и Святослав Киевский стояли друг против друга, разделенные небольшой речкой. В течение двух недель между ними происходили незначительные стычки, и дружина Всеволода настаивала на битве. «Всеволод же, благосерд сый, не хотя кровопролития и не еха нань». Из последующих событий видно, что Всеволод предпочитал сражаться против врагов руками союзников, рязанских князей.

Конечно, такие примеры редки. Миролюбие становилось ширмой для низких и весьма низменных мотивов. Но даже лицемерие служит доказательством уважения к добродетели – в данном случае добродетели миролюбия. Но были войны иного рода, которые не только допускались, но даже поощрялись и прославлялись – войны против язычников, главным образом против степных кочевников, постоянно тревоживших русские границы. Церковь была главным побудителем и вдохновителем как оборонительных, так и наступательных действий: «В 1167 г. вложил Бог в сердце Мстиславу Изяславичу мысль благу о Русской земле, занеже ей хотяше добра всем сердцем». Это была мысль о совместном походе на половцев: «А лепо нам было, братье, взрячи на Божию помощь и на молитву Святой Богородицы поискать отец своих и дед своих пути и своей чести?» Ответ братьев-князей был восторженным: «Бог ти, брате, помози в том, иже ти Бог вложил таку мысль в сердце, а нам, дай Бог, за христиан и за русскую землю головы свои сложити и к мученикам причтена быти».

Степные кочевники были страшным врагом Руси. Порою кажется, что в борьбе против этого врага отменялись все ограничения, налагаемые нравственным законом. Однако при совершении самого вероломного поступка – убийства половецкого полководца Итлара и его людей князь Владимир Мономах испытывает угрызения совести. Итлар и его люди пришли в русский город Переяславль, чтобы заключить мир. Во время переговоров они были вероломно убиты. Владимир Мономах несет всю ответственность за это. Но летописец приписывает инициативу дружине и заставляет Владимира возражать: «Как же я могу это сделать, дав им

клятву?» Дружина рассеивает его сомнения: «Князь, нет тебе в том греха. Бог привел их в твои руки; они ведь тоже, хоть и клянутся тебе, губят землю Русскую и проливают кровь христианскую». Владимир соглашается, и хотя летописец описывает это злодеяние вполне объективно, безо всяких комментариев, читателя не покидает ощущение, что Владимир не совсем в ладу со своей совестью. В противном случае можно было бы и не упоминать о первой реакции Владимира. Безусловно, круг моральных обязательств в Древней Руси, как и везде, был ограничен национальными и религиозными рамками. И они были ненарушимы, даже по отношению к язычникам.

Войны русских князей против язычников-литовцев («ятвягов») были лишены какого-либо пафоса христианских крестовых походов. В летописях о них лишь сухо упоминается: «Роман Мстиславич ходил на ятвягов, так как они нападали на его земли» (1196). Что же касается католических соседей на Западе: поляков, чехов, венгров, то они находились в такой общности с русскими, которая в принципе исключала войны между ними. Святой Владимир восхвалялся за то, что «жил в мире с окрестными князьями – с Болеславом Польским, и со Стефаном Венгерским, и с Андрихом Чешским. И были между ними мир и любовь» (996). Автор Галицкой летописи XIII века рассматривает венгров и поляков, интересы которых переплетались с интересами западных русских княжеств, так же, как и русских князей; лишь в случае чужеземной агрессии ощущается нечто похожее на национальное чувство.

Несмотря на этот с готовностью воспринятый долг миролюбия Русь жила в состоянии постоянных междоусобных войн, которые современный читатель склонен рассматривать как гражданские войны. Древний летописец видел в этих междоусобицах («каторах») главную причину упадка страны и успеха язычников. Однако же этих усобиц невозможно было избежать. Их даже не всегда считали греховными. Сама по себе война была одним из столпов политического устройства феодальных времен. Древняя Русь признавала извечный конфликт между миром и справедливостью, который переживался ею так же мучительно, как и нами в наше время.

Русская земля состояла из десятков независимых княжеств, которые объединяла только принадлежность их князей к одному роду. Они были лишены какого-либо верховного арбитра. На Руси не было ни царя, ни другого органа власти, ответственного за всеобщее благосостояние. Князья в совокупности как единое целое призваны были охранять порядок и справедливость, наподобие древнегреческой амфикинии³⁹. В этих

условиях меч, поднятый в защиту справедливости, неотвратимо становился мечом войны. Возвращаясь к знаменитому политическому завещанию Ярослава (1054), знаменующему собой рождение феодальной Руси, в словах князя, обращенных к старшему сыну Изяславу, мы находим правило справедливой войны: «Если кто захочет обидеть брата твоего, помогай тому, кого обижают».

Следуя даже самым высоким христианским нормам, летописец может отнестись с одобрением к князю, который из миролюбия отказался от своих прав, но только не к тому, кто терпит оскорбления или притесняет своего «брата». Мы видели, как прославлялся Изяслав – жертва высшего милосердия, когда он пал в битве, помогая своему брату в строгом послушании воле покойного отца.

Сложные юридические притязания среди потомков Ярослава требовали постоянного подтверждения в личных договорах между князьями, которые обязывали бороться с нарушителями закона. Классическим примером такого договора является Любечский пакт (1097), заключенный по инициативе Мономаха: князья обещали сохранять владения своих отцов – это был новый, антиродовой принцип. «И на том целовали крест... „Если отныне кто на кого пойдет, против того будем мы все и крест честной». Сказали все: „Да будет против того крест честной и вся земля Русская"". Таким образом, в политическую этику Руси был введен принцип справедливой войны, основанный, прежде всего, на милосердии. Моральные оценки летописца постоянно колеблются между справедливостью и милосердием, отражая нравственную борьбу внутри самого русского общества.

К сожалению, путаница в юридических принципах, преобладавшая в Древней Руси, позволяла находить законные основания для притязаний любого князя. Борьба интересов всегда принимала форму конфликта между правовыми и нравственными нормами. В этом главная причина, почему все юридические притязания должны были скрепляться религиозной санкцией – «крестным целованием». Летописец редко говорит о справедливости или несправедливости отдельных притязаний, но чаще о верности или неверности «крестному целованию». Обычный конфликт между миром и справедливостью перерастает в конфликт между евангельской заповедью миролюбия и неодолимой силой Креста.

Летописи приводят многочисленные свидетельства серьезности, придававшейся клятве на святом Кресте. В 1067 г. три сына Ярослава заманили в ловушку князя Всеслава Полоцкого, нарушив при этом свою клятву: «Изяслав, Святослав и Всеволод, поцеловав крест честной

Всеславу, сказали ему: „Приди к нам, не сотворим тебе зла». Он же, надеясь на их крестоцелование, переехал к ним в ладье через Днепр... Тут схватили Всеслава... преступив крестоцелование. Изяслав же, приведя Всеслава в Киев, посадил его в темницу и двух сыновей его».

Это было первое на Руси политическое нарушение клятвы, связанное с «поруганием» креста. Страшное наказание не замедлило последовать. В следующем 1068 г. новый могущественный враг – половцы – вторгся в пределы Руси и нанес русским князьям поражение. В результате киевляне взбунтовались, освободили Всеслава из заточения и возвели его на киевский стол. Летописец, несмотря на глубокую преданность сыновьям Ярослава, видит в этих событиях руку Божию: «В этом Бог явил силу креста, потому что Изяслав целовал крест Всеславу, а потом схватил его: из-за того и навел Бог поганых, Всеслава же явно избавил крест честной! Ибо в день Воздвижения Всеслав, вздохнув, сказал: „О крест честной! Так как верил я в тебя, ты и избавил меня от этой темницы!» Бог же показал силу креста в поучение земле Русской, чтобы не преступали честного креста, целовав его».

Этот урок никогда не забывался. «Мы целовали крест Изяславу Мстиславичу, – говорят братья Давидовичи князю Юрию, – с ним же и хотим быть, а душою нашею не можем играть» (1149). Три годами раньше один из братьев отправился в поход, чтобы помочь князю Игорю, с которым он был связан священной клятвой. Епископ Черниговский напутствовал его следующими словами: «Если кто сие крестное целование преступит, проклят будет двенадцатью господскими праздниками». Однако сила самого креста имела большую власть, чем все господские праздники вместе. Хулителя креста и нарушителя крестоцелования настигает немедленное возмездие. Такова была судьба Владимирка, могущественного князя Галицкого. Посол Изяслава напомнил ему об обещании вернуть некоторые города: «Князь, ты целовал крест королю (Венгрии) и брату твоему Изяславу». Ответом Владимирка было кощунство: «Сей ли малый крестик?» Послу пришлось взять на себя роль проповедника и заняться богословием креста: «Князь, хотя крест и мал, но сила его велика на небе и на земле. Ведь тебе король объявлял, что это самый тот крест, на котором Христос был распят... Если ты слова своего не сдержишь, то жив не останешься». В тот же день, когда Владимирко возвращался из церкви после вечерни, его хватил удар, и он умер еще до наступления ночи (1152).

Серьезный конфликт мог возникнуть и в том случае, когда нарушение крестоцелования требовало участия в войне, а совесть или голос Церкви

напоминали о долге сохранения мира. В этом конфликте русская совесть безнадежно раздваивалась. Даже епископы и монахи колебались в вопросе о том, какова первейшая обязанность христианского князя. Нарушение клятвы несомненно считалось грехом. Но Церковь или ее служители могли если и не освободить князя от его священного долга, то, по крайней мере, взять грех на себя. Митрополит Никифор (1195) разрешил колебания Рюрика по отношению к кресту и страхом перед войной, которая могла разразиться, следующим образом: «Ты дал волость младшему, обойдя старшего, и крест целовал, но если из-за того должна пролиться христианская кровь в Русской земле, то я снимаю с тебя крестное целование и беру его на себя»³⁸. Правда, в данном случае епископ только выполнил желание самого Рюрика. Однако епископ Черниговский, упомянутый выше, вероятно, отказался бы действовать таким образом, чтобы не осквернить святость креста.

Подобный религиозный конфликт, произошедший в еще более резкой форме, описан под 1127 г. В этом году на старого князя Ярослава Святославича напал племянник Всеволод, изгнав его из Чернигова. Мстислав, сын Мономаха, князь Киевский, обещал помочь дяде Ярославу восстановить его права. В то же время его двоюродный брат, агрессор, пытался подкупам и уговорами предотвратить поход против себя. Обиженный Ярослав напомнил Киевскому князю о крестном целовании. Киевское духовенство должно было высказать свое суждение по данному вопросу. Митрополит отсутствовал; большинство стояло за мир. Среди них был некий Григорий, игумен Свято-Андреевского монастыря, который «любим был прежде Владимиром, чтим же от Мстислава и всех людей». Этот влиятельный человек сказал князю: «Лучше преступить крестное целование, чем кровь пролить христианскую». Собор духовенства подтвердил: «На нас будет тот грех; пусть лучше будет мир». Мстислав «исполнил их волю, и преступил крестное целование», данное им Ярославу, «и сокрушался об этом во все дни своей жизни». Летописец и князь заняли, повидимому, иную позицию, отличную от киевского духовенства: святость клятвы для них перевешивает добродетель миротворчества.

Если эти факты позволяют сделать какой-либо вывод, мы склонны заключить, что в конфликтах между миром и крестным целованием (или между миром и справедливостью) духовенство выступало чаще всего за мир; для князей же большую силу имело целование креста. Такое отношение, может быть, продиктовано любовью к военным подвигам феодального сословия и естественным отвращением к кровопролитию

духовенства. Первое, в определенном смысле, защищало политический порядок, а второе – благоденствие рядового гражданского населения.

Использование в политике крестного целования породило концепцию справедливой войны. В XII веке эта концепция явно преобладает среди феодалов, в то время как миротворчество становится прерогативой духовенства. Князья идут на войну ради суда Божия, веря, что исход войны наказывает неправого. С крестным целованием или без него, война – это суд, подобно смерти, которая на славянском и древнерусском языках часто называется судом. «А брату моему Божий суд пришел», – пишет сын Мономаха, сообщая отцу о гибели брата на поле брани в 1096 г.

В трудной ситуации борясь с двумя могущественными соперниками, князь Изяслав говорит своей дружине (1150): «Либо голову сложу, или отчизну свою найду и вашу всю жизнь... А с теми (с врагами) суд Божий вижу, и как Бог рассудит с ними». В 1180 г. Святослав и Всеволод стояли со своими войсками по разные стороны реки. Всеволод был более осторожен, в то время как Святослав искал любого предлога, чтобы начать бой. Он посылает к врагу гонца с просьбой отступить от реки и дать возможность перейти ее или наоборот: «переезжай ты на эту сторону, и пусть нас Бог рассудит». В этом случае нет даже упоминания о крестном целовании: это открытая борьба за владения. Таким образом, всякая война рассматривается как суд Божий. Каждая сторона идет на риск, который может быть выражен следующим образом: «Я считаю, что я прав, но если я не прав, Бог меня накажет». При известии о смерти Юрия Долгорукого в 1158 г. его старый враг Изяслав не мог сдержать слез от радости: «Благословен еси, Господи, что рассудил меня с ним смертью, а не кровопролитием».

Господство этой концепции придавало любой войне или междоусобице священный характер. На поле брани всегда действуют небесные силы, которые и даруют победу правой стороне. Интересно проследить, какие именно силы считались руководящими в сражениях. В этой связи редко упоминается имя Бога отдельно, без привлечения других сил. Так, князь Рюрик (1180) «воззрел на Бога и выступил против половцев». Практически во всех случаях имя Божие призывается в сочетании с другими небесными силами или же эти силы действуют самостоятельно. Часто это проявление Божественных сил, но они могли обретать некую мифологическую независимость в сознании людей.

Первой силой, от которой, как считалось, зависел исход битвы, был Крест. Поскольку в большинстве случаев воюющие стороны обращались к Кресту как к гаранту их клятв, естественно было считать его арбитром в

сражениях. Ослепленный Василько после всех своих несчастий был атакован Святополком Киевским, который только что целовал крест, «чтобы иметь с ним мир и любовь». На поле брани Василько поднял крест, говоря: «Его ты целовал; вот сперва отнял ты зрение у глаз моих, а теперь хочешь взять душу мою. Да будет между нами крест этот». Во время битвы, принесшей Васильку победу, «многие люди видели крест, высоко поднятый над Васильковыми воинами».

Даже в тех случаях, когда клятва не была нарушена и не оскорблялась святость креста, он все равно считался божественной силой, подающей победу. Подобное отношение к кресту не является нововведением русских. Со времени обращения Константина оно стало господствующим в Византии, найдя богатое литургическое выражение. Праздник Воздвижения Креста Господня (отмечаемый 14 сентября ст. ст.) и его тропарь воспевают Крест не как древо, победившее смерть, но как символ политической мощи православной империи. Поэтому нет ничего удивительного в том, что «Бог и Крест» или даже только одна «сила Креста» стали общераспространенной формулой для обозначения Небесного Покровителя сражений. «Но Бог и сила крестная обратили их в бегство» (1147).

Крест был не единственной силой, дарующей победу. Наряду с ним упоминается Матерь Божия, архангел Михаил и различные святые: Борис и Глеб, Феодосий, Николай, Феодор. У некоторых из них, как, например, у Михаила и Феодора, воинские атрибуты вошли в легенды о них и иконографию. Другие святые были местными покровителями русских городов. Для благочестивого жителя Киева было естественно считать, что половцы, угрожавшие городу, отступили «по молитвам Богородицы и святого отца нашего Феодосия» (1107). Князь Андрей призывает в бою на помощь мученика Феодора, «ибо была память святого Феодора в тот день... И по вере его избавил его Бог от вреда и святой мученик Феодор» (1149). Для городов, вроде Киева или Новгорода, где главные соборы носили имя святой Софии, естественным покровителем их – или покровительницей – была эта божественная сущность. «Но Бог за нашим князем и святая София», – говорили киевляне в 1147 г. В Новгороде святая София стала символом и олицетворением республики.

Храмы, посвященные Божией Матери, стояли, вероятно, во всех русских городах; во многих из них Ей посвящался собор. Кроме того, от Византии Ею была унаследована роль Ники, военной покровительницы города: богослужение содержит множество гимнов, в поэтической форме прославляющих избавление города (Константинополя) от врагов Небесной

Царицы. «Взбранной Воеводе победительная» – название и начало молитвы, которая ежедневно поется за заутренней. Военное достоинство Богородицы подчеркивается еще одним обстоятельством. Клятва, скрепляющая общественные договоры, часто давалась не на кресте, а на иконах Пресвятой Девы или Христа. Таким образом, во многих случаях Богородица была гарантом договоров и, следовательно, мстительницей за их нарушение. «Мы будем целовать святую Богородицу, что не дадим вас на полон», – заверяли князья Давидовичи в 1146 г.

Под 1172 г. победа над половцами приписывается киевским летописцем «Матери Божьей, Богородице великой Десятинной» (так называлась древнейшая церковь в Киеве, посвященная Богородице) – вероятно, потому, что половцы, разграбившие имущество, принадлежавшее этой церкви, навлекли на себя гнев небесной покровительницы. Успех северного похода в 1164 г. и спасительное бегство русской дружины от болгар в 1173 г. (о победе не могло быть и речи) также приписывались Божьей Матери: «Заступи Бог очевисто от поганых и святая Богородица и христианские молитвы». В данном случае покровительство Пресвятой Девы объясняется тем, что походы были предприняты князем Владимирским. Этот город находился под Ее особым покровительством, с тех пор как князь Андрей перенес сюда из Киева знаменитую византийскую икону – одну из многих, приписываемых кисти святого евангелиста Луки, – получившую впоследствии наименование «Владимирской иконы Божией Матери». С того времени все военные походы Владимиро-Суздальского княжества пользовались ее могущественным покровительством. Ее имя постоянно встречается в летописях Владимира. Все политические успехи Владимира причисляются к «новым чудесам» Пресвятой Девы.

Владимиру, как и его наследнице Москве, было предначертано великое историческое будущее. Однако на его счету не одни только победы. Одно из поражений стало знаменитым, войдя в анналы Русской Церкви. В 1169 г. объединенные войска «всех русских князей», посланные тем же самым князем Андреем (Боголюбским) Владимирским против Новгорода, потерпели сокрушительное поражение под его стенами. Свою победу новгородцы приписывали чудесному вмешательству иконы Божией Матери, которая с тех пор получила наименование «Знамение» (т. е. «чудо»). Поскольку владимирская армия, как обычно, находилась под покровительством Владимирской иконы Божией Матери, выглядело это так, как если бы, согласно наивному пониманию средних веков, Владимирская икона Богородицы потерпела поражение от Новгородской

иконы. Однако следует отдать должное летописцам, нигде не найти и следа подобного языческого толкования. В этом случае владимирский летописец хранит молчание о Небесной Покровительнице города и признает чудо, совершенное Новгородской иконой Божией Матери. Согласно его варианту этой легенды, «в трех церквах новгородских плакала на тех иконах святая Богородица, моля Сына Своего со слезами, чтобы Он не погубил новгородцев за их грехи». Владимирский летописец не допускает, что правы новгородцы. Они грешники и были умеренно наказаны войной и разрушениями. Но милость Божией Матери спасла их от уничтожения. С другой стороны, граждане Владимира также наказаны за свои грехи, которые, в отличие от новгородских, не перечисляются. Таким искусным и благочестивым образом летописец достигает полного примирения местного патриотизма с идеей вселенского Промысла, проявляющегося на полях сражений.

Возвращаясь к вопросу о небесных силах как покровителях военных побед, примерно с середины XII века мы замечаем новые тенденции: во-первых, Крест постепенно отступает на задний план по сравнению с Богородицей и святыми; во-вторых, все большее распространение получает стремление к увеличению количества и объединению имен небесных покровителей, начало же этому положено в глубокой древности.

Мы уже видели, как Мать Божия соединялась в летописях с преподобным Феодосием и Честным Крестом. В 1146 г. Изяслав победил Ольговичей «помощью Божией, и силою Честного Креста, и заступлением святого Михаила, и молитвами святой Богородицы». В том же году молодой князь Андрей отправляется на битву, уповая на «помощь Божию и силу крестную и молитвы деда своего». Последние слова вводят в традиционную формулу новый элемент. Его новизна в том, что эти слова встречаются только в одном списке летописи. Но вскоре под пером владимирских летописцев они становятся обычными и часто повторяются. В 1151 г. тот же князь Андрей возвратился «невредим, сохранен Богом и молитвою родителей своих». В 1171 г. «Бог и молитвы отца и деда» помогли Михаилу и Всеволоду, братьям Андрея, в борьбе с половцами. Ни отец, ни дед не были канонизированы; они никогда и не считались святыми – и менее всего отец, Юрий, не отличавшийся благочестием, – но они были представителями могущественной семьи. Дед – сам Владимир Мономах. В течение некоторого времени Юрий был фактическим правителем всей Руси. Владимир, который был наследственным городом этой ветви Мономаховичей, постоянно подчеркивал заступничество предков, находившихся уже в ином мире. Если опустить политическую

сторону повествования, то мы получим представление о религиозном значении рода на Руси. Молитвы дедов в христианские времена заменили заступничество умерших предков языческих времен. В Новгороде, не имевшем собственной княжеской династии, та же самая тенденция выразилась в следующей формуле: «Новгород спасен был святой Софией и святым Кириллом и молитвами всех архиепископов и князей православных и святых иноков священнической братии» (1238). Умершие князья и епископы вместе с благочестивыми иноками защищают родной город своими молитвами на небесах. Мы еще обсудим религиозное значение отступления Креста на задний план и выдвигания на первый обычных людей, даже не святых, как покровителей на поле брани. Обратимся еще раз к Кресту как символу и судие справедливой войны.

Концепция войны как суда Божия, очевидно, встречала непреодолимые трудности. Победа слишком часто венчала недостойные головы. Необходимо было найти иное объяснение, чтобы сохранить веру в непосредственное действие Божественного Промысла. Это объяснение было найдено первыми монастырскими летописцами в антитезе «гордыня-смирение», дополняющей антитезу «неправый – правый». Правое дело может быть проиграно из-за человеческой гордыни его защитников. «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. 4, 6). Эта и подобные цитаты из Библии встречаются на каждой странице. Вопиющим случаем поруганной и оскорбленной невинности было ослепление князя Василька в 1096 г. Вся Русская земля была глубоко потрясена этим преступлением. Сам Василько в горе размышлял над своими грехами, которые могли навлечь на него такое наказание Божие. (О его душевном состоянии мы узнаем из слов его духовника.) Корни греха он увидел в гордыне: «Бог на меня послал это за мою гордость». Он мечтал о славе, ничто не казалось для него невозможным, «и подумал: землю Польскую буду завоевывать зимой и летом, и завладею землею Польскою, и потом хотел захватить болгар дунайских и посадить их у себя. И затем... идти на половцев – да либо славу себе буду иметь, либо голову сложу свою за Русскую землю». В этих мечтах не было ничего греховного, за исключением человеческой, слишком человеческой, гордыни.

Вне сомнения, князь Изяслав Мстиславич пользовался симпатией киевского летописца, своего современника. Он потерпел поражение в битве за Киев (1149) от своего дяди Юрия, ненавистного киевлянам. В повествовании деликатно указано на религиозную причину этой катастрофы. «Изяслав, отслужив обедню..., пошел к Евфимию, епископу, который, проливая слезы, сказал ему: „Княже, помирись с дядей своим,

много спасения примешь от Бога и землю свою избавишь от великой беды». Он не захотел, надеясь на множество воинов своих, говоря: „Добыл я головой своей Киев и Переяславль“”.

В этом-то и заключалась вина героя, навлекшая на него гнев Божий. Если даже добрые князья наказываются за свою самоуверенность, то их противники и подавно. Вот как описывается конец Ярослава Святополчича, врага популярного Мономаха. С огромным войском он осаждал Владимир, в котором сидел молодой князь Андрей, сын Мономаха. «Разгордевшись, надеясь на множество войска, молвил так Андрею и горожанам: «То есть град мой; если не откроете, не выйдете с поклоном, то увидите: завтра приступлю ко граду и возьму его». И вдруг совершенно неожиданно он был убит из засады двумя стрелками. «И так умер Ярослав, один посреди такого войска, за великую гордость свою, ибо не имел на Бога надежду, а надеялся на большое войско». Его гордому поведению противопоставляется смирение князя Андрея и отца его (1123). По мнению владимирского летописца, одного лишь хвастовства достаточно, чтобы загубить доброе дело, – как это было со знаменитым походом князя Игоря в 1185 г.

Нравственным суждениям летописцев не всегда можно доверять, поскольку часто они руководствовались верноподданническими чувствами. Так, гордость часто, хотя и не всегда, становилась удобным предлогом для обвинения противника или для объяснения его поражения; смирение, напротив, считалось необходимой добродетелью удачливого и популярного князя. Оба эти качества могут встречаться в характеристиках одного и того же человека, исходящими от разных авторов. Молодой князь Андрей Боголюбский «не хвастался своими ратными подвигами, но искал славы только от Бога», – говорится в описании его подвигов в сражении под 1149 г. Тот же Андрей собрал большое войско много лет спустя против Ростиславичей, на стороне которых, очевидно, был летописец. «Андрей исполнился высокоумия, разгорделся весьма, надеясь на силу и множество своего войска» (1174). Поведав о неудаче этого похода, летописец заключает: «Андрей же князь, столь умный во всех делах, и доблестный, погубил себя невоздержанием и гневом и изрекал такие хвастливые слова, которые суть позор и мерзость перед Богом».

Такая аргументация со ссылками на гордость или смирение князей обрела полновесное звучание в XI или в начале XII века, когда летописи составлялись благочестивыми иноками, а политическая мораль определялась церковным сознанием более глубоко, чем в последующий период. С середины XII века бессмысленно искать нравственного смысла в

приложении подобных понятий к политической сфере. Они превратились в лозунги, за которыми скрывалось пристрастное отношение к тому или иному князю. На самом же деле, из всех христианских нравственных категорий, приложимых к политике и жизни воинственных феодалов, смирение наиболее трудная и наиболее чуждая человеческой природе. Несомненно, христианская элита, подобно Мономаху, предпринимала серьезные усилия для достижения идеала. Однако для большинства, как и для высших классов всех времен, это или пустые слова или только внешнее поведение. Читая русские летописи, мы на каждом шагу встречаем расхождение между христианским идеалом смирения и аристократическим идеалом чести. Стремление к славе, которое для инока есть проявление греховной гордыни, для князя является естественным и даже, быть может, добродетельным.

Часто утверждалось, что понятие чести принадлежит исключительно Западу и было чуждо Древней Руси. Если под Древней Русью понимать Киевскую, домонгольскую Русь, то это утверждение, безусловно, ошибочно. И все же аристократическая идея чести утверждалась на Руси с большими трудностями, нежели на Римском Западе, так как она противоречила христианской шкале ценностей, воспринятой на Византийском Востоке. В первом веке русской историографии летописи неохотно сообщали о стремлении христианских князей к мирской чести и славе, но зато безо всяких ограничений и даже с некоторой долей национальной гордости рассказывали о подвигах чести в языческом прошлом. Язычнику Святославу, отцу святого Владимира, приписывается следующее гордое изречение: «Ляжем здесь костями, ибо мертвые срама не имут». Но ничего подобного не сообщается ни о Владимире, ни о Ярославе, ни о сыновьях или внуках последнего.

В первой половине XII века летописцы не скупятся на похвалы князьям, даже слабым, отказавшимся от своих законных прав во имя мира. Подобное поведение вызывало презрение среди феодалов, и это ясно из описания событий 1136 г.: «Ярополк (сын Мономаха)... не пошел против них (Ольговичей), не совершил кровопролития, но убоялся суда Божия, и сделался меньшим среди них, приняв на себя стыд и позор от своих братьев и всего мира». Это свидетельствует о серьезном расхождении церковной и мирской этики. Четыре года спустя то же самое выражение – «не хотел кровь пролить, но сделался наименьшим» – употребляется, возможно, тем же автором по отношению к князю Вячеславу, который отдал Киев своим противникам Ольговичам (1140). Однако на этот раз мы становимся свидетелями больших перемен. Мирские ценности

приобретают для летописца большой вес. Довольно любопытно, что в том же самом 1140 г. он записывает гордый вызывающий ответ молодого князя Андрея Владимировича, брата Ярополка и Вячеслава: «Для меня лучше смерть со своей дружиной на земле моего отца и деда, чем Курское княжение... Жив не уйду из моей земли». Андрею угрожал тот же самый враг, что и его брату, требуя от него уступить город Переяславль. Отказ привел к междоусобной войне, в которой Андрей одержал победу. Андрей – один из любимых героев летописца. Эта победа дарована ему Богом: «... и помог Бог Андреевичам», а его гордые слова цитируются с явным одобрением.

Вероятно, этот рассказ об Андрее принадлежит перу другого летописца, он существенно отличается от приведенных выше записей о сыновьях Мономаха. С середины XII века слова «честь» и «слава» часто вкладываются летописцами в уста князей без какого-либо осуждения. В длительной борьбе за Киев между сыном и внуком Мономаха оба противника – и Юрий, и Изяслав – взывают к чести. В 1149 г. Юрий говорит: «Либо стыд с себя сложу и землю свою отомщу, либо честь свою найду, даже если и голову свою сложу». А в 1150 г. говорит Изяслав: «Я в обиде не могу быть. Лучше, братия, умрем здесь, нежели стыд возьмем на себя». И благодарит брата Владимира: «Помоги тебе Бог, ибо ты потрудился за мою честь и свою». Чувство собственной чести приписывается также и Русской земле, но не в связи с оборонительной войной, а с обычной междоусобицей, которую тот же Изяслав вел в союзе с венгерским королем: «Братья и дружина! Бог никогда Русской земли и русских сынов в бесчестье не оставлял; везде они честь свою брали; теперь, братья, поревнуем тому: дай нам Бог в этих землях и перед чужими народами честь свою взять» (1152). Даже обычные походы против половцев, оправдание которым всегда находили в необходимости защитить Русскую землю, прославляются как дело чести. В благочестивом призыве князя Мстислава наряду с другими звучит и этот мотив: «Не добро ли было бы, братия, воззрев на Божию помощь и на молитву святой Богородицы, поискать пути отцов и дедов наших и своей чести?» (1167).

Вполне естественно, что мотив чести продолжает звучать в Галицкой летописи XIII века. Галицкое княжество жило в постоянном общении с западными соседями – венграми и поляками, испытывая сильное влияние западного образа жизни. С другой стороны, важно отметить, что на русском северо-востоке (Владимир – Суздаль) указаний на честь в летописях почти не встречается. Мы увидим позже, что причину этого следует искать не в христианском настрое северных летописцев или

князей.

Стремление к чести тесно связано с мотивом мести. Нехристианский ее характер еще более очевиден. Древние летописцы, подробно излагавшие легенду о мести языческой княгини Ольги, не могли допустить ее у христианского князя даже в случае правого дела. Несчастный Василько, более чем кто-либо другой, имел право отомстить за страшное преступление, совершенное против него. И он действительно отомстил своим врагам, уничтожив однажды огнем город противника, а в другой раз приказав своим людям убить двух бояр, которых он считал главными подстрекателями. Оба эти акта вызвали упрек летописца, вполне сочувствовавшего его бедам. «Василько сотворил мщение над людьми неповинными и пролил кровь невинную», – говорится о сожженном городе, а о казни виновных говорится так: «Это второе мщение сотворил он, которого не следовало сотворить, чтобы Бог был мстителем» (1096).

В данном случае нравственные требования были слишком высоки для того, чтобы применять их в политической сфере. Полвека спустя, когда воскрешается понятие чести, месть также вступает в свои права. В 1151 г. Изяслав говорит королю Венгрии, зятю и союзнику: «Владимир Галицкий перебил дружину мою и твою. Ныне же, брате, коли не можно их восстановить, то дай нам Бог отомстити за свою дружину». А Владимир Галицкий, его враг, гордо заявляет: «Либо свою голову сложу, либо тебе отомщу» (1152). Правда, на этот раз гордыня, приведшая его к кощунству, была наказана и не нашла сочувствия летописца. Но месть, однажды освободившись от ограничений христианства, становится законным политическим мотивом. В 1196 г. Рюрик, чьим сторонником, несомненно, является киевский летописец, отправляет следующее послание союзнику Всеволоду: «Давай сойдемся где-либо и отомстим за наш позор и стыд и племянника нашего изгоним и правду свою найдем». В следующем поколении Мстислав Удалой, один из последних рыцарственных князей, весьма популярный в период первого монгольского нашествия, заявляет: «Пойду в землю половецкую отомстить за свой позор» (1213). В то же время походы против язычников естественно и искренне считаются местью за причиненный ими ущерб. Летописец хладнокровно отмечает: «Ходил Роман Мстиславич на ятвяги мстити за себя» (1196).

Прорыв секуляризма – аристократическое понятие чести – одна из характерных черт южных (Киевской и Галицкой) летописей, начиная с середины XII века. Развитие этих мотивов, еще более сомнительного характера, можно наблюдать в летописях владими́ро-суздальских (северных). В них церковная фразеология соседствует рука об руку с

оскудением христианских нравственных норм в политике. Не рыцарская честь, а местнические интересы и борьба за власть среди удельных князей становятся ведущими темами церковных писателей. Чтобы оценить значение этой перемены, необходимо рассмотреть развитие русского летописания и осознать соотношение в нем религиозных взглядов и личных пристрастий.

За последнее время было немало написано о пристрастности русских летописцев с момента зарождения русской историографии. Несомненно, каждый инок, бравшийся за перо в XI и XII веках, имел свои пристрастия и любимых князей. Однако вопрос заключается в том, на чем основывалось это предпочтение: на местнических интересах определенного монастыря, на меняющихся пристрастиях или на общих нравственных основаниях – на личных качествах почитаемых князей или на законности их политических притязаний? По нашему мнению, вплоть до смерти Мономаха в 1125 г., преобладали мотивы нравственного и общего характера. Киевский летописец был на стороне Изяслава, потому что как старший сын Ярослава он имел законное право на власть и был незаслуженно обижен своими братьями; он любил Мономаха за его ум и высокую нравственность. Доказательством тому служит свобода нравственных оценок летописца даже по отношению к любимым князьям. Мы уже рассматривали несколько образцов независимой критики. Летописец осуждал вероломный захват в плен Всеслава Полоцкого сыновьями Ярослава (в числе которых был и Изяслав) и видел в этом преступлении причину вторжения половцев. Он заходит столь далеко, что оправдывает бунт киевлян, изгнавших его любимого князя Изяслава. Мы видели, сколь сурово осуждается несчастный Василько, несмотря на всю симпатию и сочувствие к нему летописца. Даже по отношению к Мономаху, великому герою, летописец старается быть объективным в нравственных суждениях. Немногие князья прославились дурной репутацией за агрессивность и союз с половцами, как Олег Черниговский, двоюродный брат Мономаха и его враг. И тем не менее летописец открыто признает справедливость, по крайней мере, одного притязания этого князя по отношению к Мономаху – на Муром, город его отца: «Олег же надеялся на правду свою, ибо прав был в этом» (1096).

После смерти Мономаха более не встречается столь объективного и честного политического отношения. Летописцы становятся более пристрастными. С одной стороны, идея единства Русской земли притупляется из-за разделений на отдельные вотчины, – каждая со своими интересами и местническим патриотизмом. Кроме того, непрерывные

междоусобные войны оказывали деморализующее влияние на сознание летописцев. По-прежнему не отказываясь от претензии на нравственную оценку, постоянно упоминая о крестном целовании и клятвопреступлении, они совершали выбор из противоречащих друг другу нравственных и юридических притязаний в пользу тех, что казались им более выгодными и отвечали местническим и династическим интересам.

Однако сохранилось красноречивое свидетельство, того, что в отдельных случаях киевские летописцы могли ставить религиозные и нравственные ценности выше местнического патриотизма. Составитель Киевской летописи конца XII века включил в свой труд два некролога, агиографического жанра, по двум убиенным князьям – Игорю (1147) и Андрею (1175). Оба не были любимы в Киеве, поскольку принадлежали к непопулярным династическим ветвям; Андрей был ответственен за разграбление города в 1169 г. Но обстоятельства гибели, в которой виновата была либо толпа, либо вероломные слуги, глубоко затронули нравственные чувства современников. Оба князя считались мучениками и почитались Церковью. Киевский летописец не просто отдал дань официальному почитанию убиенных князей. Повествование о смерти Андрея в киевской летописи даже более эмоциональное и хвалебное, чем повествование северного летописца, который был подданным и политическим сторонником князя. К этому времени даже северный (владимирский) летописец признавал покровительство Матери Божией вражескому городу (Новгороду), хотя и не желал при этом признать его «правды».

С конца XII века наблюдается дальнейшее изменение и снижение нравственных критериев. Мы не располагаем продолжением Киевской летописи после 1200 г. Галицкая летопись Южной Руси носит более мирской характер, отражая политические взгляды галицких князей. Попытки религиозной и нравственной оценки политических событий в ней весьма немногочисленны. Совсем иначе обстояло дело во Владимире. Преобладала религиозная точка зрения, но будучи, по-видимому, отсеченной от нравственной, она предвосхищала будущую специфику московичей. Владимирский летописец твердо верил в покровительство божественных сил независимо от справедливости княжеских дел. Уже в 1169 г. он осмеливается приписывать неслыханное преступление, как разграбление Киева войском князя Андрея, божественной помощи: «И помогли Бог и святая Богородица и отцова и дедова молитва князю Мстиславу Андреевичу с братиею взять Киев, чего никогда раньше не было... И весь Киев пограбили, и церкви, и монастыри за три дня и иконы

забрали, и книги, и ризы. Все же это совершилось за грехи их».

Воля Владимирского князя становится высшим критерием, вытеснившим понятия справедливости и Креста. «В тот год (1174) Ростиславичи не покорились князю Андрею и в воле его не ходили». Мы понимаем теперь, почему упоминания о Кресте почти полностью исчезают со страниц владимирской летописи и на первый план выдвигается новая Заступница – Владимирская икона Божией Матери. Крест был слишком тесно связан с идеей политической справедливости в деле соблюдения договоров. Владимирская икона была всего лишь местной покровительницей города.

Вся политическая философия владимирских патриотов выражена в летописи при описании местных и гражданских войн, последовавших после гибели князя Андрея в 1176 г. Владимир. молодой город, ставший престольным в правление князя Андрея, чувствовал себя обиженным более древними городами северо-восточной Руси – Ростовом и Суздалем. Жители Владимира восстали против князей Ростова и Суздаля, избрали своего князя и в последующей войне нанесли поражение более древним городам и их князьям. В этой войне традиционное право было на стороне противников. Владимирский летописец согласен с этим, но противопоставляет «правде» Ростова и Суздаля новую «правду» Владимира, отождествляя ее с «правдой Божией и Божией Матери». Он приводит цитату из древней летописи об обычае, согласно которому «древние города сходились на вече, и что старейшие сдумают, на том пригороды (младшие города) станут». В данном случае «старейшие» города – это Ростов и Суздаль, и их бояре «хотели свою правду поставить, противясь Богу и святой Богородице и правде Божьей».

Почему право Владимира является правдой Божьей, не объясняется, лишь приводится ряд фактов и притязаний: «Поставил бо град сей великий Владимир (Мономах)... Сего же Михаила избрали Бог и св. Богородица». Жители Владимира – люди «малые», но в Евангелии говорится: «Утаил сие от премудрых и открыл еси младенцам». Владимирцы, «поняв, крепко за правду ухватились и сказали сами себе: либо Михаила князя себе возьмем, либо головы свои положим за св. Богородицу и за Михаила. И утешил их Бог и св. Богородица чудотворная Владимирская... Се бо владимирцы прославлены Богом по всей земле за их правду».

Правда здесь уравнивается с частными правами или привилегиями города Владимира; Божия Мать – с самим городом Владимиром, а Божья помощь равнозначна реальной силе. В летописной записи следующего года (1177) эта политическая философия завершается следующей мыслью:

«Бог дает власть кому хочет. Поставляет бо царя и князя Вышний». В контексте владимирских гражданских войн это означает, что в политике не существует никаких законных притязаний. Решает только сила, и сила – признак Божественной воли. Создается впечатление, что обладание чудотворной иконой Богородицы оказало пагубное влияние на формирование политической морали во Владимире.

Не удивительно поэтому, что кротость и милосердие в политике находят мало сочувствия у владимирского летописца. Повествуя о карательном походе 1178 г. против Торжка, пограничного городка, принадлежавшего Новгороду, летописец описывает разногласия между князем и дружиной. Всеволод «не хотел брать город, т. к. новоторжцы обещали дать ему дань». Дружина же стояла за разграбление города, руководствуясь циничными мотивами: «Мы не целовать их пришли». Город был взят и сожжен; все население, включая женщин и детей, было взято в плен и порабощено «за новгородскую неправду». Летописец удовлетворен этим актом «справедливости» и приводит множество цитат из ветхозаветного пророка, грозящего грешникам страшными казнями.

Мы уже видели, что в похвальных словах-некрологах владимирским князьям появляется новая черта: жестокость по отношению к злодеям. Северные летописцы не заходят столь далеко, чтобы оправдать ослепление князем Всеволодом двух пленных рязанских князей. Они либо замалчивают этот жестокий акт, либо перекалывают ответственность на толпу.

Здесь и речи нет об искреннем осуждении летописца в духе этого Нестора XII века.

Рука об руку с политическим оппортунизмом рождается и новое отношение к войне и миру. Мир сам по себе перестает быть добром и оценивается в зависимости от тех выгод, которые он может принести. Хорошая война открыто предпочитается плохому миру. В 1187 г. владимирский летописец рассказывает о неудачном (по его мнению, преступном) заключении мира между Владимиром и Рязанью. Епископы враждующих городов традиционно выступили как посредники между князьями. Так как Рязань не согласилась на требования Владимира, летописец называет рязанского епископа Порфирия «интриганом и лжецом», и, стремясь в связи с этим оправдать войну, приводит цитату из Библии: «Как говорит мудрый Соломон: гнев, укрощенный ложью, производит свару, а война, не доведенная до конца, проливает кровь; славная брань лучше постыдного мира; живущие в лживом мире наносят людям большой вред». Однако сколько бы ни говорилось в защиту этого

принципа с точки зрения реальной политики, он существенно отличается от взглядов Русской Церкви и летописцев XI и XII веков. Сама же цитата взята, вероятно, из «Пчелы», антологии, переведенной с греческого. Впервые она появляется на страницах русских летописей под этим годом (1187) во Владимирской летописи. С этого момента цитата становится штампом: она часто используется в XIII столетии, около 1234 г. в Галицкой летописи. Северо-восточная Русь опередила, по крайней мере, на поколение общий упадок политической морали.

То же самое можно наблюдать и в Новгородских летописях, хотя и чуть позже; можно сказать, что здесь оно никогда не достигало такого уровня политического цинизма. Летописи Новгорода отличаются краткостью и фактологичностью. Тем не менее в них редко отсутствует нравственная оценка. Любовь к миру и страх перед войной явно сквозят в высказываниях вроде: «Бог, по Своему милосердию, не дал пролиться больше христианской крови» (1180) или «Бог не позволил пролиться между ними христианской крови» (1198). Такого рода замечания регулярно сопровождают описания столкновений Новгорода с другими русскими землями. В случае неудач новгородцев, как в 1195г., делается лаконичное заключение типа: «Бог помог черниговцам» (врагам). Описанию знаменитой битвы у реки Липицы в 1216 г., где новгородское войско сражалось на стороне антивладимирской коалиции, предшествует несколько наивное восклицание, выражающее ужас перед войной: «Оле, страшно чудо и дивно, братия: пошел сын на отца, а отцы на детей, брат на брата, рабы на господина, а господин на рабы». Некоторые новгородцы сражались на стороне врага. Разумеется, окончательная победа прославлялась как вмешательство божественных сил: «О велик, братия, промысл Божий: на том ведь побоищи столько пало новгородцев».

Гражданские войны или войны между христианами велись в Новгороде не только против враждебных русских князей, но также и между враждующими партиями внутри города. Без борьбы демократии не бывает. Новгородские летописцы повествуют об этих гражданских войнах с ужасом, как о происках дьявола. Не то, чтобы они всегда стояли над враждующими сторонами, но, безусловно, были против кровопролития. Типична оценка восстания 1218 г. Городской голова Твердислав воспринимает эту борьбу как суд Божий: «Если я виноват, да буду мертв; если я прав, Ты меня суди, Господи». Это вполне в стиле русских князей XI и XII веков. Но летописец, симпатии которого на стороне Твердислава, не может сдержать вздоха: «О великое чудо, братия, сотворил окаянный дьявол! Когда нужно бороться с погаными, тогда начали биться между

собой». А окончание уособицы приветствуется: «Но Богом диавол был поправ и св. Софию; Крест возвеличен бысть».

Но гражданские мятежи были в Новгороде столь же часты, как и княжеские междоусобицы, деморализуя политическое сознание. Летописец еще в состоянии увидеть в таких бедствиях, как голод, гнев Божий, вызванный ненавистью среди граждан (1230), но в то же время, повествуя об убийстве нескольких бояр враждебной партией, он делает следующее замечание об их разграбленном имении: «Они трудились и собирали, а другие пожали плоды их труда; о таком Святой Дух говорит: собираете и не знаете, для кого собираете». Этот упрек, по-видимому, относится, скорее, к жертвам, чем к преступникам. Невозможно не видеть в этом победу пристрастий над нравственным отношением. Но упадок древнего христианского духа в новгородской историографии проявляется лишь накануне монгольского нашествия (1238). Во Владимире он произошел на шестьдесят лет раньше.

Чтобы осознать глубину произошедших перемен, необходимо вспомнить, что деградация политической морали коснулась норм личной этики домонгольской Руси. Тот же владимирский летописец, безжалостный по отношению к врагам своего города, исповедует кенотическое христианство, рисуя образ идеального епископа. В портрете епископа Владимирского Луки (1185) он восхваляет его за милосердие и доброту, кротость и смирение: «Поношение Христово на себе нося, не имел града здесь, но взыскал будущего». Еще более интересен портрет мирянина, князя Святослава Юрьевича, которому тяжелая болезнь помешала стать правителем и принимать участие в мирской деятельности. Это рассматривается как духовное преимущество:

«Этот князь был избранник Божий. От рождения и до самого своего конца он был поражен злой болезнью; такой болезни просят себе святые апостолы и святые отцы у Бога: кто бо пострадает болезнью той, как говорят книги, тело его мучается, а душа его спасается. Так и ты, воистину святой Святослав, Божий угодник избранный из всех князей – не дал бо ему Бог княжить на земли, но дал ему Царство Небесное» (1174).

Это противоречие между личной и социальной этикой типично для многих эпох истории России и вообще для восточно-православной жизни. Наиболее поразительный пример мы увидим позже, в XIX веке. Следует подчеркнуть, что для Киевской Руси оно не было типичным, а проявилось лишь в конце ее лучшего периода и в начале упадка культуры.

XI. «Слово о полку Игореве»

«слово о полку игореве» остается уникальным произведением в древней русской литературе. Это единственное в своем роде произведение чисто светского содержания, сознательно облеченное в художественную форму. Это поэма, и она вполне заслуживает этого наименования, но лишь благодаря внешней форме, которая звучит скорее как ритмическая проза, нежели как стихи. с точки зрения художественной ценности оно возвышается как гора среди плоской равнины современной ему литературы. Неизвестный автор⁴⁰, живший в конце XII века, несомненно гениальный поэт. Прошло семь столетий, пока в XIX веке не появился Пушкин – поэт, равный ему. В западной поэзии «Слово» можно сравнить лишь с «Песней о Роланде» и «Песней о Нибелунгах», а с точки зрения русского оно, быть может, даже превосходит их по своей поэтической мощи.

Древняя Россия, однако, была незаслуженно сурова к лучшим литературным творениям. «Слово о полку Игореве», хотя оно читалось и цитировалось несколькими авторами вплоть до XV века, дошло до нас лишь в одном списке, к несчастью сгоревшем во время пожара Москвы в 1812 году. Очевидное пренебрежение этим шедевром средневековыми читателями, возможно, объясняется его чисто светскими – в чем-то даже языческими – содержанием и формой. Оно, видимо, шокировало благочестивых москвичей.

Было ли «Слово о полку Игореве» всегда столь неповторимым в русской литературе или скорее принадлежало к тем литературным явлениям, которые гремели в свое время, но потом полностью исчезли из монастырских библиотек, единственных хранилищ древних документов? Сам автор обращается к старой поэтической традиции, согласно которой он сравнивает себя с Бояном – поэтом, творившим в конце XI века. Во всяком случае, согласно тому, что говорится о Бояне в «Слове о полку Игореве» – единственном источнике, рассказывающем об этой личности, – Боян был и поэтом и певцом, исполнявшим свои песни, сопровождая их игрой на музыкальном инструменте. Автор «Слова о полку Игореве» – поэт, человек литературный, сочетавший эпические традиции Бояна с историческим стилем византийских хроник. Он прекрасно знаком и с русскими летописями. Благодаря этому соединению русской устной поэтической традиции с греческой письменной «Слово» и тогда, видимо, оставалось уникальным произведением. Сплав этих двух разнородных

форм был осуществлен автором «Слова» с поразительным совершенством: читатель не только не замечал этого, но даже и не догадывался о стиливой двойственности поэмы.

Содержание «Слова» – лишь один эпизод вековой борьбы русских князей с половцами, кочевавшими в южных степях. Точно следуя историческим событиям, поэма описывает незначительный и в то же время бесславный эпизод. Князь Игорь, правивший в небольшом южном городке НовгородеСеверском, предпринял поход со своим братом Всеволодом, а также с сыном и племянником. Они потерпели поражение и были взяты в плен кочевниками. Через некоторое время Игорю удалось бежать. Это суть исторического содержания «Слова». Автор мог принадлежать к избранному кругу дружинников или к свите князя Игоря и придать этому бесславному событию традиционное эпическое звучание. Основной лирический мотив – оплакивание и горестные стенания о павших русских воинах и всей Русской земле, раздираемой набегами кочевников и распрями между князьями. К русским князьям обращен призыв прийти на помощь и спасти Игоря от поругания. В конце поэмы трагическое напряжение сменяется радостью и ликованием.

Анализируя религиозное содержание «Слова о полку Игореве», следует учитывать стилистическую форму произведения. «Слово» описывает то же феодальное общество, что и современные ему летописи, однако оно принадлежит совсем иной литературной школе. Переход от церковной атмосферы летописей того времени – не говоря уже об остальной современной им литературе – в светский или даже слегка языческий мир «Слова о полку Игореве» не вызывает большого удивления. Не будь чудесного спасения этой поэмы – у нас было бы совершенно иное представление о силе воздействия христианства и Византии на домонгольскую Русь.

Исходя из религиозного и нравственного мировидения «Слова о полку Игореве», в его художественной ткани можно выделить три слоя: христианский, языческий и чисто светский. Если руководствоваться доподлинными критериями, то христианские мотивы представлены наиболее слабо. Всего в поэме четыре строки, которые явно свидетельствуют о том, что автор ее христианин. И все же ни эти четыре предложения, ни каждое из них, не являются достаточно весомыми и не дают нам полной уверенности в этом. Одна из этих строк – афористическое высказывание Бояна: «Ни хитрому, ни умелому, ни птице умелой суда Божьего не миновать!» Говоря о бегстве Игоря из плена, автор замечает: «Игорю-князю Бог путь указывает». Достигнув Киева,

счастливый князь «едет по Боричеву ко храму святой „Богородицы Пирогощей“», названному в честь почитаемой иконы, привезенной из Константинополя. Слово «христианин» появляется в предпоследнем предложении: «Здравы будьте, князья и дружина, борясь за христиан против нашествий поганых». Все это свидетельствует о причастности автора к христианству.

Можно добавить еще два выражения: оскорбительное обозначение половцев, как «поганых», которое проходит через всю поэму, а в данном случае они названы «дети бесовы». С другой стороны, трудно быть полностью уверенным в религиозном значении русского слова «поганый», заимствованного из латинского «*paganus*» и встречающегося в «Слове о полку Игореве». В русском языке это иностранное слово изменило свое первоначальное значение «языческий» и стало употребляться как «нечистый», «грязный» в физическом или физиологическом смысле. При изучении смысла этого слова в «Слове о полку Игореве» возникает вопрос – употреблялось ли оно с самого начала этого превращения в канонических вопросах Кирика, поколением раньше. В большинстве случаев это слово, похоже, носило характер прямого оскорбления в таких фразах, как «поганый раб», «поганый предводитель половцев» или «ты, черный ворон, поганый половец». Если бы религиозный смысл слова «поганый» всегда памятовался автором, было бы удивительно, но еще более удивительно, что русские воины не обозначаются как «христиане», за исключением последнего предложения; они называются просто русские или «русичи», что означает «сыновья Руси».

Христианский словарь не только скуден, но в поэме отсутствуют действия, жесты и мысли, которые обязательно присущи христианскому социуму. Молитвы не упоминаются. Русские воины, отправляясь в рискованные походы, не творят молитв; не молятся перед битвами и даже в смертельной схватке. Смерть не сопровождается размышлениями о судьбе души, покинувшей воина. Среди столь большого числа предзнаменований природы полностью отсутствуют видения или откровения христианского небесного мира: ни ангелы, ни святые не благословляют христианскую дружину, идущую в поход на чужие земли.

Средневековый французский эпос «Песнь о Роланде» также содержит немного христианских элементов. В большом количестве наличествуют внешние признаки и символы; автор восторженно противопоставляет «закон Христов» «закону Магомета», который находится под угрозой в этой священной войне. Достаточно вспомнить сцену смерти героя, когда сам архангел Михаил спускается из рая, чтобы принять душу Роланда.

Умиравшие воины Игоря остаются среди скорбящей природы, в одиночестве, лицом к лицу встречаясь с беспощадным роком.

Различие между христианским провидением и языческим роком не всегда четко выражено. Многие христиане и в наши дни продолжают верить в слепую судьбу. Новообращенные язычники легко сохраняют глубоко укоренившуюся веру в судьбу, прикрывая ее именем Бога. Упомянутые речения Бояна слишком отрывочны, чтобы уяснить, в каком значении поэт использует фразу «Божий суд». Но следует заметить, что русское слово «суд» означает и суд, и судьбу. Современные русские слова «судьба», «суждено» включают содержание этого понятия, а слово «суженый» означает также – «предопределенный супруг». Но, с другой стороны, «суды Божьи» – это перевод библейского «Советы Божьи».

Столь же скудные сведения извлекли мы, рассматривая использование автором слова «суд» в описании боя и смерти на поле битвы. «Бориса же Вячеславича похвальба до суда довела» (или к своей судьбе). Мы видели, что в русских летописях князья часто отправляются на битву, чтобы восторжествовал Божий суд. В некоторых христианских славянских рукописях, таких как «Житие святого Константина-Кирила», слово «суд» употребляется как синоним слова «смерть». Но в тех случаях, когда опускается имя Бога, слово «суд» звучит достаточно неопределенно, особенно в «Слове о полку Игореве». Это понятие или просто лингвистический рудимент, или все же включает некую религиозную идею – христианскую или языческую. Позже мы вернемся к христианским выражениям в «Слове о полку Игореве», чтобы более внимательно рассмотреть влияние христианства на этические взгляды и чувства автора. Но мы справедливо отмечаем, что влияние христианства, и это более чем очевидно, проявляется в поэме весьма слабо.

Несравнимо богаче в противовес христианству звучит языческое начало, понимание которого вместе с тем связано с немалыми трудностями. Скептицизм современных ученых, высказываемый по отношению к славянской мифологии, прослеживается в оценках языческого мира в «Слове о полку Игореве», который часто расценивается как некая поэтическая условность. Один солидный ученый сопоставлял употребление языческих образов в «Слове» с мифологическими символами классической поэзии XVIII века. Преувеличение, конечно, очевидно. Средневековый поэт жил в те времена, когда христианство на Руси вело ожесточенную борьбу с пережитками язычества, когда, согласно признаниям церковных проповедников, народ все еще оставался «двоеверным». Подобная историческая ситуация, возникшая на стыке двух

религиозных миров, требует более тщательного исследования религиозной основы творчества поэта. Языческие элементы в «Слове» звучат в именах великих богов русского Олимпа, в упоминаниях ряда менее значимых духов или личностей, а также в общем взгляде поэта на природу и жизнь.

Среди великих языческих богов, известных по другим источникам, поэт называет четырех, причем три из них упоминаются как предки или как повелители людей и стихий. Упоминания стереотипны: внуки Стрибога, внуки Дажьбога, внуки Велеса. Рисуя отношения между поколениями, поэт чаще использует выражение «внук», нежели «сын». Внуками Стрибога выступают ветры, внуком Велеса является сам Боян, что же касается автора, то мы не знаем, с кем он состоит в родстве. Велес (или Волос) вместе с Перуном – один из величайших русских богов. Часто он упоминается как покровитель скота и богатства, но в данном случае он – покровитель поэта, «волшебного» поэта. Возможно, для кудесника покровительство языческого бога или родство с ним не совсем подходяще. Мы не знаем, кто является внуками Дажьбога, бога солнца; содержание «Слова» позволяет предположить, что это или русские князья, или русский народ в целом, а может быть, даже все человечество. Поэт говорит, что из-за вражды князей «погибало достояние Дажьбога внука».

Бог Хоре, который тоже, согласно языческой мифологии, является сыном солнца, по всей вероятности, иранского происхождения; назван прямо, но, видимо, синонимичен самому солнцу. Князь Всеслав «великому Хорсу волком путь перерыскивал». Слово «великий» вновь напоминает нам, что божественное призвание Хорса не умалено: он намного превосходит само светило. Какой же смысл вкладывает в эти имена христианский автор, используя их столь эмоционально?

Как поэт и ученик Бояна, он является наследником поэтических традиций, уходящих в глубь языческих времен. Эти традиции, по-видимому, диктовали необходимость употребления имен богов, которые в свое время были полны жизни и почитания и свет которых померк под натиском новой веры, для того, чтобы передать их новым поколениям. Но и для официального глашатая христианства древние боги еще не утратили своей значимости и не канули в небытие. В отличие от современного богословия древняя Церковь не отрицала существования богов. Средневековое богословие рассматривало их как демонов либо как обожествленных людей. Вторая теория, известная как эвгемеризм, была весьма популярна на Руси. Так, в Ипатьевской летописи (1114), которая частично пересказывает греческую хронику Малалы, можно обнаружить повествование о том, как египетские фараоны становились богами.

Фараона Феоста «называли богом Сварогом... После чего царствовал его сын, именовавшийся Солнцем, которого называли Даясьбог...». Важно отметить, что поэт, воспевающий князя Игоря, вполне мог верить в историческое существование богов. Но в то время, как у христианских проповедников их имена вызвали отвращение, он упоминает их почтительно, как сын или внук. Возможно, он вообще не был привержен ни к одной из богословских версий о происхождении богов: были ли они духами стихий, как солнце или ветер, или же являлись предками людей. Основные идеи христианского богословия воспринимались русским народом весьма своеобразно, даже в XIX веке. Для нас важно то обстоятельство, что эти имена вызвали у поэта глубокие и магические ассоциации. Он пользовался ими как символами, но символами вполне реальными, весьма значимыми в системе его мифологического мировоззрения⁴¹.

Это мировоззрение действительно можно назвать мифологическим. Для религиоведа интересно наблюдать совершающийся в творчестве поэта живой процесс мифотворчества. В мировоззрении большинства великих поэтов укоренены мифологические элементы, но в первобытной поэзии подчас почти невозможно провести границу между религиозной мифологией и образами, созданными поэтом. Певца князя Игоря нельзя причислить к творцам первобытной поэзии, однако он укоренен в первобытном мире язычества. Он сплавляет народные мифологические традиции со своим собственным более или менее пантеистическим символизмом. Нет ни одной абстрактной идеи, которая не была бы им одушевлена или превращена в живой символ. Например, «обида» – поругание, один из его излюбленных символов. Это символ, столь необходимый для певца скорби, поэта горя. Согласно недавним исследованиям профессора Р. Якобсона, образ «обида» заимствован русским поэтом из перевода греческого труда Мефодия Патарского (поругание, обида, абиксия). Обида рисуется поэтом в образе девицы: «Встала обида в войсках Дажьбога внука, вступила девою на землю Трояню, всплескала лебедиными крылами на синем море у Дона; плеща прогнала времена изобилия». Но русский фольклор всегда персонифицировал «горе», рисуя его как существо, которое преследует проклятого человека, следует за ним по пятам, сопровождает его до могилы. Лихорадка или даже Лихорадки воспринимались всяким русским в образе демонических женщин, воздействия которых он пытался избежать с помощью заклинаний и колдовства.

Персонифицированная Обида не остается в одиночестве в поэме. Ее

окружают олицетворения горя и лжи – два женских существа, Карна и Желя, имена, которые можно истолковать как воплощение горестного плача и скорби: «По нем кликнула Карна, и Желя поскакала по Русской земле, огонь мыкая в пламенном роге». Среди этих демонических существ, олицетворений судьбы и рока, мы находим существо совершенно иного происхождения и неясного значения. Это Див⁴², природа которого до сих пор полностью не разъяснена. «Див – кличет на вершине дерева», предвещая неудачу. Тот же Див бросается на землю, когда происходит катастрофа. Большинство комментаторов трактует его как демоническое птицеподобное существо, созданное славянской или иранской мифологией, олицетворение зловещих, приносящих несчастье сил. Следовательно, этот образ близок символическому изображению горя и беды.

Все эти божественные или демонические существа обитают и действуют в лоне природы, которая таит в себе более глубокий смысл. В поэме она не просто пейзаж, на фоне которого разворачиваются события. Природа живет своей жизнью и всецело одухотворена. Без преувеличения можно сказать, что природа и природные явления занимают в «Слове о полку Игореве» такое же важное место, как и человек. Природа, естественно, не совсем свободна от человека: она с любовью принимает его в свои объятия, но порой бросает вызов, угрожая ему. Она предупреждает его знамениями, она разделяет человеческое горе и радость. Так, вступление, которое повествует о походе князя Игоря, открывается сценой затмения солнца – дьявольским предзнаменованием, и в этом нет ничего необычного. Русские летописи, в отличие от западных средневековых хроник, всегда наполнены описаниями астрономических явлений, которые истолковываются в пророческом смысле. Но в «Слове о полку Игореве» природа не изображается как орудие Божественного откровения. Она несет в себе самостоятельное жизненное начало. Когда князь Игорь ведет своих воинов на битву, «Солнце ему тьмою путь заступало; ночь столами грозы птиц пробудило; свист звериный встал, вострепнулся див, кличет на вершине дерева, велит прислушаться – земле неизвестной...» Предвещая кровавую сечу, «волки грозу накликают по оврагам, орлы клекотом на кости зверей зовут, лисицы брешут на червленые щиты». После поражения русских «никнет трава от жалости, а дерево с горем к земле приклонилось».

В созвучии с общим трагическим характером «Слова» природа являет себя в поэме главным образом как носитель скорби. Но вместе с тем она может и ликовать, сочувствуя человеческому счастью. В момент бегства

князя Игоря из плена «дятлы стуком путь кажут к реке, да соловьи веселыми песнями рассвет возвещают». Природа не только свидетель человеческих судеб. Она может быть не только мощным защитником, но и врагом человека. Во время бегства князя Игоря река Донец помогает, «лелея князя на волнах, постилая ему зеленую траву на своих серебряных берегах, одевая его теплыми туманами под сенью зеленого дерева». Игорь благодарит Донец, своего спасителя, поэтически беседуя с рекой. Но река предстает злобной и зловещей, как Стугна, чье коварство противостоит кроткому Донцу. «Не такова, – говорит он, – река Стугна: скудную струю имея, поглотив чужие ручьи и потоки, расширенная к устью, юношу князя Ростислава заключила» (он утонул в Стугне в 1083 году).

Князь Игорь вступает в беседу с рекой. Его жена, дочь Ярослава, стоя на стене города Путивля, горестно плача по своему плененному супругу, обращается к ветру, реке Днепру и к солнцу с жалобами и заклинаниями, которые звучат как языческие молитвы. Следует отметить, что в обращении к этим стихиям звучит слово «владыко», которое свидетельствует не столько о сопереживании природы, сколько о благоговейном трепете перед нею и почитании:

«О ветер, ветрило! Зачем, господин, веешь ты навстречу? Зачем мчишь хиновские стрелочки на своих легких крыльицах на воинов моего милого? Разве мало тебе было высоко под облаками веять, лелея корабли на синем море? Зачем, господин, мое веселье по ковылю развеял?.. О Днепр Словутич!.. Ты лелеял на себе Святославовы насады... Прилелей же, господин, моего милого ко мне, чтобы не слала я к нему слезы на море рано... Светлое и трижды светлое солнце! Всем ты тепло и прекрасно; зачем, владыко, простерло ты горячие свои лучи на воинов моего лады?»

До сих пор, как мы видим, природа персонифицирована и активна в «Слове о полку Игореве». Но в поэме бесчисленное количество раз природа включена в состав метафор и поэтических символов. Князь Всеволод постоянно упоминается в сочетании с эпитетом «тур». Воины сравниваются с волками, князья – с соколами, пальцы певца на струнах – с десятью соколами, «пущенными на стаю лебедей». В человеческом, даже политическом мире поэт не покидает мира природы. Он живет воспоминаниями о природе, пользуется ее образами, ее возвышенным духом. По всей видимости, нет ни одной такой поэмы или другого произведения в европейской культуре, в котором бы единение с природой было столь совершенным и религиозно значимым.

Большинство русских историков литературы рассматривают «Слово о полку Игореве» как чисто поэтическое произведение. Глубокое

пантеистическое чувство пронизывает насквозь русскую поэзию, как письменную, так и устную, как художественную, так и народную. Выросшие в таких поэтических традициях русские не придают этому никакого значения и не задумываются над их истоками. В устном народном творчестве русских крестьян поэтический пантеизм сосуществует бок о бок с остатками древнего язычества. Русская поэзия XIX века подверглась сильному влиянию устного народного творчества, хотя слишком часто игнорировались его языческие истоки. В XII веке, когда в деревнях еще приносились жертвы богам, воздействие богатого образами и чувствами языческого мира на народное творчество наверняка было более значительным и глубоким, нежели в наши дни.

Мы не считаем, что поэт, создавший «Слово о полку Игореве», не говоря уже о самом князе Игоре и его жене, поклонялись древним богам. В душе они наверняка были добрыми христианами. Однако поэт, по крайней мере в глубинах подсознания, созвучно с душой народа жил в другом, вряд ли христианском мире. Вероятно, большинство созданных им образов природы рождено поэтическим вымыслом. Но, говоря о природе, он не может не начертать образ живого существа, и его воображение сразу же вступает в область мифологического мироздания. В этом природно-сверхприродном мире имена древних богов, сохранившихся, быть может, лишь благодаря поэтической традиции, обретают то место, в котором на раннем этапе развития русской поэзии отказывают святым и ангелам христианского неба. Поэт тонко чувствует, что имена архангела Михаила или святого Георгия могут разрушить поэтическую ткань, в которую вплетены имена Велеса и Дажьбога. Это – торжество язычества, которое преобладает в «Слове о полку Игореве».

Если мы только можем предполагать, насколько глубоко певец князя Игоря разделяет языческую веру и суеверия русского народа, то, по крайней мере, мы твердо можем говорить о его вере в волшебство. Более того, он относится к волшебству без какого-либо подозрения и даже с почтением. Несколько раз он называет Бояна, своего учителя, «вещим» поэтом. Это слово, которое позже обрело в русском языке значение «мудрый» и даже – «ясновидящий», «пророческий», означало, согласно древним документам, «волшебный». Эпитет «вещий» поэт прилагает к древнему полоцкому князю Всеславу, о котором говорит: «Всеслав – князь людям суд правил, князьям города рядил, а сам в ночи волком рыскал: из Киева дорыскивал до петухов Тмутороканя, великому Хорсу волком путь перерыскивал». В образе Всеслава-оборотня рационалисты-критики усматривали лишь метафору. Но древний монастырский летописец,

современник князя Всеслава, который умер за сто лет до написания «Слова», упоминал о том, что мать Всеслава зачала его с помощью волшебства (1044). Такое же поверие существовало в Болгарии по отношению к одному князю, жившему в X веке. Вряд ли кто в Средние века сомневался в существовании оборотней. Удивительно то, с каким глубоким уважением относится поэт к одному из них – князю Всеславу.

Если природа в «Слове о полку Игореве» пронизана языческими символами, которым трудно подыскать параллели в русских летописях, то во взглядах на общественную жизнь, социальную или политическую этику «Слова» и летописи весьма близки друг другу. Однако нельзя говорить и о полной идентичности взглядов. Основное различие заключается в том, что социальная этика поэта полностью секуляризована.

Она чисто светская или даже нейтральная – на первый взгляд ни христианская, ни языческая, где бы ни был тот тайный источник, который питает оба религиозных мира. Стоит прежде всего рассмотреть номинальную ценность этики, безотносительно к ее религиозной значимости.

Изучая нравственный мир летописца, мы видим постоянную борьбу двух точек зрения: церковного автора и истолкователя, а с другой стороны феодального общества, которое он рисует. Мы уяснили, как второй уровень ценностей проглядывает сквозь благочестивое повествование и наиболее откровенно именно в XII веке. Тот же самый феодальный мир смотрит на нас со страниц «Слова о полку Игореве», но он высказывает свои взгляды свободно, не стесненный цензурой истолкователя. Эти взгляды высказываются совершенно неподцензурно, они свободны от какого бы то ни было влияния христианства, и это наиболее ощутимо в языке и символах, которые должны были бы стать обязательными и неизбежными для каждого члена христианского общества, каким бы приземленным или нечестивым оно ни было. Отсутствие христианских символов продиктовано, может быть, той же стилистической потребностью, что и использование образов языческой мифологии в описании ландшафта.

Три основных социальных этических течения пронизывают «Слово о полку Игореве» – те же самые, что легко обнаруживаются и в мирских повествованиях летописей: этика клана или кровного родства, этика группы или феодального и военного достоинства и этика отечества, связанная с приверженностью к Русской земле. Клановое или родовое сознание в «Слове о полку Игореве» прослеживается столь же часто, что и в летописях, но оно достаточно сильно и весьма красноречиво выражено.

Князь Всеволод обращается к своему брату в начале похода: «Один брат, один свет светлый – ты, Игорь! Оба мы Святославичи!» Родовые имена, образованные от имени предка, используются поэтом весьма часто вместо основных: Ярославна, Глебовна – когда он говорит о женщинах, или храбрые сыновья Глеба».

Князь Игорь и его брат, неудачливые герои «Слова», принадлежали к великой черниговской ветви русских княжеских династий, ведущих род от знаменитого Олега Святославовича, умершего в 1116 году. Поэт осознает общность судеб и присущее этому клану чувство гордости. «Дремлет в поле Олегово храброе гнездо. Далеко залетело! Не было оно в обиду порождено...» – так он описывает русский лагерь в степи. Он посвящает трогательные строки памяти Олега, неудачливого, но славного предка. Мы видим также, как этика клана побуждает автора наделять родовыми именами природные стихии: ветры – это внуки Стрибога, Днепр – Словутич; русские князья – это внуки Дажьдбога или, иными словами, русичи – наиболее излюбленное родовое сравнение, обычно используемое поэтом и, видимо, им самим созданное.

Клановая этика тесно связана и находится под сильным влиянием феодальной или военной этики, элементы которой мы также отмечали, анализируя летописи⁴³. Здесь все виды воинских добродетелей прославляются без каких-либо ограничений: смелость, храбрость, отвага. В стиле исторических повествований (и летописей) поэт воздаёт хвалу князю Игорю, «который скрепил ум силою своею и поострил сердце свое мужеством; исполнившись ратного духа, навел свои храбрые полки на землю Половецкую...». Повествование течёт ещё в рамках разумной храбрости, описывая поведение христианского князя, исполненного чувства долга: «И сказал Игорькнязь дружине своей: „О дружина моя, братья! Лучше ведь убитым быть, чем плененным быть“». В этих строках прослеживается параллель с описаниями летописей и, что важно подчеркнуть, с источниками X века, описывающими деяния великого языческого воина Святослава. Даже неблагоразумная, безумная храбрость, выходящая за рамки мыслимого, является предметом прославления. Таковым был поход князя Игоря, оправданием которого служат следующие слова князя: «Хочу, – сказал, – копьё преломить на границе поля Половецкого с вами, русичи, хочу либо голову свою сложить, либо шлемом испить из Дона».

Героическое поведение Всеволода в последней отчаянной битве описывается образами, напоминающими русские народные эпические сказания – былины, известные благодаря записям, сделанным в начале

нашего столетия: «Ярый тур Всеволод! Бьешься ты в бою, прыщешь ты на воинов стрелами, гремишь о шлемы мечами булатными! Куда, тур, поскачешь, своим златым шлемом посвечивая, там лежат поганые головы половецкие. Рассечены саблями калеными шлемы аварские тобою, ярый тур Всеволод!»

Нигде в русской литературе, письменной или устной, не найти описания подобной высоты воинского накала, такой сверхчеловеческой или животной ярости, с какой запечатлены воины князя Всеволода, куряне: «А мои-то куряне – опытные воины: под трубами повиты, под шлемами взлелеяны, с конца копья вскормлены, пути им ведомы, овраги им знаемы, луки у них натянуты, колчаны отворены, сабли изострены; сами скачут, как серые волки в поле, ища себе чести, а князю – славы».

Этот последний мотив, воспевающий «честь» и «славу», раскрывает иную сторону того же самого феодального идеала. Слава во имя реального величия, особенно приходящая после смерти, и честь на низших социальных ступенях составляют нравственное благо, плод и преимущество воинской добродетели, доблести. Слава достигается не удачей или политической мощью, но бесстрашием. Вот почему поэма завершается «славословием» князю Игорю и его родичам, хотя с политической точки зрения их поход был обречен на неудачу и завершился поражением. В этом же духе поэт прославляет предка княжеского рода Ольговичей, которого он нарицает Гориславичем, именем, в котором сочетаются слова «горе» и «слава». Он прославляет также древнего Всеслава – «кудесника», дедовской славы которого лишились его слабые потомки. Оба они – Олег и Всеслав – оставили после себя печальную память в анналах Руси, которые были хорошо известны нашему поэту. Они были главными «кузнецами вражды», героями гражданских войн. Если для поэта или князя Игоря они таят еще отблеск славы, как Олег для Бояна, то это лишь в силу их личной храбрости, тяги к рискованным приключениям, которые отличали самого князя Игоря, а также потомков князя Олега.

То, что составляет славу князей, является честью для дружины, их слуг и воинов. Рефрен: «ища себе чести, а князю – славы», повторяется дважды в сценах битвы. Идея «чести» как личностная ценность, покоящаяся на осознании воинского достоинства, весьма важна для исторической оценки культуры Древней Руси. Эта идея была особенно значимой на средневековом феодальном Западе. Несомненно, понятие о чести легло в основание аристократических свобод и, соответственно, стало основанием современной демократии. С другой стороны, широко

было распространено мнение, что идея чести была чужда русскому национальному характеру и православному пониманию христианства. И действительно, тщетно искать истоков этой идеи в византийской социальной этике или в более позднем московском обществе, где под «честью» понималось социальное положение, даруемое государственной властью. На нехристианском Востоке, в исламском мире и Японии сознание личной чести развито столь же сильно, хотя оно лишено той религиозной поддержки против притязаний государства, которую даровала личности средневековая Католическая Церковь.

Истина в том, что концепция личностной военной чести мало чем связана, если связана вообще, с особенностями национального характера тевтонских народов. Она легко обнаруживается в любом обществе, где воинская служба коренится в феодальной или похожей на феодальную организации. Древняя, или Киевская, Русь была именно таким феодальным обществом, и именно поэтому в нем получила развитие идея воинской чести – возможно, не без влияния варягов. На страницах летописей мы обнаруживаем, что эта идея по-прежнему скрывается под глухим покровом, лишь спорадически прорываясь сквозь византийский идеал смиренного православного воина. В «Слове о полку Игореве» эта идея звучит свободно и красноречиво.

Третьим источником социальной этики для певца князя Игоря является стойкий патриотизм, который охватывает не отдельные русские княжества, а всю Русскую землю. Это панрусское сознание, как мы проследили, находилось в упадке в конце XII столетия, и лишь немногие следы этого упадка можно обнаружить в современных тому периоду летописях. В «Слове о полку Игореве» патриотизм занимает столь же важное место, как и в XI веке; фактически поэт – автор «Слова» – является верным наследником эпохи Бояна. Нет ни одной фразы в поэме, которая повторялась бы столь же часто, как «Русская земля». Это выражение воспринимается не в том узком смысле, – включая лишь Киев и окружающие его земли, что было характерно для того времени, – а в более широком понимании. Это понятие включало все княжества и земли, населенные русскими людьми. Набег князя Игоря, являющийся по сути лишь незначительным эпизодом приграничного сражения, рассматривается как национальная трагедия. Игорь ведет свои полки на битву за «Русскую землю», он сражается за «Русскую землю». Его поражение вызывает национальную скорбь. Поэт идет еще дальше и завершает словами Бояна: «Тяжко голове без плеч, беда телу без головы – так и Русской земле без Игоря». Эти слова звучат так, словно для него

князь Игорь был реальным главой или вождем всей Руси.

Выражение «Русская земля» в устах поэта не только гипербола для усиления славы князя Игоря, оно – плод его политического мировоззрения. Носителем политических идеалов в поэме является князь Святослав Киевский, глава рода Ольговичей. В своем горьком и страстном обращении ко всем русским князьям Святослав требует, чтобы они выступили в защиту Русской земли, «за раны Игоревы, буйного Святославича!». Смоленск и Полоцк, Галич и Суздаль, самые отдаленные окраины у границ Руси – все объаты этим страстным призывом. В хвалебном перечне русских князей поэт делает все, чтобы избежать умаления отдельных ветвей рода Рюриковичей. Мономаховичам, традиционным врагам Ольговичей, отводится доминирующее место ввиду политической значимости занимаемых ими позиций. Напротив, один из сильнейших представителей клана Ольговичей – Ярослав Черниговский подвергается порицанию за свое неблагородное поведение: он воздерживался от всех совместных походов против половцев.

Национальное сознание поэта перекликается с сознанием рода. Но оно перекликается также и с феодальной этикой безграничной чести. Поэт, будучи патриотом, не может не видеть губительных последствий вражды, и он недвусмысленно осуждает их: «Борьба князей против поганых прекратилась, ибо сказал брат брату: „Это мое, и то мое же“. И стали князья про малое „это великое“ говорить и сами на себя крамолу ковать. А поганые со всех сторон приходили с победами на землю Русскую».

Здесь скорее жадность, чем гордыня, – политический первородный грех, противоречащий понятиям феодальной этики. Слова «это великое» указывают на преувеличенную щепетильность в понимании личной чести. Поэт вполне осознает национальный ущерб, причиненный погоней за славой, говоря о великом герое, древнем Олеге: «Тот ведь Олег мечом крамолу ковал и стрелы по земле сеял... Тогда, при Олеге Гориславиче, засевалось и прорастало усобицами, погибало достояние Дажьбожа внука; в княжеских крамолах сокращались жизни людские».

Это политическое осуждение Олега не преуменьшает восхищения поэта «славой» и храбростью князя. Такой же дуализм в оценке мы обнаруживаем и по отношению к князю Игорю. Говоря от себя, поэт старается не произнести ни одного слова осуждения в адрес авантюристского и опрометчивого набега, который окончился бедствием для «Русской земли». Но политическая оценка преподана устами Святослава Киевского, который сквозь слезы и стенания шлет слова

осуждения плененным двоюродным братьям: «О мои дети, Игорь и Всеволод! Рано вы начали Половецкой земле мечами обиду творить, а себе славы искать. Но не с честью вы одолели, не с честью кровь поганую пролили. Ваши храбрые сердца из крепкого булата скованы и в смелости закалены. Что же сотворили вы моей серебряной седине».

Перед нами этический конфликт, который поэт оставляет неразрешенным. Его сердце в равной мере откликается и на призыв к «славе», и на призыв страдающей Руси. Он, по всей видимости, не сочувствует домашним распрям. Он предпочитает видеть проявление обожаемой им воинской доблести на поле брани против общего врага Руси, язычников. В этом он единоклубен с лучшими традициями летописей.

. Интересно сравнить прославление певцом **Князя** Игоря, высокую оценку этого князя и его похода с оценками, содержащимися в летописях того времени. До нас дошли повествования об этом походе, сохранившиеся в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях. Они дают весьма однозначные трактовки образа князя Игоря. Лаврентьевская летопись (1186), которая создавалась в городе Владимире, отражает политические тенденции, характерные для северной ветви рода Мономахов, взгляд противников князя Игоря. Этот взгляд довольно суров. Летописец клеймит авантюристский дух и бесшабашную дерзость, которые обернулись для князя Игоря и его дружины бесславным поражением. Иной раз тон повествования приобретает иронический оттенок: «В том же году надумали внуки Ольговы пойти на половцев, так как не ходили в прошлом году со всеми князьями, но сами по себе пошли, говоря: „А что, мы разве не князья? такую же славу себе добудем!“»

После первой легкой победы их воодушевление возросло безмерно. Три дня они провели в развлечениях и бахвальстве: «Братия наша ходила со Святославом, великим князем, и билась с половцами на виду у Переяславля, те сами к ним пришли, а в землю Половецкую не посмели за ними пойти. А мы в земле их, и самих перебили, и жены их полонены, и дети их у нас. А теперь пойдем следом за ними за Дон и перебьем их всех без остатка. Если же и тут одержим победу, то пойдем вслед за ними и до лукоморья, куда не ходили и деды наши, а славу и честь возьмем до конца», «но не знали о предначертании Божьем», добавляет автор. Поведение русских воинов во второй битве не отличалось храбростью:

«Наши же, увидев их (половцев), ужаснулись и забыли о похвальбе своей, ибо не ведали сказанного пророком: „Тщетны человеку и мудрость, и мужество, и замысел, если Бог противится“... И были побеждены наши

гневом Божиим».

Оплакивание автором неудач русского войска перемежается с благочестивым изображением карающего Бога. Побег князя Игоря, естественно, описывается с чувством удовлетворения и толкуется как знак божественного прощения. «Вскоре бежал Игорь от половцев, ибо Господь не оставит праведника в руках грешников». Характеристика князя Игоря как праведника довольно неожиданна в контексте летописи, но она вполне объяснима с позиций христианства, противопоставляемого язычеству; помимо всего прочего, это библейская цитата.

Ипатьевская летопись, составлявшаяся в Киеве, настроена к князю Игорю более чем дружелюбно, повествует о неудаче князя более детально, а с религиозной точки зрения эта версия более тщательно разработана. Весьма вероятно, что эта часть Ипатьевской летописи включает анналы, созданные в самом доме князя Игоря. Игорь представлен в ней как мудрый, благочестивый князь, прошедший через очистительные страдания и достигший высокой степени христианского смирения.

Его размышления о значении затмения солнца сильно отличаются по тону от его гордого вызова этому предзнаменованию, который звучит в «Слове». Так, согласно летописи, он говорит: «Братья и дружина! Тайны божественной никто не ведает, а знамение творит Бог, как и весь мир Свой. А что нам дарует Бог – на благо или на горе нам, – это мы увидим». Когда разведчики предупреждают его о готовности врага, он отвечает: «Если нам придется без битвы вернуться, то позор нам будет хуже смерти; так будет же так, как нам Бог даст». Подчеркивается мысль о чести и достоинстве, смягченная, однако, покорностью и верой в Бога. Вот его размышления после первой победы: «Вот Бог силой Своей обрек врагов наших на поражение, а нам даровал честь и славу».

Вторая, неудачная битва описывается значительно более детально, нежели в «Слове о полку Игореве». Мы узнаем, что сам Игорь был ранен. Один летописный штрих напоминает нам яркую эпическую картину – летописец говорит о любви, связующей князя Игоря с его братом Всеволодом в момент смертельной опасности: «И уже схваченный, Игорь видел своего брата Всеволода, ожесточенно бьющегося, и молил он у Бога смерти, чтобы не увидеть гибели брата своего». Пленение князя Игоря сопровождается длинным монологом князя, в котором он приписывает свою неудачу справедливой Божьей каре и молит о прощении. Один из его грехов особенно тяжелым грузом лежит на его совести – жестокое разграбление им русского города:

«Вспомнил я о грехах своих перед Господом Богом, что немало

убийств и кровопролития совершил на земле христианской: как не пощадил я христиан, а предал разграблению город Глебов у Переяславля, Тогда немало бед испытали безвинные христиане: разлучаемы были отцы с детьми своими, брат с братом, друг с другом своим, жены с мужьями своими – старцев пинали, юные страдали от жестоких и немилостивых побоев, мужей убивали и рассекали, женщин оскверняли. И все это сделал я... и не достоин я остаться жить! И вот теперь вижу отмщение от Господа Бога моего...» Конкретный эпизод разграбления города Глебова звучит из уст самого князя Игоря, это его личные воспоминания, хотя общее благочестивое изложение событий приписывается летописцу.

Тот же дух раскаяния не покидает князя Игоря во время его пребывания в плену. Он повторяет: «Я по делам своим заслужил поражение и по воле Твоей, Владыка Господь мой, а не доблесть поганых сломила силу рабов Твоих». В то же время Игорь не чувствует себя подавленным. Сознание чести, даже в этом состоянии повышенной чувствительности, не покидает его. Это находит яркое подтверждение в описании обстоятельств побега. Сначала князь Игорь возражал против плана побега, предложенного ему половцем Лавром (Овлур в «Слове»). Он лелеял дерзкую надежду, как это свойственно юности, что отразилось в последующих его рассуждениях: «Я, страшась бесчестия, не бросил тогда дружину свою (на поле битвы), и теперь не могу бежать бесславным путем». Его дружинники, которые разделяли с ним плен, не одобрили гордого решения: «Не угоден Богу твой дерзкий замысел». Настойчивость его советчиков и неизбежная угроза смерти помогли Игорю в конечном итоге преодолеть колебания, диктовавшиеся чувствами чести или гордости.

В обеих летописях особо отмечен мотив чести в поведении князя Игоря, но они истолковывают его по-разному. Лаврентьевская летопись не испытывает к нему никакой симпатии, высмеивает и видит именно в искании чести причину катастрофы. Ипатьевская же летопись пытается смягчить этот мотив и влить его в общий поток благочестия, который преобразует нрав Игоря в святость христианского подвижника. У автора «Слова о полку Игореве» не находится слов осуждения в адрес князя; он сам восторженно отзывается о чести и славе. Он не считает необходимым ни оправдывать их с точки зрения религиозной, ни как-то ограничивать их. Он лишь отваживается устами Святослава указать на губительные последствия для Русской земли безоглядной опрометчивости Игоря.

Возвращаясь к воинственному пылу поэта, мы обнаруживаем еще одно ограничение, но отнюдь не социального, а скорее эмоционального

порядка. Поэт проявляет столь высокий уровень понимания добра, чувствительности и деликатности, который совершенно не совместим с оргией убийств. Он пленен проявлениями отваги, стремительности и даже опьянен стихией битвы. Но, по всей видимости, ему претят убийства и кровопролития. Об этом можно судить по его отношению к

битвам. Стремительная схватка на реке Каяле – основная тема его эпического повествования. Описание этой битвы составляет первую и наиболее значительную часть поэмы. Но само сражение изображено им скорее косвенно. Вначале следует описание серий предзнаменований, предчувствий, предсказаний. Затем оно переходит в изображение сцен скорби, картины гибельных последствий поражения. Что же касается самой битвы, то для ее отображения ему достаточно несколько строк. Первое сражение, успешное для русских, передано весьма просто: «Спозаранок в пятницу потоптали они поганые полки половецкие...» Второе же сражение, с трагическим концом описывается сквозь призму подвига князя Всеволода, на которого уже были ссылки: «...Там лежат поганые головы половецкие. Рассечены саблями калеными шлемы аварские тобою, ярый тур Всеволод...» К этому можно добавить третий эпизод, передающий всеобщий ужас схватки: «...Летят стрелы каленые, гремят сабли о шлемы, трещат копыя булатные в поле незнаемом... Черная земля под копытами костью была засеяна и кровью полита: горем взошли они по Русской земле!»

Действительно, совсем немного сказано о неистовстве битвы, которая является кульминацией, первой кульминационной точкой поэмы. Упоение убийством, сладострастное удовлетворение при виде текущей крови характерны для наиболее ранних эпических произведений большинства национальных литератур. Но ничего подобного нельзя обнаружить в «Слове о полку Игореве», если сравнить его с известными строками «Илиады»:

Голову с шлемом, сотрясши, поверг; из костей позвоночных
Выскочил мозг; обезглавленный труп по земле протянулся ⁴⁴.

Или со строками из «Песни о Роланде»:

Ужасна сеча, бой жесток и долог.

Французы бьются смело и упорно,

А рабам рубят руки, ребра, кости

И сквозь одежду в них вгоняют копыя.

Зеленая трава красна от крови⁴⁵.

Мягкость и кротость повествования русского поэта подтверждается и другими сравнениями. Вся композиция поэмы с ее трагической

напряженностью и ликующим финалом, похоже, нуждается после пережитого ада и мрака поражения в компенсации. Она, казалось бы, требует мести или, по крайней мере, окончательной победы. Но поэт, а вместе с ним и читатель, довольствуются избавлением из плена, бегством князя Игоря. С точки зрения строгих правил, феодальных понятий о чести, бегство не может считаться компенсацией. Без отмщения герой почитался бы обесчещенным. Но по каким-то неведомым причинам идея мести даже не приходит на ум читателю. Именно князь Игорь, а не половцы, согласно действию поэмы, начал сражение, поэтому Игорь виновник поражения и плена. Половцы не совершали каких-либо жестоких действий, а один из язычников даже помог князю совершить побег. Из уст преследующих его ханов мы узнаем о планах женитьбы молодого Владимира, сына Игоря, на половецкой княжне. Половцы, в конечном итоге, выглядят не так уж плохо. Похоже, что поэт, увидев князя снова свободным, на радостях прощает их.

Примечательно, что в «Слове» само слово «месть» встречается только один раз и то в высказываниях врагов: «И вот готские красные девы... лелеют месть за Шарукана» (это один из половецких ханов). Анализируя летописи, мы видели, что на протяжении лучших времен русской историографии слово «месть» использовалось лишь в тех случаях, когда речь шла о языческих временах и героях. Только с середины XII века оно стало употребляться применительно к христианским князьям. Певец князя Игоря по характеру своего мировидения более сдержан и мягок, нежели многие духовные писатели из числа его современников.

Сердечной нежностью проникнуты те строки поэмы, в которых поэт говорит о женщине. Его, конечно, трудно назвать поэтом, воспевающим любовь, он не певец романтической любви или рыцарской, хотя часто употребляет эпитет «красные» применительно к девушкам, даже если они принадлежат вражескому стану: «красные девушки половецкие», «готские красные девы». Он любовно отбирает слова, выражающие различные оттенки любви и дружбы: «лада», «хоть» (любовник, любимый, супружеский, друг и т. д.), но употребляет их в большинстве случаев лишь как метафоры. «О девице ему милой» – речь идет о честолубивой мечте Всеслава, Киевском престоле. Но особенно дорога поэту женщина в ореоле страданий. Если все «Слово о полку Игореве» можно назвать горестным плачем, то наиболее выразительно в нем звучит голос женщины. Все русские женщины разделяют скорбь по князю Игорю и его воинам: «Уже нам своих милых лад ни мыслию не осмыслить, ни думою не сдумать, ни глазами не повидать, а золота и серебра совсем не потрогать!»

Вторая кульминационная вершина «Слова» – плач Ярославны, жены князя Игоря. С поэтической точки зрения эта сцена всегда расценивалась как лучшая часть эпического полотна поэмы. Мы уже ознакомились с выразительными заклинаниями, обращенными к силам природы: ветру, реке Днепру и солнцу. Неужели случайно, что сразу же после почти магических заклинаний Ярославны поэт рисует князя Игоря и его побег? Создается впечатление, что заклинания Ярославны оказывают необходимое воздействие на силы природы, которые спешат возратить княгине оплакиваемого мужа. И действительно, следующая часть поэмы, описывающая побег, открывается парадом стихий: «Прыснуло море в полночи, идут смерчи тучами. Игорю-князю Бог путь указывает из земли Половецкой...» Благодаря этому художественному приему поэт отводит Ярославне – в равной степени со старым Святославом – центральное место в поэме. Святослав пытался спасти князя Игоря при помощи политических обращений, но его призыв не был услышан. Ярославна же своим плачем, идущим из глубин сердца, мощью чувств, обращенными к стихиям, достигает успеха.

Сердечная нежность и мягкость, удерживающие воинственный пыл, не исчерпывают сполна чувствительности певца князя Игоря. Именно в нем ярко проявилась та черта национального характера, которая, по-видимому, является ключом к пониманию глубинных пластов русской души. Она созвучна с общей трагической тональностью поэмы и нуждается в более внимательном изучении.

Трагический характер отличает почти каждое великое эпическое произведение любой исторической нации: «Илиада», «Песнь о Роланде», «Песнь о Нибелунгах». Не случайно и то, что великие эпические поэты, почитающиеся носителями глубочайших поэтических традиций древних народов, выбирают темой своих «песен славы» какое-либо трагическое событие: поражение в битве, разрушение государства, смерть юного героя. Общим нравственным законом жизни, как и в художественных произведениях, является констатация того, что величайших людей рождает не счастливая жизнь, а героическая смерть. «Слово о полку Игореве» не является исключением. Но все же оно обладает некоторыми конкретными чертами, свойственными только русскому характеру. Во-первых, легко заметить, что нагнетание трагических событий не получило достаточного обоснования в раскрытии темы. «Слово о полку Игореве» – это драма со счастливым концом. Обилие зловещих сцен выглядит несколько необоснованным. Во-вторых, трагический эффект достигается не смертью сражающегося и обреченного на гибель героя (как в случае с Ахиллом,

Роландом, Зигфридом), а в результате его страданий и унижений: в лице князя Игоря страданиям и унижениям под гнетом половцев подвергается вся Русская земля.

Особенно сильное и неожиданное впечатление производит возвращение автора к трагической теме незадолго до счастливого конца. Когда князь Игорь возвращается в свое отечество, убежав из плена, он воздает хвалу реке Донцу за свое спасение. И именно в этот момент, движимый странными ассоциациями, поэт вспоминает другую, враждебную, реку – Стугну, в волнах которой утонул молодой князь Ростислав. Этот эпизод не имеет никакого отношения к князю Игорю. Произошло это за сто лет до описываемых событий. Однако поэт почему-то посвящает ему целую строфу. Используя излюбленный прием, он рисует скорбящую женщину – мать юного князя и облекает в траур все силы природы: «Уныли цветы от жалости, и дерево с тоской к земле преклонилось». Поэт повторяет один из лучших приемов, который использовал ранее при описании поражения князя Игоря, но в этом контексте он явно выпадает из общей композиции поэмы. Поэт не мог удержаться от того, чтобы не добавить капли печали в заключительную сцену триумфа. Но как отсутствие в финале чувства мести или обещаний ее, так и чрезмерное включение темы скорби само по себе весьма показательны. Мерило страданий как высшего нравственного критерия, как почти абсолютной нравственной вершины является наиболее драгоценной чертой русской религиозности. Мы обнаруживаем в эстетическом претворении то, чего можно менее всего ожидать от барда, прославляющего воинскую доблесть и честь, – поэта, который испытывает отвращение к христианским символам и христианским понятиям.

Это открытие вынуждает нас снова вернуться к вопросу о религиозных влияниях в «Слове о полку Игореве», которое мы оценивали до сих пор, по крайней мере, с точки зрения содержащихся в нем христианских вкраплений, главным образом исследуя внешние формы. Если вполне закономерно проследить степень влияния язычества на отношение поэта к природе, то вполне уместно задать вопрос и о воздействии христианства на его этическую позицию. Этот вопрос проще поставить, чем отыскать ответ на него. Это та сфера, в которой руководствуются более интуицией, нежели фактическими данными.

Как правило, все глубинные этические или социальные нормы и взгляды, даже те, которые кажутся нам скорее светскими, таят под собой некую религиозную подпочву и подпитываются религиозными убеждениями или ее пережитками. Можно предположить, что и в русской

клановой этике, с ее мощным и ранимым чувством кровного родства, обнаруживаются языческие корни или языческое освящение древних племенных связей и организаций. В христианские времена они были заново переосмыслены в духе евангельской любви и остались навечно одним из краеугольных камней русской социальной этики. Вполне закономерно также предположить о существовании связей язычества с воинской отвагой, хотя социальное обоснование эта добродетель получила благодаря феодальным институтам времен христианства⁶. Здесь, однако, исследователь «Слова о полку Игореве» испытывает смущение, столкнувшись с полным отсутствием в поэме языческих славянских богов войны, подобных Перуну, которые соответствовали бы образу Дажьбога и другим божествам природы. Это напоминает теории некоторых современных ученых, которые усматривают в воинском культе Перуна, но не в самом Перуне, отражение культового поклонения скандинавскому Тору. Если бы Перун как бог войны был искусственно создан во Владимире или варягами в Киеве, то он, по всей вероятности, был бы вычеркнут из поэтической памяти нации после обращения в христианство. В этом случае следует признать, что у русских отсутствовал конкретный бог войны и, соответственно, у славян не было языческого освящения воинской этики. Некоторое религиозное обоснование этой гипотезы может быть заимствовано из скандинавских источников.

Признавая языческое влияние на воинскую этику, следует более внимательно рассмотреть вопрос о воздействии христианства, о тех проявлениях мягкости и нежности, которые отличают творчество певца князя Игоря. Два столетия евангелизации не могли пройти даром. Они до основания изменили не только нравственные взгляды людей, но даже их чувства. Певец князя Игоря не охвачен жадой мщенья, но для языческой русской княгини (святой Ольги), до ее обращения в христианство, месть в ее наиболее жестоких проявлениях составляла неотъемлемую часть славных традиций. Об этом спокойно и объективно поведал монах-летописец, и, видимо, это хранилось в устной эпической традиции древности.

Итак, не одним только влиянием христианства объясняется спокойный характер русских эпических повествований, это могло быть обусловлено также и языческим прошлым. На основании имеющихся скудных свидетельств о русском язычестве можно сделать вывод, что оно было значительно более мягким по своему характеру, нежели как о том повествуют эпические произведения многих других племен, например тевтонцев. Благая весть о любви упала на благотворную почву Древней

Руси. И на самом деле, византийское понимание христианской этики абсолютно лишено какой-либо мягкости. Впрочем, так же как и западное понимание жизни в эпоху раннего Средневековья. На Руси дух милости отличает те литературные документы, которые менее подвержены влиянию византийской культуры; чаще в светских и реже в официальных церковных трудах.

И все же следует иметь в виду, что предположение о мягкости нравов русского язычества можно принять лишь относительно. Не только княгиня Ольга, но и Владимир (оба причислены к лику святых) изображаются как жестокие правители вплоть до их обращения в христианство. Об актах жестокости сообщают также языческие кудесники, жившие в XI веке. А язычники-вятичи убили христианина-миссионера, святого Кукшу в 1100 году. Так Евангелие реально воздействовало на грубые сердца язычников, пересоздавая их, и свидетельством этого благотворного влияния являются наиболее трогательные и нравственно чистые черты в единственном дошедшем до нас эпическом произведении древней Руси.

ХІІ. Язычество и христианство

"Слово о полку Игореве», хотя было написано, без сомнения, христианским автором, обнаружило мощный пласт скрытого языческого мироощущения. Большинство русских историков литературы были склонны недооценивать силу языческого влияния, ссылаясь на то, что к XII веку христианство на Руси насчитывало уже две сотни лет. Однако исторические документы изобилуют свидетельствами о жизнеспособности побежденного язычества как в ее чистых, нехристианских проявлениях, так и в переплетении с победившим его христианством.

На протяжении XI века, первого христианского века Руси, летописи сообщают о многочисленных яростных мятежах языческих масс под предводительством волхвов. Волхвы – древнерусское слово, обозначавшее языческих магов – людей, обученных традиционным заклинаниям и занимавшихся врачеванием болезней и ворожбой. Они близки финским шаманам, что говорит, возможно, о финском влиянии на славянское народное мировоззрение. Согласно летописи, в 1024 г. волхвы подняли восстание в Суздале; они убивали стариков, утверждая, что те «держат урожай». Стихийные бедствия, а особенно неурожай обычно служили предлогом для языческих восстаний. Незадолго до 1071 г. по случаю голода в Ростове два волхва убили священника и многих знатных женщин, свалив на них ответственность за неурожай, и даже пытались убить княжеского посланника. Еще более впечатляющие события произошли примерно в то же самое время в Новгороде:

«Волхв явился при князе Глебе в Новгороде. Он разговаривал с людьми, притворяясь богом, и многих обманул, чуть не весь город, разглагольствуя, будто наперед знает все, что произойдет, и хуля веру христианскую, он говорил, ведь, что „перейду Волхов на глазах у всех». И возмутился весь город, и все поверили в него, и собирались убить епископа. Епископ же, с крестом в руках и в облачении, вышел и сказал: „Кто хочет верить волхву, пусть идет за ним, кто же истинно верует, пусть тот к кресту идет». И люди разделились надвое: князь Глеб и дружина его пошли и стали около епископа, а люди все пошли и стали за волхвом».

Спустя восемьдесят лет после крещения Новгорода, в критический момент христианство находит поддержку только среди дружинников князя. Даже в Киеве, центре русского христианства, в 1071 г. некий волхв предсказывал удивительные события: «на пятый год Днепр потечет обратно и земли начнут перемещаться, так что Греческая земля займет

место Русской, а Русская – Греческой». Именно по этому случаю летописец вспоминает другие, более опасные примеры деятельности волхвов на севере и северо-востоке Руси. Его рассказы почерпнуты из недавнего прошлого. Это означает, что мы располагаем лишь фрагментарными и спорадическими сведениями о языческих мятежах в древней Руси. Едва ли случайно, что во всех приведенных упоминаниях языческие восстания были подавлены светской властью: князь или его люди убивали волхвов, и волнения в народе утихомиривались. Духовенство, повидимому, имело слабое влияние на массы: оно либо само становилось жертвой мятежников, либо его призыв, как в Новгороде, оставался неуслышанным. В XII веке уже не встречается записей о языческих мятежах. Тем не менее в начале XII века язычниками-вятичами был убит святой Кукша, инок КиевоПечерского монастыря, во время миссионерского путешествия в их земли. Жития некоторых русских святых сохранили воспоминания о языческом сопротивлении **христианским** миссионерам в Ростове и Муроме, хотя легендарный характер этих поздних житий сводит на нет их историческую ценность.

Несомненно, что в сельских местностях, удаленных от крупных центров и больших дорог, язычество продержалось, по крайней мере, в отдельных областях, в течение всего домонгольского периода. Историки Русской Церкви относят окончательное обращение Руси примерно к XV столетию. Насколько эта дата условна, видно хотя бы из того, что языческие пережитки встречались и в XIX веке. Важно, что христианство, бывшее поначалу религией высших слоев в Киевской Руси, в последующие периоды становится всеобщей или национальной религией.

Литература проповедей и канонических правил, сохранившаяся с XI по XVII столетия, направлена на искоренение языческих пережитков в христианском обществе. Эта литература, главным образом анонимная или псевдоэпиграфическая, не поддается точной датировке. Многие рукописи являются списками с более древних оригиналов с новыми добавлениями. Некоторые русские компиляции используют в качестве основы греческие переводы, в которых имена греческих или даже египетских богов заменены на богов славянских. Последние поколения ученых, скептически относящиеся к мифологии, с легкостью дискредитировали эту ветвь источников. Поскольку мы не ставим своей целью исследование мифологии, а только пытаемся понять суть русской религиозности и благочестия, мы вполне полагаемся на эти источники. Домонгольское происхождение большей их части, по-видимому, не вызывает сомнений; более точная датировка, вероятно, вряд ли возможна.

То, против чего направлены эти проповеди и каноны, – это «двоеверие»; они обвиняют христиан в совершении языческих обрядов и следовании языческим обычаям и предрассудкам. Наиболее ярые ревнители христианства неумеренно преувеличивают значение язычества. Например, область мирской музыки и танцев относится ими к язычеству или бесовщине. Мы не станем приводить описаний разного рода предрассудков, несомненно, языческого происхождения, общих для всех времен и народов. Мы ограничимся лишь теми пережитками русского язычества, которые хоть сколько-нибудь проливают свет на особенности русского религиозного сознания.

В середине XII века епископ Новгородский напоминает женщинам о недопустимости обращения к волхвам, так как это приводит к «убийствам и другим злодеяниям». Один новгородский священник того же времени говорит, что женщины часто приносят волхвам больных детей. В сельской местности кудесник-целитель (знахарь) остается привычной фигурой даже в России XIX века. Но в XII веке волхв был более, чем просто знахарь; он был, по-видимому, служителем языческого культа. Многие проповеди, не поддающиеся датировке, утверждают, что так называемые христиане все еще приносят жертвы древним богам. В них приводятся довольно сомнительные перечни языческих божеств, многие из которых являются скорее продуктом «учености», а не личных наблюдений. Однако нельзя не принимать во внимание конкретных свидетельств, как, например, следующее: «И ныне по окраинам молятся ему, проклятому богу Перуну, но творят отай; сего же не могут ся лишити – даже и доселе».

Что касается жертв богам, то они двух видов: бескровные, как хлеб, просо, мед; и кровавые, среди которых, в частности, упоминается заклание или потопление цыплят. Последняя форма жертвоприношений чаще совершалась по отношению к водяным божествам, занимавшим важное место в языческом культе. В самом деле, если личные имена великих богов, приводившиеся выше, еще могут быть объектами критики, то ни малейшего сомнения не вызывает тот факт, что главным объектом языческого богопочитания был культ природных стихий: воды, огня, растений, камней. В персонифицированной форме или нет, эти стихии упоминаются наиболее часто; русские язычники или полухристиане, «приносящие жертвы растениям и источникам», являются постоянной темой всех писаний. Коллективные божества или, используя классическую терминологию, «полубоги», скорее всего, являются воплощением этих стихий. Упоминаются «берегини» (духи берегов), вурдалаки и вилы. Современные русские давно забыли эти имена; они были заменены на

новые, но, вероятно, с тем же значением.

Культ огня носит более личностный характер, и даже сохранилось его собственное имя: «Они молятся огню, называя его Сварожич (сын Сварога)». Форма отчества напоминает нам об авторе «Слова о полку Игореве», называвшего природные стихии – например, ветры – внуками Стрибога. Сварожич – популярное русское или славянское божество; форма же Сварог встречается только один раз. Ипатьевская летопись (1114) переводит греческого Гефеста как Сварога и связывает его с Солнцем, Гелиосом. Сварог, огонь, является отцом Солнца, Дажьбога. Связь между Солнцем и Огнем как русскими божествами очевидна, так же, как и сельскохозяйственное значение их культов. «Огонь творит спорыню, сушит и зреет; того ради окаянные полуденье чтут и кланяются на полдень обратившиеся», – говорится в одной русской проповеди, надписанной именем святого Григория; большинство полемистов упоминают: «Они молятся огню под овином» (помещение для сушки зерна с помощью огня). В этих местах приносились также жертвы Огню или Сварожичу.

Иную сферу опекают божества, известные под именами Род и Рожаницы. Их культ – главный объект церковного осуждения, что подтверждает его религиозную значимость для народа. Странно, что наши современники полностью забыли об этих божествах, хотя и сохранили религиозный смысл их культа. Это ясно из этимологии. Род, как мы знаем, означает клан, племя или семью, полностью соответствуя классическому *γένος*. Но это слово может также иметь более широкое значение, включающее в себя понятие рождения. Рожаницы – божества женского рода, благословляющие рождение. Они упоминаются лишь во множественном числе, в то время как родственное им мужское божество употребляется только в единственном числе. Это несоответствие, как считают современные историки, объясняется функциональными различиями: Род – это общая сила рождения или воспроизведения, а Рожаницы – это особые силы, влияющие на индивидуальное рождение и индивидуальную судьбу. Считалось, что каждый человек имеет свою собственную Рожаницу, отвечающую за его рождение и жизнь. Напрашивается параллель с кельтскими феями, но связь между ними никак не подтверждается, нет даже твердой уверенности в том, что Рожаницы являются богинями судьбы, – настолько скудны наши сведения о них. Однако истолкование Рожаниц как богинь судьбы косвенно подтверждается славянским переводом одного места в Библии. У Исайи (гл. 65, 11) слово *τύχη* (греч. судьба) передается словом «рожаница». И все

же это значение не может быть первоначальным, на что ясно указывает этимология слова «рожаница». Центральной идеей, несомненно, была тайна рождения, в которой связь с родовым кланом определяет судьбу индивидуума. В череде поколений прошлое считалось, вероятно, более важным, чем будущее. Личность ощущала себя звеном неразрывной цепи, не надеясь вырваться из нее по своей собственной, хотя и свободной воле. «Так ему на роду написано», – гласит популярное русское изречение. Русские народные сказки и былины изобилуют примерами непреодолимой силы судьбы. Никакая сила не может перечеркнуть или изменить того, что человеку «написано». Другая русская поговорка говорит: «Мимо суженого не проедешь». В этой вере в предопределение русские не являются, по видимому, исключением среди других народов. Особенностью же русских является то, что между судьбой человека и его рождением устанавливается тесная связь, что их божества судьбы, соответствующие Мойрам и т. п. (Moirai, Parcae, Fatae), носят имена, тождественные с рождением, и неразрывно связаны с тайной самого рождения и его кровной связи с предшествующими поколениями.

Источники не раскрывают ничего, кроме имен и постоянной черты их культа: жертвенной пищи. В большинстве проповедей повторяется: «Они ставят трапезу (или „вторую трапезу“) Роду и Рожаницам». Это означает, что по определенным праздникам этим божествам подносилась какая-то пища. Мы даже знаем, из чего эта «вторая трапеза» состояла. Она включала в себя только постные блюда: хлеб, овсяную кашу, творог и мед.

Кроме пищи для Рожаниц проповеди упоминают особую пищу для умерших (нав), которая приносилась в бани. Источники позволяют составить ясное представление об этих обрядах и их значении. Проповедь под именем Иоанна Златоуста приводит следующие подробности: «Навем мовь творят, и пепел посреде сыплут, и проповедающе мяса и молоко и масла и яйца и вся потребная бесам. И на печь льют в бане, мыться им веля, чехол и убрус вешающе в молвици». Как это происходит в русских народных сказках, пир связан с баней. Пепел рассыпается на полу для того, чтобы мертвые оставили на нем следы, что придает их посещению большую реальность. Сам проповедник верит, что демоны, пользуясь суеверием людей, употребляют пищу и оставляют свои следы на золе «на прельщение им». Такая же практика, совершаемая, в частности, в Великий Четверг, встречалась еще в Белоруссии в XIX веке. Поскольку полагали, что мертвые могут прийти в любое время помыться в пустые бани, то они считались опасными ночью, а потому и наиболее подходящим местом для гаданий. Ближайшая современная параллель древней «второй трапезе для

Рожаниц» – праздник «дзядов» в Белоруссии. Для мертвых, которые называются «дзядами» (прадеды), оставляются особые блюда и читаются специальные молитвы или заклинания. Возможно, что прадеды заменили древних богинь рождения как более невинные в глазах Церкви и менее подверженные обвинению в язычестве. Если это так, то подтверждается истолкование Рожаниц как божеств рода, а не судьбы.

При всей скудости свидетельств о языческих пережитках в Древней Руси подтверждается общее впечатление, изложенное нами в общих чертах в первой главе. Суть русского язычества состояла не в вере в великих богов, а в религиозном почитании самой природы, ее стихий и явлений, только отчасти персонифицированных, а также в культе рода или кровного родства в двойном преломлении: почитание предков и вера в судьбу. Пантеизм нашел свое выражение в «Слове о полку Игореве» и оставил следы в русской поэзии нового времени. Религия рода, по крайней мере в ее нравственных проявлениях, отражена не только в древних летописях, но и в «Слове о полку Игореве», а также в русском фольклоре и всей дореволюционной жизни.

Среди этих языческих пережитков есть еще один, весьма важный для понимания русской души, но требующий большой осторожности при анализе. Собственно говоря, нигде в источниках он явно не выступает и обретает значение только в свете более поздней и даже современной русской жизни. Этот элемент я бы назвал дионисийским, или оргиастическим. Суровая христианская и социальная дисциплина, особенно в Московский период, подавила или отодвинула его на задний план. Однако всякий раз, когда какой-либо политический или культурный взрыв высвобождал скованный цепями хаос русской души, он снова выходил на поверхность.

В древних проповедях упоминается фаллический обряд, совершавшийся на свадебных пирах, сексуальная разнузданность во время праздничных сборищ молодежи, особенно в день и ночь праздника святого Иоанна⁴⁶, и оргиастический характер пиршеств вообще. Все эти черты были присущи также и русской жизни нового времени. Имеется и еще одно, косвенное свидетельство, которое могло бы стать ценным открытием в понимании русского дионисийского духа, не будь оно столь кратким и, возможно, искаженным до такой степени, что уже не поддается какому-либо истолкованию. Среди сонма реальных и фиктивных русских языческих богов упоминается одно неизвестное имя: «Требу кладут Переплюту, и вертяшеся пьют ему в розех» («Они верят также в Переплюта и, крутясь, пьют за него из рогов»). Если этот перевод верен,

мы видим сочетание неистового танца и опьянения в честь некоего бога, т. е. дионисийский элемент в его простейшей и чистейшей форме.

Многочисленные проповеди посвящены обличению пьянства и языческого характера пиров. Они даже побудили одного из современных исследователей русского язычества Е. В. Аничкова увидеть в этих обличениях единственное существенное содержание антиязыческой литературы. Это, конечно, преувеличение; однако очевидно, что христианский проповедник испытывал отчаяние перед неистовством этих вакханалий. Никакие языческие боги в связи с пирами не упоминаются. Но с точки зрения проповедников, они носили языческий характер из-за использования музыкальных инструментов и пения светских песен. Древнерусские проповедники в пуританском рвении осуждали все виды светской музыки, включая танцы. Однако столь радикальное отношение со стороны духовенства частично было вызвано оргиастическими чертами народных развлечений. Вот одно из обвинений, выдвинутых митрополитом Кириллом: «В субботу вечером собираются вкупе мужи и жены, и играют, и пляшут бесстыдно, и скверну деют в ночь Святого Воскресения, яко Дионисов праздник празднуют нечестивии эллины вкупе мужи и жены, яко и кони вискают и ржут, и скверну деют. И ныне да останутся того» (8-ой пункт Правила Кирилла митрополита).

А вот определение Владимирского собора 1274 г.: «Паки же уведехом бесовская еще держаще обычай треклятых эллин, в божественные праздники позоры некаки бесовские творити, со свистанием и с кличем и воплем, сзывающие некие скаредныя пияницы и бьющися дрекольем до самой смерти, и взимающие от убиваемых порты».

Этот дикий разгул народных празднеств сохранился вплоть до XX века, с теми же пьяными драками и убийствами, которые описаны в соборном определении XIII века. Разнузданность, хотя и не обязательно в сексуальном смысле, безудержные эмоциональные всплески веселья, вызванные алкоголем, танцы, драки или разврат всегда составляли отличительную черту русского темперамента. Что касается пьянства, то обилие посвященных его обличению проповедей еще ничего не доказывает. Едва ли в Средние века был народ, который иногда в глазах своих соседей не снискал бы репутации горьких пьяниц. Но своеобразие русского пьянства подтверждается легендой, согласно которой одной из основных причин обращения Руси к христианству было ее пристрастие к «питию». Летописец спокойно и даже с удовлетворением сообщает об ответе князя Владимира, тогда еще язычника, мусульманским миссионерам: «Питие есть радость русских, мы без него не можем». В

официальном предании национальный порок представлен как средство, с помощью которого Божественный Промысл спас от еще большего зла – мусульманства.

На данном этапе нашего исследования уместно поставить вопрос о присутствии или отсутствии в русском народном благочестии богомильских тенденций. Хотя богомильство никоим образом нельзя причислить к язычеству, а скорее к одной из христианских сект, следовало было бы ожидать опровержения или, по крайней мере, осуждения в тех же самых проповедях или покаянных канонах, которые направлены против языческих пережитков, магии и всех видов суеверий. Богомильство было дуалистической сектой, отдаленным побегом древнего манихейства, появившимся в Болгарии в IX веке и составившим мощную конкуренцию Церкви во всех славянобалканских странах. В XI столетии оно проникло в Западную Европу, где начало быстро распространяться под именем катаров, альбигойцев и др. Принимая во внимание тесные культурные связи между средневековой Болгарией и Русью, а также идентичность литературного языка, проникновение на Русь богомилов или их учения было бы вполне естественным. Выдающийся историк литературы А. Н. Веселовский утверждал, что в основе русского фольклора (так называемых духовных песен) лежат апокрифы и легенды богомильского происхождения. Богословский анализ как апокрифов, так и русских духовных песен, однако, не подтверждает эту теорию.

Прежде всего, дуалистические элементы в апокрифах и духовных песнях весьма незначительны. Они сводятся к неправославным легендам о роли сатаны в сотворении мира. Некоторые легенды хорошо известны благодаря народным сказкам (украинским и др.)» но они не являются достаточным доказательством дуалистичности народного мировоззрения. Большинство апокрифов греческого происхождения, восходят к древнейшим временам христианства. Если в них и отражены еретические воззрения, то они, как правило, связаны с гностицизмом. Но подчищенные и воспринятые Церковью для народного употребления, апокрифы просто нижний, народный пласт греческого и византийского христианства. Доказано, что богомилы обогатили эту литературу, но на Руси следов специфически богомильских апокрифов не было обнаружено. Один из учеников Веселовского, Е. В. Аничков, утверждал, что он обнаружил упоминание о богомилах в полемических проповедях против язычества. Но это чистое недоразумение. Упомянутые там болгары – не еретики-славяне, а тюркские мусульмане. С VII века на средней Волге существовало тюркское болгарское государство, и именно от этих болгар

приходили к князю Владимиру мусульманские миссионеры. Говоря об этих болгарях, летописец упоминает о некоторых непристойных обрядах, которые обличались более поздними проповедниками, критиковавшими язычество.

В летописи есть упоминание, которое при поверхностном подходе может быть истолковано как дуалистическое богословие языческих волхвов. В середине повествования о языческих мятежах летопись приводит фрагменты богословских споров между Яном, княжеским посланником, и волхвами. Два белоозерских волхва рассказывают миф о сотворении мира, известный из украинских народных сказок: «Бог мылся в бане и вспотел, отерся ветошкой и бросил ее с небес на землю. И заспорил сатана с Богом, кому из нее сотворить человека. И сотворил дьявол человека, а Бог душу в него вложил. Вот почему, если умрет человек, в землю идет тело, а душа к Богу».

На вопрос Яна: «Какому богу веруете?», они ответили: «Антихристу». «Где же он?» – «Сидит в бездне». Другой волхв из чудского племени объясняет свою веру христианину-новгородцу, спросившему: «Кто ваши боги и где они обитают?» – «В безднах, они черные, хвостатые и крылатые и могут подниматься в поднебесье слушать ваших богов. Так как ваши боги живут на небесах. Если кто-то из ваших умирает, они возносятся на небеса. А если кто из наших умирает, относится в бездну к нашим богам».

С первого же взгляда ясно, что мы имеем дело не с объективным описанием языческой веры, а с сатирой. Суть этой сатиры состоит в отождествлении языческих богов с бесами. Весьма вероятно, что автор или источник использовал некоторые черты богомильских легенд для пародии, как он использовал обычное иконографическое изображение для бесов при описании внешнего вида богов. Но чтобы эта сатира попадала в цель, она должна была отображать хотя бы подобие реального положения вещей; другими словами, религия волхвов, действительно, имела оттенок дуализма. По сравнению с дуализмом богомилов, это был дуализм, поставленный с ног на голову. В то время как балканские еретики активным образом отвергали земного или злого бога во всех формах его деятельности, включая творение, сексуальную и социальную жизнь и даже Церковь, русские волхвы, по-видимому, поклонялись низшим или подземным силам как богам. Возможные искажения отнесем на счет полемического пыла. Дуалистические религиозные системы, включающие почитание злых богов, всегда сочетают их культ с культом добрых богов, так что «боги» и «демоны» находятся в равновесии. И в самом деле, следы подобного дуализма встречаются в фольклоре полуязыческих финских

племен северо-восточной Руси.

Необходимо отметить, что волхв последнего рассказа обитает в стране чуди, финского племени. Так что его богословие, каким бы оно ни было, вероятно, отличается от верований русских славян. Но то же самое можно сказать о любых волхвах из летописей. Едва ли случайно, что все примеры описанных языческих мятежей (за одним только исключением), в которых появляются волхвы, принадлежат северу (Новгород, Белоозеро), где славянские племена жили в тесном общении с финнами. Чудь и меря, вместе с новгородскими славянами, изображаются летописцем как деятельные племена, строящие первое русско-варяжское государство на севере. Во всех финских племенах шаманы оказывали глубокое влияние на народную религию вплоть до настоящего времени. Естественно предположить, что финны влияли на примитивное и не развитое язычество русских славян в районах совместного проживания. С этой точки зрения большинство волхвов, появляющихся на страницах летописей, скорее всего, финские шаманы или их славянские ученики. В этом случае упомянутые религиозные признаки характеризуют не славянское язычество, а финское влияние на него.

Таково происхождение действительного или мнимого дуализма волхвов. Основная ориентация как русского религиозного фольклора, так и русской культуры указывает, что в глубине русская религиозность совершенно чужда всякого рода дуализму. Для русского христианства постоянным соблазном оставался натуралистический монизм. Русский народ, так же, как и русские поэты, считал природу чистой и святой, не подвластной никакому греху человеческой истории и культуры. Человек обретает искупление в единении с природой. В этом суть русской ереси, которая уясняется, если учесть первоначальный монизм, пронизывающий исторические пласты русского христианства. Но ни византийское, ни романское христианство не были подвержены соблазну монистического натурализма. Корни его следует искать в более глубоких, языческих пластах русской души.

Важно отметить начальные стадии постепенного слияния умирающего язычества с победившим христианством – к счастью, они отражены в источниках. Это слияние пока еще едва заметно. Церковь, особенно Греческая Церковь на русской почве, безжалостно уничтожала любые виды языческих пережитков, не проявляя педагогической снисходительности и не идя на компромиссы, многочисленные впечатляющие примеры которых известны нам из истории Западной Церкви. Христианство в Киевской Руси было, главным образом, религией

цивилизованного, городского населения, верой аристократического общества. Только в более поздние, более демократические и националистические века образовался сплав старого и нового, который с большей легкостью и более глубоко вошел в народную жизнь. Однако даже в Киеве можно проследить интересные моменты зарождавшегося религиозного синкретизма или слияния. Таковыми являются культы христианских святых, унаследовавших мифологические традиционные черты языческих божеств; так, например, пророк Илия заменил Перуна как повелителя громов; святой Власий, покровитель скотоводства, по имени и функциям близок Велесу или Волосу, «богу скота»; легенда о святом Георгии также обрела на русской почве некоторые мифологические черты.

Из нескольких проповедей, в которых данный предмет рассматривается *ex professo* (со знанием дела), мы узнаем о языческих обрядах, связанных с культом воскресенья («Недели»). Воскресенье, или Неделя, было персонифицировано, его рисовали или вырезали из дерева; проповеди упоминают о статуях («болванах») и о рисованных образах. Главная мысль проповеди указана в заглавии: «Не подобает христианину кланяться Неделе, ни лобызать ее, так как тварь есть».

Аргумент древнего проповедника не вполне ясен. Конечно, он не протестовал против культа святых, которые также являются «тварями». В Греческой Церкви воскресенье под именем Анастасии (по-гречески «воскресение») почиталось как имя одной из дев-мучениц. Вполне вероятно, что под человеческим обликом почитался символ Воскресения Господня. На древнерусских иконах святая Анастасия чаще всего изображается вместе со святой Параскевой (Пятницей). Имел ли проповедник в виду путаницу между именем святой и днем недели или некоторые особые формы почитания, подобные скульптурным изображениям, мы не знаем. Так или иначе, значение культа Воскресения как особой духовной сущности весьма важно для русского благочестия. Однако его можно изучать только по свидетельствам более поздних веков, вместе с культом святой Параскевы-Пятницы, вытеснившей культ Недели в народном благочестии.

В источниках этого периода приводится лишь одно свидетельство христианско-языческого синкретизма- на него обращено особое внимание. Это весьма характерная черта русского народного религиозного сознания, которая развилась, однако, в более позднюю эпоху. Речь идет о слиянии культа Рожаниц с культом Богородицы, Матери Божьей. В проповеди так называемого Христолюбца мы читаем: «Не тако же простотою зло творим,

но и смешиваем некие чистые молитвы с проклятием идольским-Пресвятыя Богородицы с рожаницами». Более определенно об этом говорится в проповеди Псевдо-Григория: «По святом крещении чреву работай попове уставиша тропарь прикладати Рождества Богородицы к рожаничье трапезы, отклады деючи». Тропари – это церковные песнопения, посвященные христианским праздникам. Не совсем ясно, чье рождество здесь имеется в виду – Рождество Христово, если судить по некоторым греческим источникам, или Рождество Богородицы, на которое указывает буквальное прочтение.

Но смысл самого ритуала ясен. Так же, как это было в старые времена, когда рождался ребенок, накрывался праздничный стол, и в стороне ставились специальные блюда для богинь рождения. По настоянию «попов», христианских священников, присутствовавших за столом, пелись молитвы Богородице. Практические соображения священников понятны: они пытались, прибегая к имени Девы Марии, заменить языческих рожаниц на Богородицу. Если бы это удалось, то древний обряд сохранился бы, языческие имена позабылись, а празднество приобрело бы вполне христианский характер. Из этого ничего не получилось, этот обряд полностью исчез из русского фольклора благодаря рвению первых русских миссионеров. Они не пожелали идти на компромисс с дьяволом.

Тот же самый проповедник приводит цитату из так называемого «Откровения святого Павла», которое он, естественно, принимает за подлинный труд апостола. «Павел сказал: „Я видел кровавую тучу, распростершуюся над всем миром. И спросил я: „Господи, что это?“ И Он мне ответил: „Се есть беззаконие, смешанное с молитвами грешных людей“». Беззаконие – это идолопоклонство. Смешение христианских молитв с идолопоклонническим служением хуже, чем «простой грех» язычества.

Ревностный проповедник не только обвиняет христианских священников в том, что они положили начало такому кощунству, но упоминает низменные мотивы их действий, весьма далекие от педагогической терпимости Григория Великого по отношению к языческим обрядам. Он называет их «попами, служащими своему брюху» («чреву работне попове»), добавляя еще более сильный эпитет «кормогузцы». Он считает, что священники принимают участие в языческих празднествах, чтобы набить чрево, а для оправдания своего поведения набрасывают на языческие торжества христианский покров. Можно было бы сомневаться в справедливости этого обвинения, если бы не общее наблюдение, свидетельствующее, что большинство русских

проповедей, направленных против язычества, одновременно направлены против дурных священников, которые обвинялись не только в том, что не боролись против языческих обрядов, но и сами участвовали в них. Тот же Христолюбец, после поношения языческих жертвоприношений и непристойных обрядов, продолжает обвинение: «Не токможе то творят невеже, но и веже, и книжницы. Аще ли не творят того веже, да пьют и едят моленое то брашно. Аще ли не пьют и не едят, да видят деяния та их злая. Аще ли не видят, да слышат, не хотят их поучити о таковых». Большая часть этой проповеди состоит из обвинений против священников. Автор, по-видимому, не принадлежал к духовенству, будучи епископом, или монахом, или же ученым-мирянином.

Нас интересует не роль, которую играли священники в возникновении христианско-языческого синкретизма, а религиозный смысл пения тропарей на трапезе Рожаниц. Мать Божия не случайно выбрана для замены богинь рождения. Она была воплощением материнства – Божественного Материнства. Следует отметить, что наиболее распространенным наименованием Марии среди русского народа является «Богородица», буквальный перевод греческого Theotokos: не Пресвятая Дева (Blessed Virgin или La Sainte Vierge), не Владычица (our Lady), хотя обращение к Ней как к Царице Небесной распространено; не Liebe Frau, но Мать Божия. Термин «Богородица», в котором греческое богословие VBeKa отразило победу над несторианством, было воспринято и Западом в латинском переводе Deipara. Но на католическом Западе оно не приобрело большой популярности в народе. В России это слово не имеет абстрактно-богословского оттенка, но преисполнено большой эмоциональной мощи. Оно проникает непосредственно в сердце, так как затрагивает сущность русской религии: божественное Материнство. В отличие от Греции, где термин «Богородица» был в свое время объектом споров, Русь сделала ударение не на первом, а на втором корне этого сложного слова: не «theo», а «tokos», «родица», родительница, мать. Русская Мария – это не только Мать Божия или Мать Христова, это вселенская Мати, Мать всего человечества⁴⁷. Конечно, прежде всего она является Матерью в нравственном смысле, милосердной заступницей, предстательницей за людей перед Небесным Судом – это русское понимание искупления. Но русский народ верил, что и в другом, онтологическом смысле Она является Подательницей жизни всей твари, и именно в этом достоинстве Она победила скромных и безымянных, несколько призрачных Рожаниц.

Мы должны признать, что практически все черты русской Богородицы почерпнуты из источников более позднего происхождения,

главным образом из русского фольклора нового времени. Источники русской Мариологии Киевского периода крайне скудны. О распространенности и значимости культа Богородицы свидетельствует большое количество посвященных Ей храмов, особых праздников в Ее честь, чтимых икон. Но в письменных источниках уделяется небольшое внимание религиозному значению Ее культа, и по сравнению с более поздним периодом Ее имя употребляется довольно редко. Первая стадия культа Марии, по-видимому, была окутана молчанием. Греческое богословие не имело отношения к дальнейшему развитию культа, в то время как греческое богослужение и иконография – самое непосредственное. Но как мы уже видели, национальным источником, воспитавшим религию Богоматери, было русское язычество.

Был ли культ Рожаниц единственным языческим прототипом почитания Девы Марии на Руси? Мы не знаем. Наши источники, повествующие о мифологических истоках русского язычества, весьма скудны. Но если у русских славян не нашлось имени для Великой Богини, это не означает, что они ее не ведали. Великая анонимная богиня скифо-иранского мира, вероятно, и по сей день живет в образах русского крестьянского искусства. Несомненно, что русскому культу святой Параскевы-Пятницы, весьма значимому в средневековой Руси и России нового времени, были присущи языческие черты. На каждом шагу, изучая русскую народную религию, мы встречаемся с постоянным тяготением к великой божественной женской силе; она могла воплощаться и в образе Девы Марии, и в чем-то другом. Можно ли строить гипотезу на фундаменте религиозного пристрастия и тех разрозненных элементов, свидетельствующих о культе Великой Богини, царившей некогда над необъятными русскими равнинами?

Предположим, что эта гипотеза ошибочна и что такая богиня никогда не почиталась на Русской земле. Обращение в христианство застало славянские племена на самой ранней стадии мифологического развития. Вероятно, у них не было времени для развития первоначальной религиозной интуиции Божественного Материнства в завершенные формы мифа и культа. Этот мифологический и культурный процесс мог протекать и под покровом христианства, питаемый и вдохновляемый христианскими образами Святой Женственности. Ясно одно: греческое православное христианство не содержит достаточных импульсов для тех глубоких и богатых форм почитания Божественного Материнства, которые развились на русской почве.

XIII. Заключение. Русская религиозность

В ПРЕДЫДУЩИХ ГЛАВАХ были проанализированы различные направления русской религиозности в разных слоях общества без каких-либо попыток дать общую характеристику древнерусской религии. Теперь наша задача – отыскать в описанном многообразии единство. Необходимо указать, что некоторые наиболее значимые стороны благочестия не рассматривались в той полноте, которой они заслуживают лишь потому, что четко не выражены в анализируемых источниках. Зато сведения о них разбросаны во многих произведениях древнерусской литературы. Но прежде чем приступить к характеристике отдельных сторон русской религиозности, необходимо остановиться на одной проблеме, представляющей интерес для всех изучающих древнерусскую литературу.

Проблема хронологического развития

Почти все историки литературы признаются, что практически невозможно выстроить в эволюционном порядке произведения Киевского периода. Поэтому и не существует хронологически упорядоченной истории литературы этого периода. Созданы только аналитические исследования отдельных памятников. Постоянный сдвиг хронологии современными критиками, даже в отношении таких выдающихся сочинений, как послания Иакова и Даниила, служит подтверждением отсутствия строгих хронологических датировок.

Это можно было бы объяснить и объяснялось не раз скудостью сохранившихся материалов и подражательным, компилятивным характером древнерусской литературы. Однако в последующий, средневековый период материала еще меньше, византийское влияние не менее сильно, но хронологический костяк гораздо более четок, так как явно прослеживается эволюционный процесс. Трудности с датировкой памятников Киевского периода связаны с богатством содержания, многообразием литературных стилей и духовных направлений, требующих не одного, а нескольких эволюционных рядов. Эта сложность культурной жизни наряду со скудостью сохранившихся материалов не поддается попыткам расположить весь материал в эволюционной последовательности. Поэтому первое впечатление – это полное отсутствие единства. Однако в редких случаях, когда хронологический ряд все же просчитывается, как, например, в исторических летописях, легко разгадать внутреннее развитие. Строгие, суровые требования христианской этики в сфере политической жизни характеризуют конец XI и начало XII века, вплоть до смерти Мономаха в 1125 г. или, возможно, до смерти его сына Мстислава в 1132 г. XII столетие отмечено преобладанием феодальной этики верности и чести. К концу этого столетия местнический патриотизм разрывает единство русских земель, и поэтому наблюдается рост политической безнравственности. Ясная эволюционная расстановка в области политической этики и в других областях, к сожалению, невозможна. Однако политическая этика дарит ключ, помогая построению некоторых общих выводов.

Регрессивный характер этической среды поразителен как с христианской, так и с национальной точек зрения. Движение происходит от всеобщего к частному, от евангельского к мирскому или узкоблагочестивому; короче говоря, это движение разъединяет. Политическое

развитие разъясняет этот культурный парадокс. Киевское государство достигло вершины экспансии и мощи еще в языческие времена, в Хвеке, при князьях Святославе и Владимире. Ярослав – сын и преемник святого Владимира – поддерживал мощь государства в течение почти сорока лет. Его смерть в 1054 г. положила конец политическому единству Руси, ознаменовав начало феодального раздробления. Его внук Владимир Мономах был последним Киевским князем, который обладал полнотой власти благодаря своим личным качествам, нежели существующему политическому порядку. Конец XII века – третья веха на пути вниз, когда кочевые племена, мощь которых к тому времени возросла, опустошили южную Русь, отрезав торговые пути к Черному морю и Византии.

Первый период подъема Киевского государства не оставил никаких следов в литературе, за исключением торговых договоров с греками. Весь христианский литературный период домонгольской Руси совпадает с постепенным оскудением политической и экономической жизни. Следует помнить, что политическое и культурное развитие, хотя и связаны друг с другом, но не параллельны. Последний великий князь Киевский Ярослав заложил основы культурного роста, собрав при кафедральном соборе Святой Софии ученое духовенство и переводчиков. В последующих поколениях продолжался количественный рост интеллектуальной элиты, несмотря на политические неудачи и катастрофы. Этот процесс имеет яркие аналогии на Западе времен каролингского ренессанса, когда импульс, данный Карлом Великим культурному возрождению, привел к расцвету при его внуке Карле Лысом, когда империя была уже разрушена.

Соответствующий культурный подъем на Руси может быть предположительно отнесен к середине XII века. Действительно, две выдающиеся фигуры русского византизма, Климент и Кирилл, принадлежат этому периоду. Поскольку XIII век не дал ни одной значительной личности в литературе, можно сделать вывод о том, что к тому времени политический распад уже парализовал культурную жизнь. Но величайший писатель Древней Руси и к тому же самый образованный из всех предстоятелей Церкви, Иларион Киевский, жил и работал во времена правления Ярослава, т. е. в самые первые годы расцвета русской письменности. В то время круг адептов христианской учености, вероятно, был весьма ограниченным. Тем не менее, этот узкий круг вдохновлялся высоким видением призвания Руси как вновь принятого члена в семью христианских и культурных народов мира. Христианский идеализм этого поколения отчасти объясняет появление этой величайшей фигуры на заре русской литературы.

Вершина религиозной жизни, воплощенная в личностях великих национальных святых, также приходится на первое христианское поколение. Именно к нему принадлежат князья Борис и Глеб и преподобный Феодосий. Вместе с ними рождается русский кенотизм, наиболее оригинальная интуиция русского религиозного духа. Его первые достижения остаются непревзойденными на протяжении столетий вплоть до времени преподобного Сергия Радонежского в XIУвеке. Первый отклик новообращенной нации на христианский призыв был самым живым и мощным. Впоследствии, пройдя строгую школу Греческой Церкви, русское благочестие стало более традиционным. Поскольку памятники, отражающие этот этап веры и учения, менее оригинальны и более подражательны, они не поддаются включению в какой-либо эволюционный ряд – прогрессирующий или регрессирующий. Но дальнейшее и более подробное изучение памятников литературы в свете современного им развития Византии когда-нибудь даст новые вехи для их хронологического упорядочения, а следовательно, и для истории русской религиозности.

Природа и религия

Историки религии считают, что восточное христианство более выделяет космологические аспекты по сравнению с христианским Западом, который бесспорно делает упор на антропологию. Несомненно, сказывается эллинистическое наследие восточного богословия, четко прослеживаемое от Оригена до Иоанна Дамаскина. Символическим выражением этой интуиции может служить фигура Космоса на греческих иконах Пятидесятницы. Вокруг Пресвятой Девы изображены двенадцать апостолов, воспринимающих огненные языки Святого Духа, а внизу под ними полуфигура бородатого человека с короной на голове, как бы выходящего из-под земли. Это «Царь-Космос», участвующий в изливающихся дарах Святого Духа. Тот же космологический мотив звучит и в греческой гимнологии, особенно в песнопениях, посвященных Богородице. Она всегда мыслится и почитается в неразрывной связи с Космосом, который находится под Ее покровительством.

По сравнению с эллинистическим периодом, византийское отношение к природе кажется холодным, абстрактным и рациональным. Космос воспринимается как идея, а не как ощущение неразрывной связи человека с природой. С другой стороны, средневековый Запад, в особенности кельтский и тевтонский, также обладал весьма сильным религиозным чувством природы и пытался привить его к римскому стволу. Но Русь, восприняв византийскую космологию, придала ей теплоту, непосредственность и даже живость, выходящие далеко за рамки западного средневекового восприятия природы. Наиболее глубокое выражение русского чувства природы мы находим в «Слове о полку Игореве»; здесь это чувство религиозное, хотя и не христианское. Вместе с многочисленными остатками природных языческих культов «Слово о полку Игореве» указывает на дохристианский источник русской космологии. Однако нет недостатка и в примерах, свидетельствующих о ее христианском преображении.

Кирилл Туровский был известен как наиболее вдохновенный певец природы в богословской литературе. Как мы знаем, эта репутация едва ли была заслуженной. Ученый епископ просто использовал для собственных целей одну из пасхальных проповедей святого Григория Назианзина. Византийская школа на Руси, с ее тяготением к абстрактному символизму, была наименее подходящим обрамлением для сильного и искреннего чувства природы. Правда, описание святым Григорием эллинистической

весны, полностью лишенное русского колорита, имело длительный и заметный успех в России. Его переписывали и ему подражали вплоть до XVII века, как было доказано в недавнем исследовании пейзажа в древнерусской литературе А. Никольской. Славянская зависимость от греческого оригинала и отсутствие творческого подхода к изображению природы демонстрируют, насколько трудно описание природы в только что рождающейся литературе. На этом скудном фоне «Слово о полку Игореве» – творение гения, чей дух питался, правда, совершенно иной традицией народной поэзии.

Владимир Мономах задевает более интимные и глубокие христианские струны, говоря о природе как о проявлении Божественной любви. Едва ли он может сказать больше, чем просто перечислить все чудеса Божьего творения: солнце, луну, звезды, различных зверей и птиц, но его неподдельное восхищение пронизано радостью и нежностью. Это одна из основ религиозного оптимизма Владимира, его веры в Божественную любовь и мудрость.

В эсхатологическом сочинении «Слово о небесных силах» анонимный русский автор заключает картину Страшного Суда видением новой земли во всей ее красе и величии. Искупление природы является основной чертой эсхатологической надежды и заставляет его забыть о блаженстве, ожидающем святых.

В самом популярном и художественном агиографическом памятнике Киевской Руси «Сказании о страсотерпцах Борисе и Глебе» теплые и трогательные картины из жизни природы неожиданно усиливают трагедию попранной невинности. Среди стенаний Глеба, обращенных к его убийцам, мы читаем: «Не пожинайте колоса, еще не созревшего... Не срывайте лозу, еще не выросшую!»

Русские летописи, даже составленные монахами Печерской обители, иногда рисуют природу как соучастницу событий, возможно, под влиянием народных преданий и легенд. Таково описание битвы между сыновьями святого Владимира – Ярославом и Мстиславом в 1024 г. «И настала ночь, темная, с молнией, громом и дождем... И был бой сильный, при свете молнии блистало оружие, и была гроза великая, и сеча сильная и страшная». Здесь очевидно, что гром, сопровождающий сражение, упоминается не просто как деталь, не как явление природы, но служит для усиления неистовства и ярости битвы. Его функция та же, что и у бури в «Слове о полку Игореве».

Роль красоты

В русском восприятии природы два аспекта, каждый из которых обретает религиозное значение. Первый аспект – это сознание принадлежности к природе, глубокой укорененности в ней. Оно подразумевает религиозное приятие или неприятие человеческого тела и физиологических процессов. Следы подобного религиозного физиологизма можно найти в каноническом ритуализме Кирика и его единомышленников среди русского духовенства.

Другой аспект природы – ее красота. Приведенные выше примеры высокой религиозной оценки природы подчеркивают и ощущение красоты. Оно проявляется не только в отношении к природе, но и в искусстве. Нет сомнения, что русские всегда были художественно одаренной нацией, хотя в разные эпохи в народном сознании высоко ценились различные виды искусств. Так, в Древней Руси поэзия и музыка, – по крайней мере, светская поэзия и музыка, – осуждались церковными кругами. Изобразительному искусству покровительствовала Церковь. Церковью оно и создавалось – по крайней мере, в высших его проявлениях.

Влияние религиозного искусства на русскую душу было исключительно велико. Приводя предание об обращении святого Владимира, Киевская летопись приписывает выбор новой религии тому ошеломляющему впечатлению, которое произвела на его посланников красота греческого богослужения. Согласно этому преданию, киевский князь, решив поменять веру, направил своих посланников в центры различных религий – мусульманской, иудейской, римско-католической и греко-православной, чтобы определить, чья вера самая лучшая. Посланцы выполнили данное им поручение единственным доступным им способом – наблюдая богослужебные обряды соответствующих народов. Иудейское и мусульманское богослужение вызвало у них отвращение, римско-католическое не произвело никакого впечатления. Зато их восхищению греческим богослужением не было предела. В Константинополе император отправил их на торжественное богослужение в собор Святой Софии, совершавшееся специально по случаю их прибытия. Едва ли они понимали слова греческой литургии или ее религиозный смысл, но ее красота стала решающим фактором при окончательном выборе. Они доложили Владимиру в следующих словах:

«И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле

такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького».

Разумеется, это не более, чем легенда. У князя Владимира были другие причины выбрать византийское христианство, помимо его эстетической ценности. Но легенда передает настроение, характерное для религиозной элиты Киева конца XI века. Летописец, ученый монах Печерского монастыря, считал красоту культа достаточной для выбора религии. Его реакция не является исключительной. Во все времена красота православной литургии считалась русскими лучшим миссионерским аргументом при обращении инославных. В похвальном слове князю Андрею Боголюбскому летописец вспоминает его благочестивый обычай: «Бывало, купец приходил из Царьграда иль из иной стороны, из Русской земли, и католик, и христианин, и язычник любой, и ты говорил: „Введите в церковь его и в палаты, пусть видят истинное христианство!“ – и принимали крещение и болгары, и евреи, и любые язычники, увидев славу Божию и украшение церковное!» (1175).

Тот же миссионерский прием использовался святым Стефаном для обращения язычников-зырян в ХIV веке, а в Московский период высокая оценка эстетической стороны богослужения еще выше. Она остается одной из постоянных черт русского христианства. Идея кенотической нищеты распространяется на эту сферу культа очень редко. В Киевский период неизвестно ни одного случая аскетического отрицания или пренебрежения красотой храма. Летописцы никогда не упускают случая упомянуть и даже подробно описать великолепие новых храмов и богато украшенных икон. Из-за скудости средств выражения летописцы в своих описаниях подчеркивают не столько красоту формы, сколько богатство украшений. Главное место занимают золото и серебро, жемчуг и драгоценные камни, шелка и вышивки. Описывая великолепие храмов, воздвигнутых князем Андреем Боголюбским, Ипатьевская летопись приводит довольно монотонный перечень священных предметов, заполняющий не менее двух колонок в четверть листа. Безусловно, князь имел все основания с гордостью демонстрировать прекрасные храмы иностранным гостям, даже если мы и сомневаемся в воздействии красоты на их религиозные чувства.

Отдать все свое состояние на украшение храма считалось богоугодным делом даже в Киевский период. В частности, такой поступок был совершен Эразмом, одним из иноков КиевоПечерской лавры, но в

патерике рассказывается, что это не спасло будущего святого от искушения и временного нравственного падения. Эта история демонстрирует тонкое понимание киевскими агиографами религиозной психологии: из всех христианских добродетелей увлечение красотой обряда – наименее надежный путь к спасению. Насколько же отличается творческий труд художника, если он вдохновляется высоким религиозным чувством! Одна из наиболее привлекательных фигур того же патерика – святой Алимпий, иконописец, первый в ряду канонизированных религиозных художников Руси. Все его работы утрачены, но если бы можно было восстановить его стиль, как рисует его легендарное житие, то это, наверное, светлое, духовное искусство, почти нематериальное и пронизанное видением небесной красоты.

Свидетельство икон

В этой книге для реконструкции русской религиозности использовались только литературные памятники. Однако часто утверждалось, что глубочайшие религиозные переживания и интуиции Древней Руси выражались не в словах, а в красках: в ее религиозной живописи. Что же могут поведать нам иконы о русской религиозности первых веков христианства на Руси?

К сожалению, в Киевский период этот источник информации весьма скуден. Кроме мозаик и фресок некоторых храмов (Михайловского монастыря в Киеве, церкви Спаса на Нередице близ Новгорода), сохранилось едва ли более десятка киевских икон. Вторая и основная причина их непригодности как источника – подражательность. В первые века своего развития русское религиозное искусство строго следовало византийским образцам. Русские иконы того периода в большинстве случаев – копии с греческих оригиналов. Среди них несколько хороших копий, предвещавших великое будущее, хотя и лишенных самобытности. Иногда невозможно отличить русскую копию от греческого оригинала.

Возможно, эти трудности будут преодолены с углублением исследований в этой области, лишь недавно открытой для изысканий. Вероятно, можно будет, наконец, утверждать об особенностях русского стиля в русской иконографии этого периода. Пока что мы можем сформулировать лишь общие наблюдения, не ограничиваясь древностью.

Фундаментальный религиозный дуализм в почитании Христа не находит иконографического выражения. Господь на иконах всегда Пантократор (Вседержитель) и никогда не бывает Христом униженным. Но выражение Его лица различно на иконах – от сурового и грозного до нежного и печального. Иногда эти нюансы едва различимы; иногда, в более поздние времена, бросались в глаза даже современникам, которые давали особые имена наиболее почитаемым иконам. Достаточно сказать, что в киевском искусстве представлены оба типа иконографии Христа, заимствованные из Византии, часто весьма похожие.

Аналогичный дуализм наблюдается также и в иконах Богоматери. За исключением Оранты, Богородицы с Младенцем, изображенным в медальоне на Ее груди (покровительницы Новгорода), все русские иконы Богородицы восходят к двум греческим образцам: на одном из них Мария представлена как Царица Небесная, а на другом как Мать Божия. Суть иконы в расположении голов Матери и Сына. Царица держит голову

прямо, глядя перед собой, точно так же держит голову и Младенец; оба смотрят вперед, но не друг на друга. На других иконах голова Матери наклонена с нежностью к Сыну. Часто материнская любовь передана-слегка и очень сдержанно- выражением глаз, всегда подернутых печалью как бы в предвидении Голгофы. Эта икона называется по-гречески Одигитрией, по имени известной чудотворной иконы из Константинополя. На Руси этот иконографический чин представлен иконой Смоленской Божией Матери. Лучшее воплощение материнской нежности мы находим во Владимирской иконе Божией Матери, также принесенной из Греции – возможно, это самый прекрасный образ из всех сохранившихся греческих икон. На Руси этот иконографический чин известен как «Умиление». Было время, когда историки считали, что иконы «Умиление» – плод русского творчества. Теперь мы знаем, что это не так, но ошибка искусствоведов подтверждает редкость этой иконы в Греции. Русские переняли от Греции оба иконографических образца, но отдали предпочтение менее популярному там образу, продемонстрировав этим выбором склонность русской души.

Мы знаем, что в культе Богородицы на Руси на первое место выдвигается не Ее Девство, а Божественное Материнство. Красота не считалась, в отличие от Запада, главной чертой Ее образа. Это означает, что глубокая потребность русских в почитании красоты должна была найти выход в чем-то ином. Поскольку иконы святых дев и жен редко встречались или вовсе отсутствовали, русский иконописец воплощал идею прекрасного в иконах ангелов. Эти иконы сохранились и представляют все периоды русского искусства- ангелы вообще или святые архангелы Михаил и Гавриил всегда чрезвычайно утонченные и завораживающие. При их созерцании вспоминаются античные статуи юного бога или гения. Но в иконе красота человеческого лица очищена от какой-либо сексуальной привлекательности и одухотворена небесами.

Несмотря на младенчество русского искусства, его утонченность проявлялась не только в иконах ангелов. Вся суздальско-владимирская школа отличается аристократическим изяществом линий и красок; владимирскому аристократизму противостоит некоторая грубоватость новгородских примитивов, более простонародных.

Ученость и наука

Религиозная значимость красоты для киевской христианской элиты несомненна. Более спорно отношение к учености и науке. Если судить по сохранившимся памятникам в этой области, то Древняя Русь выглядит довольно убого. «Отсталость» Руси по сравнению с Западом заметна даже в середине XI века, когда философская мысль во Франции делала первые шаги. Древняя Русь никогда не знала аскетического отрицания культуры, как это было свойственно, в сильной форме, монахам Ключи, а также некоторым течениям византийского монашества. В Киеве мы постоянно встречаем похвальные слова в честь мудрости и особенно книжной мудрости. Наиболее известное включено летописцем в описание культурной деятельности князя Ярослава Мудрого (1037 г.):

«Велика ведь бывает польза от учения книжного: книги наставляют и научают нас пути покаяния, ибо мудрость обретаем и воздержание в словах книжных. Это реки, напоющие вселенную, это источники мудрости; в книгах ведь неизмеримая глубина; ими мы в печали утешаемся, они – узда воздержания». Длинная цитата из «Книги Премудрости Соломона» помогает возвысить авторитет книжной мудрости.

Первый русский сборник «Изборник 1076 г.» открывается статьей о чтении книг, приписываемой святому Иоанну Златоусту. В более поздние сборники подобного рода включено множество статей, утверждающих высокую ценность книг и предлагающих наилучшие методы их использования. Нигде не находим предостережений о возможности их неправильного употребления или об опасности свободной и критической мысли, связанной с чтением.

Весьма показательно в этом отношении сравнение греческих и русских житий святых. Первая часть любого агиографического документа, повествующая о детстве святого, наименее надежна. Приходится иметь дело с легендами или в большинстве случаев просто с литературными клише. В греческой агиографии использовались два различных клише: одно из них описывает одаренность ребенка и его необыкновенные успехи в учении, другое – аскетическое отращение к учению и школе. Оба эти направления представлены весьма авторитетными источниками. Первое – житиями святого Иоанна Златоуста, святого Евфимия, святого Саввы Палестинского; второе – житием святого Антония Великого.

Примечательно, что на Руси привилось только первое клише. Все

русские святые были в детстве ревностными и одаренными учениками. О святом Феодосии говорится, что ребенком он «постиг всю грамоту» («извыче вся грамматикия»). Что бы под этим автор ни подразумевал, он определенно имел в виду нечто большее, чем просто умение читать и писать (соответствующее русскому слову «грамота»). Вероятно, «грамматикия» включала в себя объем знаний «Грамматических школ», существовавших в Византии и Римской империи. В данном случае это большое преувеличение, принимая во внимание место и время: маленький провинциальный городок (Курск) в первые десятилетия после крещения Руси. В нашем распоряжении имеются образцы писаний Феодосия, созданные им уже в зрелые годы. Несмотря на редкую религиозную силу, они не свидетельствуют о литературной учености автора. Преувеличение биографа очевидно, но сама по себе тенденция показательна.

Преподобный Феодосий не исключение. В одном из смоленских монастырей преподобный Авраамий переписал сам и с помощью других переписчиков целую библиотеку святых отцов. Святая Евфросиния Полоцкая, умершая в 1173 г., инокиня, подвизавшаяся в кафедральном соборе святой Софии, занималась перепиской книг и их продажей, а вырученные деньги использовала для раздачи бедным. Юные князья Борис и Глеб изображены Нестором как любящие чтение благочестивых книг, в данном случае – житий святых. В Киево-Печерском патерике книги упоминаются почти на каждой странице. Еще при жизни преподобного Феодосия инок Иларион проводил «дни и ночи», переписывая книги, в то время как сам игумен плел нити для великого Никона, переплетчика книг. Его ученик Григорий держал в своей келье книги, чем искусил воров. Никола Святоша, князь-инок, пожертвовал монастырю много своих книг, греческий монах Феодосий перевел для него знаменитое послание папы Льва I о двух природах Христа.

В анонимной статье, включавшейся во многие поздние сборники и использованной в цитиrowанном выше «Предисловии к покаянию», невежество считается «хуже греха»: «Неведение бо и согрешения злее есть: согрешившие бо, истинне кающиеся, спасаются; а немыслинии, заблудивши в писании книжном, не имущи трезва и здрава ума, в ересь впадающе, погибают. Книгам бо учится друг у друга, а разум Бог дает, ему же хочет – тому, иже кто сохранит заповеди Его».

Ясно, что все книги, о которых говорится в приведенных источниках, – это книги религиозного содержания, «божественные», в древнерусском смысле. С другой стороны, чистосердечное приятие культуры, свобода от обскурантизма часто признаки варварской незрелости нации, глубоко

прельщенной высшей и «освященной» культурой и неспособной постигнуть духовные опасности, присущие любому творению человеческого разума. Святой Августин – обскурантист в своем отношении к Платону и вообще к древней культуре, в то время как Беда и Колумбан не были таковыми. Первые христианские поколения на Руси почитали священную греческую культуру так же, как кельтские или саксонские монахи почитали латинскую. Но доступная для русских культура (в переводах) была более ограниченной и однородной; мирские произведения практически исключались.

То, что подобный подход не имел доктринальной основы, доказывается тем, что многие переводы, сделанные на Руси болгарами или русскими, были мирского содержания; это книги по истории, географии, даже художественная литература, как, например, византийская поэма «Digenes Acritas». Очевидно, русские пытались восполнить пробелы, оставленные болгарскими предшественниками, от которых унаследовали свою библиотеку. К сожалению, греческие монастыри, где они искали книги, были чрезвычайно бедны светской литературой. Русские не отваживались обращаться к более богатым библиотекам Константинополя, книжные сокровища которых превышали уровень их восприятия. Как могли бы они сделать выбор в этом лабиринте премудрости? И как могло прийти в голову, что у святых отцов Студийского монастыря или святой горы Афон чего-то недостает в книжных сокровищницах? Русские культурные устремления, какими бы они ни были искренними и открытыми, натолкнулись на препятствие – славянский язык, из-за которого был резко ограничен круг доступной переводной литературы. Этот факт – случайный или промыслительный – объясняет трагические пробелы в древнерусской культуре, полное отсутствие научной мысли даже в области богословия. Занятая лишь практическими и конкретными проблемами, русская мысль не была разбужена вплоть до последовавшей позднее европеизации страны. Реальные и полноценные научные исследования стали проводиться в России только лишь в XIX веке.

Историческое богословие

Существовала, однако, одна ветвь просвещения или, по крайней мере, литературной деятельности, в которой Русь не уступала средневековому Западу: это была историография. Первый европейский ученый, изучавший русские летописи в

XVIII веке, немецкий историк Шлецер считал, что русский Нестор, предполагаемый автор древних летописей, не имеет себе равных на Западе. Русские летописи отмечены реалистическим историческим чутьем, богатством подробностей и художественным изложением событий. Роль риторики сведена к минимуму. Жития русских святых, по крайней мере Киевского периода, обладают теми же литературными достоинствами, что и летописи, и, в частности, явно предпочитают исторические факты легендарному украшательству. Этими качествами русские мало обязаны своим греческим учителям. Действительно, преобладающий тип византийской историографии – мемуары современников изысканного стиля с попытками исторического прагматизма, образец которых был дан еще Фукидидом, – не нашел подражателей на Руси. Григорий Турский и итальянские летописцы XII и XIII веков имеют больше сходства с русскими летописцами, чем Кедрин или Пселл.

И все же один раздел византийской историографии высоко ценился на Руси, проникнув через переводы: это были всемирные хроники, богословское обрамление истории человечества, в центре которых стоял богоизбранный еврейский народ, но заключавшие в себе также некоторые сведения о народах Древнего Востока, Греции, Рима и Византии. Одна из этих хроник, принадлежавшая перу Георгия Амартола, была, вероятнее всего, переведена русскими в XI веке. Труды Иоанна Малалы и Георгия лежат в основе многочисленных русских исторических переделок и сводов, выходивших под разными названиями, но всегда с одним и тем же общим подзаголовком «Хронографы». К сожалению, все сохранившиеся рукописи принадлежат более позднему периоду, но работа русских составителей, должно быть, началась довольно рано. Автор, собравший воедино русские летописи около 1100 г. (возможно, это был Нестор), предваряет изложение исторических событий обширным введением из всемирной истории. Не довольствуясь византийскими источниками, он дает географический и политический обзор славянских и германских народов Запады. К XIII веку принадлежит русское историческое

сочинение, известное нам как «Толковая Палея». Это краткая история Ветхого Завета, переведенная с греческого, практически вытеснившая Библию в Древней Руси. Один русский школяр на основе этого труда написал полемический трактат, направленный против евреев, следуя проторенными путями, известными нам по трудам русских богословов Киевского периода.

Все это свидетельствует о том, что русские летописцы обладали не только чувством конкретного, любовью к художественному изображению исторических событий, но и более широкими интересами, желанием докопаться до смысла истории в целом. Без всякого преувеличения можно сказать, что они тяготели к религиозной философии истории. Это тяготение проявилось даже в кратких очерках вроде несторовских житий первых русских святых. Центральная мысль – мессианское исполнение Ветхого Завета и, после отвержения евреев, распространение Евангелия среди язычников. Мне кажется, она является стержнем русской богословской мысли. Действительно, из-за отсутствия рациональных или логических элементов древнерусское богословие было лишь историческим.

В легендарную историю об обращении святого Владимира летописец вводит некоего греко-византийского «философа», чья длинная речь произвела глубокое впечатление на языческого князя. Эта якобы имевшая место апология христианства вовсе не аргументирована, за исключением некоторых мессианских пророчеств, которые могли бы звучать убедительно для еврея, но не для славянина-язычника. Вместо религиозного или этического осмысления христианства «философ» подробно излагает ветхозаветную историю вперемешку с некоторыми апокрифами. Явление Христа – вершина истории еврейского народа и является само по себе доказательством Его божественности.

По-видимому, первоначально эта историко-апологетическая вставка принадлежала не русскому, а болгарскому перу, перекочевав в легенду о Владимире из легенды о болгарском царе Борисе. Но если русский составитель посчитал ее уместной для своего труда, то у него были для этого причины. Эта история, не убедительная для современного читателя и едва ли убедительная для князя-язычника, была наполнена смыслом для образованного русского христианина. Бог говорил с ним через историю, как Он говорил с Владимиром Мономахом через природу.

Другой, еще более парадоксальный пример исторического богословия мы находим в «Житии Александра Невского», написанном в XIII веке вскоре после монгольского нашествия. Автор рассказывает о посланцах

папы Римского, пытавшихся обратить Александра в католичество. Гордый ответ князя приводится в следующем виде:

«От Адама до потопа, от потопа до разделения народов, от смешения народов до начала Авраама, от Авраама до прохождения израильтян сквозь море... до Августа и Христова Рождества, от Рождества Христова и до распятия Его и Воскресения, от Воскресения же Его и Вознесения на небеса и до царствования Константина, от начала царствования Константинова до Первого Собора и Седьмого – обо всем этом хорошо знаем, а от вас учения не примем».

На первый взгляд это перечисление библейских имен и событий не имеет никакого отношения к папским притязаниям. Но, по мысли автора, знание их эквивалентно богословской эрудиции. Примечательная черта: мистические истины, на которых основывается христианское учение, а именно Воплощение и Воскресение Христа, запросто включаются в цепь исторических событий. Август и Константин ставятся в один ряд с Адамом и Авраамом. Это значит, что вся история, без различия – священная или мирская, имеет религиозный смысл. Более того, знание исторического предания, основанного, разумеется, на откровении, является единственным путем к догматической истине. Таков русский ответ на умозрительный богословский подход католического Запада.

Русское религиозное чувство истории не таит в себе ничего мистического. Ему недостает осознания дуализма двух миров – необходимой предпосылки любого символического истолкования. Бог имманентно присутствует в истории, так же, как и в природе. Поэтому любое историческое событие **приобретает** свою собственную ценность. Исторический мир так же грандиозен и исполнен смысла, как и физический. Этим объясняется, почему русское религиозное истолкование истории не помешало конкретности и фактологичности русской историографии. Русский летописец освобождает себя от **богословских** умозрений; его глаза и уши открыты впечатлениям действительности.

Иную тенденцию мы наблюдали у группы русских писателей-Иларион, Климент и Кирилл как богословы являются представителями аллегорической школы в толковании истории. Под искусными перьями Библия теряет историческое содержание. Кирилл Туровский утратил понимание Евангелия, за исключением христологических построений. Эти писатели – представители византизма на русской почве; как неопиты, они лишь заострили интеллектуальные грехи своих учителей. Мы видим реакцию на русское «александрийство» – священник Фома из Смоленска, который от имени кружка ученых воспротивился неумеренному

аллегоризму Климента. Возможно, антиохийская школа исторического богословия, будь она известна на Руси лучше ее представителя святого Иоанна Златоуста, более пособила бы русскому историческому сознанию. Величайшие национальные достижения в области истории – как летописи, так и жития – подкрепляют эту точку зрения.

Чрезвычайно важно для верной оценки русской религиозности подчеркнуть религиозное восприятие не только истории, но и природы. Это помогает верно определить Русь на принадлежащее ей по праву историко-географическое место между Востоком и Западом. Восток обожествляет природу, в то время как история не имеет для него религиозного смысла; для Индии это абсолютная истина. Но и в Греции платонизм не обладал чувством истории, и Аристотель мог сказать свое знаменитое изречение: Φιλοσοφώτερός ἐστι ἡ ποιήσις τῆς ἱστορίας⁴⁸.

У греков было несколько блестящих историков, но более великими у них были философы, поэты и математики, в то время как в Риме история вкупе с нравственностью составляют сущность национального гения. В христианские времена, после стольких многих веков эллинистического влияния на западную мысль, пропасть между византийским и римским мирами была не столь уж глубока. И все же определенное различие между ними остается, и Русь в своем понимании истории ближе средневековой Европе, чем Византии. Однако ее пристрастие к религиозной космологии, в отличие от западного увлечения антропологией, возвращает ее в объятия Священного Востока.

Эсхатология

Для более полной оценки русского исторического мироощущения необходимо помнить о его эсхатологической направленности. Для христианина история не бесконечный круговорот повторяющихся циклов, какой она была для Аристотеля или Полибия, но это и не бесконечная прямая прогресса, какой она представляется современным историкам, но замкнутый процесс, имеющий начало и конец. В подобном подходе к истории русский летописец мало отличается от летописца Запада. Мы имеем право, однако, говорить об особых эсхатологических взглядах на Руси, судя по огромному числу переводных апокрифических апокалипсисов и других сочинений, также полуапокрифических, греческих отцов – Ипполита, Мефодия, Кирилла Иерусалимского, Ефрема и «Палладия». Правда, нет никаких признаков того, что этот интерес принимал на Руси болезненный характер ожидания и страха, перед скорым концом света. В отдельных случаях эта литература могла произвести глубокое впечатление на чувствительную религиозность какого-нибудь монаха вроде Авраамия Смоленского и направить его служение и проповеди по пути покаяния. Могла вызвать появление такого сочинения как «Слово о Небесных Силах» с его суровыми и мрачными пророческими видениями. Но, однако, этот мрачный взгляд никогда не был преобладающим в период киевского христианства. Последнее завершающее событие истории- пришествие Христа- рассматривалось не только как возмездие, как «Страшный Суд», но и как спасение, конец страдания невинных, «апокатастасис» творения. Мы видели, что даже мрачное «Слово о Небесных Силах» заканчивается радостной нотой преображения Земли.

Еще более интересна эсхатология Илариона Киевского. В ней лишь краткие намеки, но они весьма ценны. Для него конец и исполнение проявляются не столько как суд, а как образ «Будущего Века» и «Нетленной жизни». Этот новый, третий всемирный эон следует за Церковью Нового Завета: «Ибо Закон – предтеча и слуга Благодати и Истины, Истина же и Благодать – служители Будущего Века, Жизни Нетленной... Ведь Моисей и пророки о Христовом пришествии поведали, Христос же и апостолы Его – о воскресении и о будущем Веке».

По крайней мере, можно сказать, что русское эсхатологическое сознание раздваивалось между отрицательными и положительными полюсами ожидания, или, говоря другими словами, между средневековым

образом Страшного Суда и раннехристианским чаянием вечной жизни. Последнее, возможно, объясняет странную популярность на Руси некоторых доникейских отцов, на которых обычно не обращают внимания как на «вытесненных» классической и постклассической патриотической мыслью.

Аскетизм

Аскетизм разнообразно коренится в человеческой природе и ее религиозных потребностях; поэтому он присущ обоим религиозным течениям, ориентированным соответственно на любовь или страх. Можно ожидать, – и это ожидание подтверждается историческими свидетельствами, – что религия страха порождает более суровые и более мощные формы аскетизма. На среднем уровне русский аскетизм не достиг грандиозных вершин христианского Востока, ни даже, в некоторых отношениях, католического Запада. Вообще говоря, русский тип аскетизма отличается умеренностью, хотя эта умеренность может показаться крайностью нашим современникам. Наиболее суровый образ жизни, в подземных пещерах и затворе, вели ученики Антония Киевского, который сам прошел выучку в школе Святой горы Афон. Через Святую гору можно проследить влияние сирийского монашества на эту школу благочестия. Одно из аскетических изобретений Сирии – вериги – привились и на Руси и применялись до самого последнего времени. С другой стороны, столпничество не оставило какихлибо следов в домонгольской Руси. Оно появляется в несколько смягченной форме в более поздние века.

Кеколическая школа преподобного Феодосия предпочла умеренные аскетические подвиги, заимствованные из палестинского опыта: пост, физический труд, бодрствование. Война против дьявола и плоти велась неустанно и мужественно.

Но вместо лобовых атак- самоистязаний, использовалась тактика осады, изматывания и постепенного обескровливания противника. Жестокость битвы подменялась постоянством усилий. По этой причине русские аскеты предпочитали классической греко-латинской терминологии войны терминологию труда. Эта концепция аскетизма на Руси не ограничивалась кенотическим подходом. Аскетическая агрессивность школы Антония осталась одиноким явлением в истории русской святости: ею восхищались, но последователей не нашлось.

Мистицизм

Из всех монашеских школ христианского Востока древний Египет, по-видимому, имел наименьшее влияние на Киевскую Русь, хотя египетские патерики и жития святых были хорошо известны. В Египте под влиянием александрийского платонического богословия аскетизм был путем к созерцанию. На Руси до монгольского нашествия мы не находим никаких следов созерцательных течений. Менее всего можно говорить о бытовании мистицизма какого-либо рода. Возрождение мистической жизни в Константинополе X и XI веков благодаря Симеону Новому Богослову осталось, по-видимому, незамеченным в Киеве. Правда, Студийский монастырь – великий духовный маяк для Руси – отвергал новое мистическое учение и его практику. Русь должна была ждать еще примерно три столетия, прежде чем смогла принять и довести до высокого совершенства мистический образ жизни.

Преподобный Феодосий учил повторять Иисусову молитву, которая использовалась мистиками. Эта молитва широко практиковалась некоторыми из его учеников и была постоянно на устах благочестивых русских людей. Но для Феодосия, как и для Владимира Мономаха и благочестивых мирян, это была всего лишь простейшая форма устной молитвы, кратчайшая и легчайшая формула для «непрестанного» пребывания в молитвенном состоянии.

Этический дуализм

Сосредоточенность на этических проблемах проходит через всю религиозную литературу Руси. Сколь бы ни были сильны культурные, эстетические или исторические интересы Древней Руси, особенно в сравнении с более поздней и современной Русской Церковью, доминирующим направлением было все-таки этическое. Главная проблема заключалась в следующем: как жить и что делать для спасения? То, что ответ искали скорее в нравственном образе жизни, чем в таинствах и освящении, – это существенное различие между русской и византийской религиозностью.

Главенствующая категория в древнерусской этике, прежде всего, милосердие. На первый взгляд кажется, что это необходимая деталь любой христианской этики, но на самом деле это не так. Слишком часто христианские моралисты или даже народы на словах почитают эту евангельскую добродетель, но нравственную основу жизни ищут в другом. Мы уже знаем средний уровень византийской этики, опиравшейся на страх перед Богом или перед людьми. То же самое можно утверждать относительно московского общества XVI и XVII веков. Без больших натяжек рискнем утверждать, что в центре англосаксонской этики – чистота и закон в различных сочетаниях. Этот пример может послужить эталоном при изучении России. В русской истории вопросы чистоты или закона никогда не играли главной роли в нравственном сознании. Важность этих проблем стала осознаваться лишь в современную эпоху, когда Россия обратилась к западной школе.

Любопытен и даже весьма удивителен следующий факт в истории древнерусского сознания: равнодушие к почитанию святых дев. Русская Церковь канонизировала всего лишь 12 женщин, и только одна из них была девой – княжна Евфросинья, принявшая постриг в Полоцком монастыре. Многочисленные святые девы Греческой Церкви нашли свое место в русских календарях и мартирологах (Четых-Минеях). Но тщетно мы будем искать их образы на древних иконах. Среди богатых собраний русских икон святую девственность представляет одна только святая Параскева (со святой Анастасией). Но почитание Параскевы (Пятницы) так же, как и Анастасии (Воскресения), рождено скорее христианской мифологией, чем реальными женщинами-святыми, к тому же девственницами. На самом деле, святой Параскеве молились жены, страдающие бесплодием, прося исцеления. Исключительный культ

священного или божественного Материнства – начиная от Матери-Земли и кончая Божией Матерью – затмил христианскую ценность девственной чистоты. Чистота ближе русскому сердцу как физиологическая добродетель- результат смешения языческого поклонения природе с ритуалистическими церковными канонами. Однако в Киевский период ритуализм не был доминирующим направлением христианства.

Что касается закона или правосудия, то Киевский период был самым благоприятным по сравнению с любым другим периодом русской жизни. Но даже в Киеве мы наблюдаем стремление истолковать правосудие как частное проявление милосердия. Правосудие обладает нравственной ценностью лишь в том случае, если оно осуществляется по отношению к бедным и угнетенным, а это возвращает нас к тому же самому каритативному пониманию.

Чисто русская особенность христианского милосердия – связь с этикой клана или рода. Милосердие на Руси не только находит самое сильное выражение в любви между братьями или кровными родственниками, но стремится охватить всех людей, как бы находящихся в родстве между собой. Все люди братья не только в духовном христианском смысле, как имеющие общего Отца на небесах, но и в земном, как имеющие общее происхождение или общую кровь. Это привносит определенную теплоту, оттенок семейной нежности в человеческие взаимоотношения, но эта теплота имеет в себе нечто чувственное и плотское и потому распространяется лишь в границах нации или расовой общности.

Милосердие – общий знаменатель русской этики. Но этика не есть нечто однородное. **Во** все эпохи русской истории неизменно прослеживается этический дуализм. Его можно охарактеризовать как противоборство суровой и умеренной тенденций. Мы видели, однако, что различие этических **взглядов** не в количестве, а в качестве, так как **в** их основе **различные** религиозные толкования. Суровый или византийский тип укоренен в религии Христа-Вседержителя, Небесного Царя и Судии. Умеренная или чисто русская этика основывается на религии униженного или «кенотического» Христа.

В первом случае милосердие ограничивается милостыней как одной из божественных заповедей, причем главной целью религиозной жизни становится умилоствление Бога. В кенотическом христианстве милосердие, оставаясь центральным моментом, обогащается и приобретает новое качество, так как к нему присоединяется самоуничижение. Оба типа религиозной этики находятся под сильным

влиянием монашества. Оба они принимают и даже выделяют монашеские добродетели смирения, послушания и покаяния. Однако одни и те же слова в разных пониманиях этики имеют не одно и то же содержание. Смирение византийского типа основано на строгом соблюдении иерархии. Человек, знающий свое место в мире, должен смирять себя перед вышестоящими: Богом, императором, начальником, богатым и т. д. По отношению к нижестоящим он должен проявлять снисходительное, покровительственное милосердие. В кенотической религии, образцом для которой служит уничижение Христа, человек смиряет себя не только перед Богом, но и перед низшими членами общества. Этот тип смирения принимает по необходимости внешние и социальные формы; наиболее яркое выражение он находит в «худых ризах» святых русских иноков. Преподобный Феодосий, еще будучи мирянином, старался занять самую низкую ступень социальной лестницы, разделяя физический труд со своими слугами или исполняя грязную работу. Однако по отношению к высшим членам общества кенотический святой может быть требовательным и суровым. Он обращается к ним не со смиренными просьбами, а с властной пророческой силой, призывая к справедливости и угрожая гневом Божиим. Таким образом, следствие кенотического подхода – разрушение иерархии, в то время как религия страха оказывает мощную поддержку существующей иерархической структуре.

Отсюда и различие в типах послушания. Послушание, продиктованное страхом, всегда проявляется перед вышестоящими как в мирской, так и в церковной иерархии. Страх считается не только сопутствующим, но и побудительным мотивом. Кенотическое послушание основано на милосердии или, по крайней мере, на кротости. Это взаимная обязанность, которая должна исполняться как среди равных по положению, так и среди высших и низших. «Повинуйтесь друг другу», – наставлял преподобный Феодосий своих иноков. В этом случае смысл послушания во взаимном служении и угождении, уступчивости и подчинении. Об иерархическом послушании не упоминается, хотя оно и предполагается. Феодосий считает непослушание или нарушение монастырского устава большим грехом, но не находит нужным поддерживать дисциплину с помощью наказаний. У русских игуменов кенотического типа часто наблюдалось ослабление дисциплины в управляемых ими монастырях. Феодосия глубоко огорчал низкий духовный уровень паствы, и, убедившись в неэффективности чисто духовных призывов, он прибегал к внешним средствам поддержания порядка.

Третья монашеская добродетель – покаяние – является, вероятно, общим для обоих религиозных подходов. В византийской религии страха это самое искреннее и глубокое чувство. Для кенотического русского святого покаяние является самым серьезным моментом: в нем нет ничего от оптимистической жизнерадостности или безоблачного спокойствия. Учителем и образцом в обоих случаях является Ефрем Сирийский. Если есть различия, то их следует искать в преобладании страха в одном и стремлении к Христову совершенству – в другом. В первом случае покаяние усиливается устрашающими размышлениями о будущем Суде и вечном огне; во втором – подвигом Христовой любви и Его страданиями за человечество, а также сознанием человеческого недостойнства и предательством жертвенной любви. Если в первом случае покаяние может быть более острым и горьким, то во втором оно смягчается надеждой на всепрощающую любовь Христову.

Начиная с самых ранних времен, а именно с конца IV века, восточное монашество – как в Египте, так и в особенности в Сирии – высоко оценивало покаянное значение слез. Слезы считались внешним признаком истинного раскаяния и в то же время физиологическим средством пробуждения его. Они рассматривались как особая харизма, так называемый «слезный дар». Русь унаследовала этот идеал вместе с практическим его воплощением. По-видимому, она испытывала особое благоволение к этому благодатному дару. Она всегда была склонна искать утешения и духовного подъема в благодатных слезах. В религии страха слезы горькие, в религии кенотизма – сладкие. Слезы покаяния смешиваются со слезами, вызванными другими чувствами – утешающими и возвышающими душу. Бывают слезы сочувствия, слезы радости, слезы, льющиеся при созерцании небесной красоты. Даже миряне, подобно князю Владимиру Мономаху, удостаивались этого дара слез, а Мономах был далек от страха; скорее всего, его слезы были сладкими.

В русском языке есть слово «умиление», неперебиваемое на другие языки из-за богатства заключенных в нем оттенков. Все виды высоких плодотворных чувств, которые в наивысшей точке вызывают слезы, порождают то, что по-русски называется умилением. Красота церковной службы и даже красота природы, созерцание младенческой невинности или совершенства святости порождают это душевное состояние. Умиление – это особая благодать кенотического христианства.

Этика мирян

Монашеская религия по всем направлениям притягивала и мирян, вовлекая их в круг своего влияния. Византия никогда не знала дуализма монашеской и светской этики, но считала, что христианский идеал воплощен в совершенном монахе. Монашество было подлинной и бескомпромиссной интерпретацией Евангелия. Несомненно, это учение имело своих сторонников на Руси, в частности, хотя бы Кирилла. Но было и другое понимание, признававшее за мирянами особое призвание. Мы видели, как игумен Поликарп удерживал князя Ростислава от принятия монашеского пострига. Причисляя к лику святых многих князей-мирян, Русская Церковь признала мирской путь к спасению.

В многочисленных «Поучениях», предназначенных для мирян, можно различить два направления, соответствующие, хотя и не совсем точно, двум тенденциям в монашестве. В мирской интерпретации милосердие не является ни героическим, ни евангельским путем; едва ли можно его понимать и как путь кенотический, несмотря на то, что оно является составной частью христианского смирения. Миряне, даже столь развитые в духовном плане, как Владимир Мономах, избегали непосредственного изучения Евангелия, как бы оставляя его монашеству. Они обращались за руководством к менее возвышенным, но зато более практическим книгам Ветхого Завета. Они находили его в книгах Премудрости и в псалмах. В книгах Премудрости идеал милосердия и законопослушания смягчался и умерялся практическими соображениями и уступками жизни. Псалмы вызвали более глубокие религиозные чувства благодаря созерцанию Божественного творения, Промысла и возмездия за человеческие поступки. В терминах патристики эти два течения светской этики могут быть охарактеризованы как этика страха и этика надежды (вместо этики любви). Благочестивый мирянин приближался к Богу как раб в трепетном поклоне или как честный труженик с твердой, хотя и смиренной надеждой на вознаграждение. Сыновняя любовь была для него слишком высокой или слишком дерзновенной.

Нельзя, однако, сказать, что в жизни мирян полностью отсутствует дыхание Нового Завета. Его присутствие ощущается как согревающее и просветляющее несколько заземленные взгляды, коренившиеся в Ветхом Завете. В критические моменты, как, например, когда был убит сын князя Владимира, он выражал свои чувства в чистых и возвышенных евангельских тонах. Евангелие постоянно воздействует на человеческую

душу, хотя его влияние и не столь заметно, как Ветхого Завета.

В чувствительных и религиозно одаренных натурах Евангелие могло пробуждать героические христианские добродетели. Путь высокого кенотизма оставался открытым для мирян так же, как и для иноков. Для мирян такой путь означал самопожертвование в любви и следование Христу вплоть до смерти крестной. Непротивление Бориса и Глеба навсегда останется вершиной кенотического христианства.

Социальная этика

Невозможно переоценить социальный аспект русской религиозной этики. Вопреки широко распространенному мнению об исключительно личностном характере восточного христианства, следует помнить, что на протяжении многовековой истории Руси Киевского и Московского периодов христианство было преимущественно социальным, хотя и принимало различные формы. Принудительный индивидуализм входит в русскую церковную жизнь только после реформ, или революции, произведенными Петром I.

В Киеве социальная энергия христианства проявляла себя в широко практиковавшихся делах милосердия, а также в воспитании и организации Церковью новосозданного общества. Для всех, в том числе и для князей, Церковь была руководительницей и советницей во всех важных вопросах, мирских и религиозных. Государство почти не имело глубоко укоренившихся традиций, оно было гибким и податливым, заинтересованным в познании истинного христианского пути. С другой стороны, молодая Русская Церковь была не просто ветвью Византийской Церкви, унаследовавшей вековые навыки Матери Церкви. Русское христианство было свежим, творческим, живо откликавшимся на призыв Христа. Его социальная миссия вдохновлялась непосредственно евангельским духом.

Главной добродетелью оставалось милосердие, особенно по отношению к бедным и нищим. В Киевский период оно было неотделимо от справедливости («правды») в русском каритативном понимании. Русь училась у великого учителя Иоанна Златоуста, чьи избранные труды, собранные в антологии («Златоструи»), были излюбленным чтением. Его толкование притчи о богаче и Лазаре глубоко запало в русскую душу. Другой мощный толчок был дан полумифической фигурой святителя Николая, величайшего святого Восточной Церкви, житие которого – поэма о бурной, стихийной силе милосердия и справедливости. Третьим великим учителем милосердия был святой Иоанн Милостивый, Александрийский патриарх VII века.

В русском понимании милосердия, сформировавшегося в такой школе, нет ничего малокровного, приторного или условного. Жуткая угроза Страшного Суда, нависшая над немилосердными, и, на другом полюсе, образ кроткого и любящего Спасителя, который Сам был всего лишен и Сам страдал, работали в одном и том же русле. Религия страха и

религия любви действовали сообща, оказывая благотворное влияние на чувствительную русскую душу.

Среди обычных черт милосердия, о которых настойчиво твердили русские проповеди и поучения, всегда особо подчеркивалась необходимость милосердия к рабам и слугам. Величайшим грехом, по мнению многих русских проповедников, является выгода, извлекаемая при освобождении рабов («изгойство»). Наряду с ростовщичеством, изгойство являлось формой социальной несправедливости, против которой неустанно выступала Церковь.

Преимущественно социальная направленность киевского монашества подтверждается тем, что все известные монастыри того периода располагались в городах или их предместьях. Это давало монахам возможность исполнять свой долг как духовников мирян, и это стало распространенным обычаем на Руси. Конечно, аскетические подвиги затворников Киево-Печерской обители или монашеский идеал Кирилла Туровского не имели ничего общего с социальной или благотворительной деятельностью. Но, как мы знаем, согласно завещанию великого учителя – преподобного Феодосия, монастырь был не только духовным центром для мирян, но также, благодаря труду его насельников, источником пропитания для бедных. Более того, преподобный Феодосий брал на себя бремя, указывая князьям и чиновникам путь правды и справедливости. Политические преступления, вроде незаконного захвата Киевского трона (стола), были для него очевидным нарушением христианских заповедей, таким же, как несправедливость в судах и личные грехи. В этом он не был одинок. Возможно, с меньшей отвагой, но русское духовенство, как правило, следовало его примеру.

Идеал государственной власти

Из всего наследия византийской культуры у политического византизма оставалось меньше всего шансов быть усвоенным. Русь не была централизованным государством, а только полуфеодальным – точнее, свободным союзом малых независимых государств без какой-либо центральной власти, присущей западноевропейским королевствам, не говоря уже об империи. Русь не была государством, способным унаследовать византийские имперские притязания. Более того, константинопольские императоры считали русских князей своими вассалами, обратив их в православную веру: император был главой всех православных христиан во всей вселенной. Нет никаких доказательств, что эта греческая теория была воспринята на Руси, но при византийском дворе русские князья были «почтены» титулом «стольников» (ο ἐπί της τραπέζης). Глава Русской Церкви, митрополит Киевский, будучи греческим подданным, назначавшимся Константинополем, должно быть, смотрел на русских князей глазами своего императора.

Это значит, что политическая доктрина священного единовластия греческим духовенством на Руси не проповедовалась и могла проникать только через духовную литературу. С другой стороны, среди переводов, сохранившихся в Киеве, не было обнаружено ни одного, посвященного политике. Следовательно, не могло быть и речи о неограниченной или автократической власти русских князей ни на практике, ни в теории. Русское слово «князь» переводилось греческим «ἄρχων» – так именовались в Византии высшие сановники имперской администрации. Что могло привиться на Руси, так это христианская оценка политической власти: ее происхождения, миссии, прав и обязанностей.

На основании библейских и святоотеческих взглядов решительно отстаивалось божественное происхождение княжеской власти. Это наделяло князя высоким достоинством и обосновывало подчинение ему как «служителю Бога» (Рим. 13, 4). Тем не менее, это был исключительный случай, когда автор похвального слова князю Андрею Владимировскому осмелился применить к нему знаменитое определение Хризостома-Агапита, столь популярное в более поздний Московский период: «Природой земной царь подобен любому человеку, но властью сана он выше – как Бог». В Киевской Руси, далекой от какого бы то ни было обожествления власти, введение во власть свыше требовало от князя подчинения религиозному и нравственному закону. Необходимость

подчинения закону со стороны князей – тема, гораздо чаще встречающаяся в русской литературе, нежели необходимость подчинения подданных своему князю.

В великопостном послании к Владимиру Мономаху митрополит Никифор, грек, восхваляя князя за его благочестие и добродетели, находит, тем не менее, слабое место в его правлении и предлагает поправку: князю необходимо быть более осмотрительным и не всегда следовать советам окружения и возвратить тех, кто был изгнан без достаточных на то оснований.

Киевские летописцы открыто говорили и писали о грехах и недостатках князей; они, очевидно, не считали, что княжеское достоинство накладывает какие-либо ограничения на свободу суждения о них. Самое большее, что они могли себе позволить, стремясь облегчить вину князя, это приписывать недостатки влиянию дурных советников. Дурные советники, главным образом, «молодые» (ср. [Ис. 3, 1–4](#)) – корень всех политических зол. Молодость князя часто рассматривается как большое несчастье и знак Божьего гнева по отношению к стране.

Хорошие и плохие князья в равной мере посылаются Богом как награда или как наказание народу. «Если же какая-либо страна стала угодной Богу, то ставит ей Бог кесаря или князя праведного, любящего суд и закон, и властителя, и судью, судящего суд». Но «горе городу тому, в котором князь юн и любит пить вино и слушать гусли вместе с молодыми советниками... Таких дает Бог за грехи» (Лавр. 1015).

Если плохой князь посылается Богом и его тирания воспринимается как наказание, то это, по-видимому, исключает любое восстание против тирана из числа законных политических акций. Этот вывод был бы вполне верным в духе византийской и даже раннехристианской этики; таковым было фактически учение Анастасия Синаита в VII веке, которое повторялось затем некоторыми русскими моралистами. И все же влияние этого учения о послушании сильно преувеличивалось современными историками, которые часто рассматривали древнерусский образ жизни с точки зрения Московского периода. Киевский летописец мог считать восстание граждан против своего князя проявлением Божественной воли в наказание князю. Такая трактовка доктрины послушания была вполне естественной потому, что народное собрание в Киевской Руси – вече – было достаточно действенным. Византийская теория не оставляла места для оправдания демократии, но приспособлялась к новым социальным и политическим обстоятельствам. Карающая десница Божия в политической сфере могла быть направлена в обе стороны: иногда могла использовать в

своих целях даже народную революцию.

Но было одно преступление, перед которым Древняя Русь, в отличие от Византии, останавливалась в ужасе: убийство князя. Цареубийство в Византии было настолько обычным явлением, что казалось частью политической системы, необходимой поправкой к автократии. На Руси, где убийство князя в честном бою почиталось большим несчастьем, восстание, хотя иногда и оправдывалось, если оно приводило только к смещению князя, никогда не прощалось, если завершалось убийством князя. Убийство непопулярного, даже деспотического князя могло привести к канонизации его как «страстотерпца», что воспринималось как искупление за преступление.

Хотя это учение не особенно благоприятствовало развитию политической свободы или народного правления, но оно не ограничивало их развития в Древней Руси. Церковь не предпринимала никаких усилий для пересадки византийских политических институтов на русскую почву или проповеди абсолютной монархии. Религиозные идеи, поддерживающие автократию или даже деспотизм, конечно, проникали на Русь вместе с этикой страха. Но социальная атмосфера не благоприятствовала их росту. Никогда за все историческое бытие Россия не была ближе к осуществлению политической свободы, чем в славные дни юности.

Церковь и государство

В Киевский период Церковь была совершенно свободна. Отношения между Церковью и государством складывались так, что Церковь находилась в привилегированном положении. Однако нельзя сказать, что она злоупотребляла им. В драматической и даже трагической истории взаимоотношений христианской Церкви и христианского государства Киевский опыт, каким бы кратким и хрупким он ни был, может считаться одним из высших христианских достижений.

Разумеется, не было никаких попыток ни отделения Церкви от государства, ни строгого разграничения функций между Церковью и государством. Теоретически в Византии взаимоотношения Церкви и государства назывались «гармонией» или симфонией. Но в то время как в Византии перевес политической власти чаще всего приводил к господству государства над Церковью, на Руси их сотрудничество было искренним.

Святой Владимир дал Церкви грамоту о ее правах («Церковный устав»), определив более широкую, чем в Византии, область ее юрисдикции. Последняя охватывала все группы людей, зависевших от Церкви или же лишенных классовой или родовой защиты (изгоев). В сферу церковной юрисдикции, помимо религиозных и многих нравственных преступлений, входили семейные дела и споры о наследстве. Эта церковная юрисдикция, подтвержденная потомками святого Владимира, не имеет прецедента в греческом каноническом праве, несмотря на постоянные официальные ссылки. Оно более соответствует западным правовым взглядам, как, например, обязательная выплата десятины в пользу Церкви, установленная Владимиром.

Помимо широкой сферы юрисдикции Церкви, охватывавшей мирян и их гражданские дела, князья часто приглашали епископов для совета по наиболее важным политическим вопросам, касающимся войны и мира, договоров с другими князьями, новых законов и т. п. С другой стороны, Церковь ожидала от благочестивого князя защиты от язычников и еретиков, материальной поддержки духовенства, строительства новых храмов и монастырей. Защита эта оборачивалась признанием влияния князя при поставлении епископов и других лиц церковной иерархии, назначение которых формально зависело от митрополита или епископов. Сотрудничество и взаимообязательства такого рода были общими для всего христианского мира, как восточного, так и западного. На Руси ведущая роль принадлежала Церкви и конфликты были крайне редки.

Ведущая роль Церкви основывалась на одном существенном факте, а именно – зависимости Русской Церкви от Константинополя. Глава Русской Церкви, Киевский митрополит, назначался Вселенским Патриархом, в руках которого сосредотачивался общий контроль над русской церковной администрацией. Вмешательство греков в русские дела было редким и умеренным. Однако этого было достаточно для защиты Церкви от возможных посягательств русских князей. Две попытки киевских князей избавиться от верховенства греков в Церкви путем избрания русского митрополита собором русских епископов закончились неудачей. Киевский князь был вынужден признавать первоиерархов-греков, присылаемых из столицы могущественной империи. Эта зависимость, на которую жаловались все русские националисты древних и новых времен, была основной причиной ровных взаимоотношений между Церковью и государством в Древней Руси.

Митрополит, представлявший Вселенскую Церковь и великую Империю, имел дело с политически слабым поместным князем, одним из многих, который не мог бы противостоять греческому иерарху, если бы даже привлек всю общерусскую политическую мощь. В самом деле, киевский князь не был ни королем, ни даже великим герцогом, не обладая никакой властью над родичами-князьями. Единство Руси поддерживалось и обеспечивалось в гораздо большей степени личностью митрополита всея Руси, чем князем, которому были подвластны лишь Киев да прилегающая к нему область.

Митрополит имел больший вес на Руси, чем великий князь или любые другие князья. Но он не стремился простираť свое влияние на политическую сферу. Этому препятствовала греческая выучка и предыдущий жизненный опыт: в Греции он научился почитать мирскую власть. Но, управляя Русской Церковью, он использовал свое право и долг учительства более широко и свободно, чем это было возможно в Византии. «И сего ради дерзнухом мы, яко устав есть церковный и правило в время се и к князем глаголати что полезное (во время Великого Поста)», – пишет митрополит Никифор (ум. 1121) Мономаху. Другой Никифор (1195), обсуждая с князем конкретную политическую ситуацию, напоминает общее правило: «Мы поставлены от Бога, чтобы удерживать вас от кровопролития».

В проповедническом служении митрополит был ограничен иностранным происхождением, некоторой отчужденностью от коренного населения, а иногда и недостаточным знанием языка. По-видимому, русские не очень почитали своих греческих первоиерархов; ни один из

них не был канонизирован в этот период, в то время как было канонизировано множество русских епископов; летописцы редко упоминают о деятельности киевских иерархов. Но идея об ответственности духовенства за грехи мирян, особенно князей, была усвоена Русской Церковью. Князь должен был со смирением внимать словам наставлений, преподанных ему епископами, игуменами, монахами и духовным отцом.

Некоторые князья упорствовали в непослушании. Несколько конфликтов между князьями и епископами оставили след в летописях. Больше всего неприятностей причинил Церкви самый честолубивый князь- Андрей Владимирский, безуспешно боровшийся за учреждение второй митрополичьей кафедры в своем граде. В Новгороде епископ, избиравшийся народным собранием (вече), иногда становился жертвой противоборствующих партий. Но мы ни разу не встречаем конфликтов правового характера, споров о границах полномочий между церковной и светской властью.

Современный исследователь поражается, узнавая, что большинство столкновений между князьями и епископами происходило из-за литургических проблем, а точнее, даже одной: о соблюдении поста в среду и пятницу, в том случае, если они совпадали с великими церковными праздниками. Мы уже упоминали об этих конфликтах, рассматривая русский ритуализм. Примечательно, что не только Андрей, но и другие, более умеренные князья осмеливались обвинять епископов в нарушении канонов и возбуждать против них процессы в Константинополе перед патриархом и императором.

Это вмешательство русских князей в литургические правила Церкви явно превышало сферу их полномочий. Как и в других случаях, существование высшей, вселенской власти над Поместной Церковью оказывалось благотворным. Византия через «вселенского» патриарха препятствовала неразумному рвению русских князей и преподавала им урок подчинения духовной власти в области духовных проблем. Об этом свидетельствует единственный документ, сохранившийся из переписки Константинопольского Патриарха с Русью Киевского периода. Это письмо патриарха Луки Хрисоверга князю Андрею по поводу литургического конфликта между ним и епископом Ростовским. Патриарх принял сторону епископа и послал князю Владимирскому суровое увещание:

«Если ты не повинуюешься его поучениям и даже чинишь гонение на сего Богом данного святителя и учителя, повинуюсь иным противозаконным поучениям, то да будет тебе ведомо, что даже если весь

мир наполнишь церквами истроишь бесчисленное множество городов, но гонишь епископа, главу церковную и людскую, не церкви то будут, а хлевы, и не будет тебе ни награды, ни спасения».

Яд этой стрелы вполне мог быть оценен князем, великим строителем городов и храмов. В заключение патриарх, уже в более спокойной и уважительной форме, развивает идею независимости духовной власти: «Вопрошай главу свою, то есть епископа своего, и что он говорит, то и твори. Никто же бо от всех человек: святитель ли, пресвитер ли, или монах, или ангел, – даже ангел с небес не имеет такой власти вязать и решать, как единый боголюбивый епископ твой, которого положил Господь Бог главой всей земли твоей и тебя, да иже чествуешь епископа, чествуешь Христа, ибо образ Христов имеет и на Христове седалищи сидит».

Патриарх говорил с русским князем языком, который не осмелился бы использовать перед императором. Историческая ситуация была такова, что даже византизм охранял свободу Русской Церкви.

Религиозный национализм

Жизнь в лоне вселенского организма Церкви создавала благоприятные условия для формирования русского национального сознания. Русь как нация образовалась из смешения славянских и неславянских племен одновременно с обращением в христианство. Размышляя о судьбе своего народа, крещенного «позже всех остальных», авторы XI века, вдохновленные славянской традицией святых Кирилла и Мефодия, создали учение о национальном призвании Руси, которое гораздо более православно (потому что оно более христианское), чем позднейший московский мессианизм.

В Киевский период еще не говорят о русском мессианизме как о единственности или исключительности национального религиозного призвания. Все народы призваны Богом, и среди них Русь. Это мнение – часть всеобщей, экуменической, а не только национальной, точки зрения. С другой стороны, нация не является некоей безличной категорией в Царстве Божием. Как человек предстоит перед Богом, неся ответственность за свою жизнь, так же предстоят и все народы как некие духовные общности, со своими грехами и святостью, в Церкви земной и в вечности. Эта религиозная интуиция об ответственности нации не могла бы зародиться на средневековом Западе с его единством латинской культуры. Она имеет истоки в Восточной Церкви с ее плюрализмом языков и культур: восточной, греческой, славянской. Не стоит забывать, что в сознании Руси XI века латинский мир также входил в эту христианскую вселенную, хотя и не как ее центр.

Позднее европейское представление о том, что каждый народ имеет своего небесного покровителя в лице определенного ангела (Дан. 10), было знакомо русским, особенно благодаря Епифанию Кипрскому. Но гораздо более распространенной была та интуиция, что каждая христианская нация возглавляется в Царстве Божием ее святым основателем во Христе.

«Хвалит же хвалебным гласом римская страна Петра и Павла, от них уверовавшая в Иисуса Христа, Сына Божия; Асия, и Ефес, и Патмос – Иоанна Богослова, Индия – Фому, Египет – Марка. Все страны, и города, и народы чтут и славят каждый своего учителя, научившего их православной вере».

Эти известные слова Илариона Киевского на протяжении веков повторялись русскими агиографами. Русская Церковь не может претендовать на апостольское происхождение; по крайней мере, это было

ясно первым христианским поколениям на Руси. Русская земля «ни от кого не слыхала об Иисусе Христе, Господе нашем, и не ходили по ней апостолы», – признает Нестор в своем «Чтении о страстотерпцах Борисе и Глебе». Вместо великих апостольских имен – основателей других Церквей, Иларион предлагает возвеличить имя князя Владимира, «Крестителя» Руси, в то время еще не канонизированного отца русского христианства. Тем не менее, это сравнение с другими нациями не позволяет русским гордиться; они, безусловно, не могли претендовать на первое место в иерархии земной Церкви. Единственным основанием для национального самоуважения было радикальное христианское преобразование всех человеческих ценностей; фактически мысль Нестора движется в этом направлении.

В прологе к «Чтению о страстотерпцах Борисе и Глебе» он подробно останавливается на евангельской притче о работниках и винограднике. Хозяин виноградника даст равную награду всем работникам, независимо от того, когда они приступили к работе. Русские были не первыми, а последними, «работниками одиннадцатого часа». В самом деле, «они были праздны, служа идолам, а не Богу», но в последние дни «Бог призрел Русскую землю и не дал ей погибнуть до конца в прелести идолстей».

Это спасение есть акт Божией милости, а не следствие каких-либо заслуг языческого народа. «Все страны благой наш Бог помиловал и нас не презрел», – говорит Иларион. Но призванные последними могут принести в Церкви большие плоды. «Многие из последних да станут первыми, если они превзошли древних праведников», – размышляет Нестор по поводу добродетелей великого Феодосия. Этот новый русский святой опроверг предсказание древнего патерика: «Слабым будет последнее поколение».

Та же самая национальная идея лежит в основе почитания страстотерпцев. Борис и Глеб «смыли стыд с сынов Руси», позор прежнего язычества. Авторы их житий утверждают, явно преувеличивая, что почитание этих первых русских святых не ограничивается их родной страной, но стало уже повсеместным. Согласно Илариону, Иакову и другим, христианскую честь Руси спас не кто иной, как сам князь Владимир. Но еще никто всерьез не требует для нее первого места. «Хоть и последние, но не хуже других», – вот доминирующая нота. «Ведь вот уже и мы со всеми христианами славим Святую Троицу», – говорит Иларион.

По сравнению с христианским настоящим недавнее языческое прошлое представляется в самых мрачных тонах. «И когда мы были подобны зверям и скотам, – утверждает Иларион, – не разумели, где

десница, где шуйца, и земному прилежали, и нимало о небесном не заботились». То, что славянские предки жили «подобно зверям», – это общая мысль всех русских летописцев, которые говорили так о всех русских племенах или об особенно отсталых, вроде древлян и вятичей. Но у Илариона мы уже встречаем первую попытку реабилитации дохристианской Руси. Здесь Иларион сам себе противоречит.

Начав похвалу Владимиру, он не может остановиться перед тем, чтобы не почтить его род и страну:

«Похвалим же и мы... великого князя земли нашей Владимира, внука старого Игоря, сына же славного Святослава, которые во времена своего владычества мужеством и храбростью прослыли в странах многих... Ибо не в худой и неведомой земле владычество ваше, но в Русской, о которой знают и слышат во всех четырех концах земли». Также и в летописях можно найти высокую историческую оценку прошлого. Летописец с явным удовольствием повествует о военных походах языческих князей, даже когда они совершались против христианской Греческой империи, забыв собственную пренебрежительную оценку русского язычества. Очевидно, национальное чувство и новое христианское осознание национального достоинства, основанное на христианском призвании и самоотречении, еще не вполне согласуются. Но языческий национализм был относительно безобидным, христианский же – весьма скромным.

Маленький шаг вперед (или назад) был сделан в конце XI века, когда родилась легенда о путешествии в русскую землю святого апостола Андрея. Это была попытка облагородить Русскую Церковь, затемнив ее позднее происхождение. Несмотря на противоречие этой легенды древнему преданию, она пустила корни. В Новгородских краях показывали дорожный посох святого Андрея; позднее в Ростове появился посох святого евангелиста Иоанна. Ростов не хотел отставать от Новгорода. Эти безобидные проявления религиозного патриотизма встречаются почти во всех христианских странах.

Никто на Руси в те века не считал свою страну ни центром христианского мира, ни землей самой истинной веры, ни родиной самых великих святых. С греческой Матерью-Церковью Русь связывало сыновнее почтение. Русские не сочиняли панегириков в честь «Святой Греции», но во всех практических вопросах она служила для них образцом. Из Греции исходили все канонические, литургические и обрядовые каноны. Хотя Русь во всех этих сферах религиозной жизни проявлял некоторую самостоятельность, высшая власть Греческой Церкви оставалась арбитром во всех спорных вопросах, таких, например, как проблема постных дней.

Никто на Руси не был встревожен, когда в церковном календаре появился праздник в честь победы Империи над язычниками-славянами, предками или родственными племенами русских. Одним из наиболее почитаемых святых на Руси стал святой Димитрий Солунский, великий покровитель и защитник города от славянских набегов. Русские пошли еще дальше по пути христианского смирения. Киевская Русь ввела новый праздник, неизвестный в Греческой Церкви, – праздник Покрова Божией Матери – в память о спасении Константинополя по молитве Пресвятой Девы от осаждавших славян. Можно смело говорить о том, что, находясь под властью греческих патриархов и митрополитов, молодая Русская Церковь развивала глубокое и искреннее национальное сознание, которое оставалось совершенно свободным от примесей злобного национализма.

Некоторые из современных русских историков, например М. Д. Приселков, пытались, искаженно толкуя источники, найти следы мощного антигреческого течения внутри Киевской Церкви. Их искусственные построения, отражающие современные направления мысли, не имеют оснований в исторических событиях.

Оглядываясь на недавнее прошлое и сравнивая его со счастливым настоящим – состоянием благодати, русские церковные иерархи времен правления князя Ярослава (1020–1054) были преисполнены благочестивой радости и ликования. Это радостное чувство пронизывает самые древние памятники русской литературы, постепенно ослабевая к концу столетия. Наиболее красноречивым выразителем национального восторга был Иларион:

«Тогда тьма идолослужения сгинула, и слово евангельское землю нашу осияло. Капища разрушались, и церкви поставлялись, идолы сокрушались, а иконы святых являлись, бесы бежали – Крест города освящал. Пастыри словесных овец Христовых, епископы, стали пред святым алтарем, принося Жертву бескровную. Пресвитеры, и диаконы, и весь клир украсили и лепотой облекли святые церкви. Труба апостольская и евангельский гром все грады огласили. Фимиам, возносимый к Богу, освятил воздух. Монастыри на горах воздвигли; черноризцы явились, мужи и жены, и малые и великие – все люди заполнили святые церкви». Легко обнаружить в этом памятнике ораторского искусства особенные русские черты: религиозное акцентирование красоты и освящение природы, символизируемое поднимающимся в воздух благовонием. Но было бы заблуждением истолковывать эту и подобные риторические фигуры, описывающие благодарную радость о спасении Руси как признак религиозного оптимизма. Некоторые историки нового времени, как Н. К.

Никольский и М. Д. Приселков, введенные в заблуждение контрастом между этими радостными панегириками XI столетия и последующей литературой, стали утверждать наличие дуализма в русском христианстве: с одной стороны, радостная, посюсторонняя, светлая религия первых поколений, а с другой – мрачная, аскетическая, потусторонняя религия более позднего времени.

На самом деле, пещерная жизнь Антония и его учеников протекала во времена правления Ярослава и предшествовала более гуманной и социально окрашенной жизни в Печерском монастыре при наместничестве преподобного Феодосия. С другой стороны, кенотическое христианство первых русских святых, Бориса и Глеба, а также и Феодосия, ни в коем случае не является легким или радостным путем спасения. Последование Христу, хотя и отличается от классического монашеского аскетизма, проходит через самоуничтожение, направляясь к жертвенной смерти. Тот же Нестор, автор героических житий первых русских святых, в своих прологах ликует от радости по поводу национального триумфа. «Радостный» Иларион начинал свой церковный путь в уединенной пещере. Радость о национальном спасении не гарантирует личного спасения. Оно в одинаковой степени присуще людям противоположных духовных направлений: Илариону, Нестору и Кириллу Туровскому.

Еще большая ошибка – усматривать, как это делает Никольский, источник аскетического направления в дуалистической ереси богомилов. Византия и христианская древность дали аскетике достаточно образцов и вдохновляющих примеров. Объяснения требует лишь кенотический, специфически русский путь спасения. Он наиболее ярко представлен в первых христианских поколениях Руси. Истоки его евангельские. Его раннее появление на Руси может быть объяснено свежестью и восприимчивостью только что пробудившегося религиозного сознания, которое, подобно первым попыткам детского творчества, раскрывает самые сокровенные и глубокие переживания.

Однако сколь бы богатым и разнообразным ни был расцвет русского христианства в Киевский период, следует соблюдать осторожность и не полагать, что им исчерпывались все проявления русской религиозности. В нем были течения, требовавшие более тщательной разработки, и те, которые должны были раскрыться лишь в процессе сознательной жизни. Мы не находим в Киеве юродивых- особой формы русского кенотизма, встречающейся и в греческой традиции, но типичной для более поздней, Московской Руси. Созерцательный мистицизм пробуждается только в XIV веке, претворяя русское средневековье (XIV и XV века) в «золотой век»

русской святости. Те же века были временем наивысшего развития религиозного искусства, в котором русская душа выразила самые возвышенные богословские прозрения. Московское царство в XVI и XVII веках на первый план выдвинуло социальный ритуализм и понятие долга, послужившие основанием для построения могущественной империи. В Петербургский период XVIII-XIX веков древние религиозные течения ожили благодаря влиянию западной культуры, очистившись и обогатившись, отчасти обмирщаясь и деформируясь в радикальных и революционных обликах. Одновременно этнографические и фольклористические исследования впервые в этот период выявили и проследили древнехристианские и полужыческие религиозные течения в жизни простонародья.

Тем не менее, Киевская Русь, подобно золотым дням детства, не померкла в памяти русского народа. В чистом источнике ее письменности всякий, кто захочет, может утолить духовную жажду; среди ее древних авторов может найти проводников, способных помочь среди трудностей современного мира. Киевское христианство для русской религиозности имеет то же значение, что Пушкин – для русского художественного сознания: значение образца, золотой меры, царского пути.

Избранная литература

Βτέττοηά Непп. Histoire littJraire du sentiment religieux en France, II т. Paris, 1916–1933 (3 т. в английском переводе).

Fedotov G. P. Treasury of Russian Spirituality (Сокровищница русской духовности). Sheed and Ward, в печати.

Frere W. H. Some Links in the Chain of Russian Church History. London, 1918.

Graham Stephen. The Way of Martha and the Way of Mary. New York, 1915.

Kliuchevsky V. O. A History of Russia, 5 v. London, 1911–1931. *Lapchine I. I.* La PhJnomenologie de la conscience religieuse russe dans la littJraire russe / / Записки научно-исследовательского объединения, т. V-VI, №№ 28, 35. Prague, 1937.

LegerL. La littSrature russë notice et extraits. Paris, 1892. *Leroy-Beaulieu Anatole.* The Empire of the Tsars and the Russians, 3 v. New York, 1893–1896. *Lo GattoEttore.* Storia della litteratura russa. Roma, 1928–1939. *Luther Arthur.* Geschichte der russischen Litteratur. Leipzig, 1924. *Masaryk T. G.* The Spirit of Russia, 2 v. London, New York, 1919. *Miliukov P. N.* Outlines of Russian Culture, ed. by M. Karpovich, 3 v. Philadelphia, 1942.

Miliukov P. N., Seignobos Ch., Eisenmann L. Histoire de la Russie, 3 v. Paris, 1932–1933.

Mirski D. S. A History of Russian Literature from the Earliest Times. London, 1927.

Orthodox Spirituality (автор- монах Восточной Церкви), S. P. C. K. London, 1945. *Palmien Aurelio.* La Chiesa russa. Firenze, 1908. *Pares, Sir Bernard.* A History of Russia. London, 1937. The Russian Church: Lectures on Its History, Constitution, Doctrine and Ceremonial. London, 1911.

Staehlin Karl. Geschichte Russlands, 5 v. Stuttgart, 1923–1939.

Sumner B. H. Survey of Russian History. London, 1944. *Vernadsky GA* History of Russia, revised. New Haven, 1930. *Vernadsky GA* History of Russiä Ancient Russia. New Haven, 1943. *Zernov Nicolas.* The Church of the Eastern Christians. London, 1942.

Академия Наук СССР. История русской литературы, т. 1, Москва; Ленинград, 1941.

Аничков Е. В., Бороздин А. К., Овсяннико-Куликовский Д. Н. История русской литературы, т. 1–2. Москва, 1908.

Федотов Т. П. Святые Древней Руси (X-XVII ст.). Париж, 1931.

Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937. Голубинский Е. Е. История русской церкви, 4 т. Москва, 1901–1917. Греков В. Д. Киевская Русь, 4-ое изд. Москва; Ленинград, 1944. Гудзий Н. К. История древнерусской литературы. Москва, 1941. Иконников В. С. Опыт русской историографии, 2 т. Киев, 18911908.

Истрин В. М. Очерк истории древнерусской литературы. Петроград, 1922.

Калдубовский А. П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых // Русский филологический вестник. Варшава, 1902.

Макарий (Булгаков), История русской церкви, 12т., 2-ое и 3-е изд. Москва, 1886–1910.

Никольский Н. К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений X-XI вв. С. – Петербург, 1906.

Никольский Н. К. О древнерусском христианстве // Русская Мысль, № 6, 1913.

Орлов А. С. Древняя русская литература, XI-XVI вв. Москва, 1937. Петухов Е. В. Русская литература, т. 1. Юрьев, 1911. (Древний период).

Приселков МД. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси, X-XII в. С. – Петербург, 1913.

Пресняков А. Е. Лекции по русской истории, 2 т. Москва, 19381939.

Шевырев С. П. История русской словесности, 2 т., 3-е изд. С. – Петербург, 1887.

Сперанский М. Н. История древней русской литературы, 3-изд. Москва, 1921.

Вернадский Г. В. Звенья русской культуры, ч. 1, № 1. Древняя Русь. Брюссель, 1938.

Владимиров ИВ. Древняя русская литература киевского периода X-XIII веков. Киев, 1901.

Bruckner A. Mitologia slava. Bologna, 1923.

Cross S. H. Primitive Civilization of the Eastern Slavs // Slavic and East European Review, v. V, pt. 1–2, 1946.

Jagich V. Mythologische skizzen // Archiv fur slavische Philologie, v. IV.

Krek G. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, 2-е изд. Graz, 1887.

LegerL. La Mythologie slave. Paris, 1901.

Machal/. Slavic Mythology // Mythology of all races, v. 3. Boston, 1918.

Mansikka V. J. Die Religion der Ostslaven, v. 1, Quellen, FF Communications edited for the Folklore Fellows, v. X, № 43, Helsinki, 1922.

NiederleL. Manuel de l'antiquite slave, v. II, Paris, 1926.

- Niederle L.* Zivot starych slovanu, II, 1, Prague, 1924.
- Rostovtseff M. I.* La Culte de la Grande Deesse dans la Russie meridionale // Revue des Etudes Grecques, 32, 1919.
- Sakhanev Vsev.* Etudes sur l'origine de l'art populaire russe // Eurasia Septentrionalis Antiqua. v. IV, Helsinki, 1929.
- Zelenin D.* Russische (ostslavishe) Volkskunde. Berlin, 1927.
- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу, 3 т. С. – Петербург, 1865–1869.
- Динцес Л. А.* Русская глиняная игрушка. Академия Наук СССР. Труды Института антропологии, этнографии и археологии. Археологическая серия 3. Москва; Ленинград, 1936.
- Городцов В. А.* Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном искусстве. Труды государственного исторического музея, I, Москва, 1926.
- Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. Москва, 1918.
- Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в Обществе истории и древностей российских, №№ 2, 3, 4, Москва, 1865.
- Потебня А. Л.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
- Соколов И. М.* Русский фольклор. Москва, 1938.
- Тревер К. В.* Собака-птица: Сенмурв и Паскудь // Известия Государственной Академии Истории материальной культуры, т. 100. Ленинград, 1933.
- История
См. работы Макария, Голубинского и Приселкова из раздела «Общие труды».
- Fedotov G. P.* St. Vladimir et la conversion de la Russie // Irenicon, 1938.
- Laekr G.* Die Anfange des russischen Reiches. Berlin, 1930. *Макарий (Булгаков).* История христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира, 2-е изд. С. – Петербург, 1868. *Пархоменко В. А.* Начало христианства на Руси. Полтава, 1913. *Полонская Н.* К вопросу о христианстве на Руси до Владимира // Журнал министерства Народного Просвещения, сентябрь, 1917.
- Vernadsky G.* The Status of the Russian Church During the First Half Century Following Vladimir's Conversion // The Slavonic Year-Book, Menasha, Viskonsin, 1941.
- Формула византизма
Baines N. H. Byzantine Empire. New York, 1926. *Buckler G. G.* Anna

Comnena. London, 1929. *Byron Robert*. The Byzantine Achievement. London, 1929. *Diehl Charles*. Byzancë grandeur et d0cadence. Paris, 1929. *Diehl Charles*. Byzantine Portraits. New York, 1905. *Diehl Charles*. Etudes byzantines. Paris, 1905.

Dieterich Karl. Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Literatur. Leipzig, 1902.

Fuchs F. Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Leipzig, 1902.

HesselingD. C. Essai sur la civilisation byzantine. Paris, 1907. *HusseyJ. M*. Church and Learning in the Byzantine Empire, 867–1185. London, 1937.

Krumbacher Karl Geschichte der byzantinischen Literatur. 2 ed. Mlinchen, 1897.

Ostrogorsky Georg. Geschichte des buzantinischen Staates. Munich, 1940. *RambaudA. N*. Etudes sur Phistoire byzantine. Paris, 1912. *Rundman S*. Byzantine Civilisation. London, 1933. *SoyterG. B*. Byzantinische Dichtung. Athens, 1938. *Strzygowski* Orient oder Rome. Leipzig, 1900. *Vasiliev A. A*. History of the Byzantine Empire, 2 v., Madison, 19281929.

Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. С. – Петербург, 1891.

Василевский В. Г. Труды, 4 т., С. – Петербург, 1908–1930.

Религиозная мысль Византии

Bardenhewer Otto. Geschichte der altchristlichen Literatur. Freiburg im Br., 5 v., 1902–1932.

Dvornik Fr. Les L6gendes de Constantin et de Methode vues de Byzance. Prague, 1933.

Fliche Augustin, Martin V. Histoire de l'Eglise depuis les origines jusquá nos jours. Paris, 1934.

FortescueA. The Orthodox Eastern Church. London, 1907.

Gardner Alice. Theodore of Studium. London, 1905.

Gass W. Symbolik der griechichen Kirche. Berlin, 1872.

Harnack Adolf. History of Dogma, 7 т. London, 1894–1899.

HeilerFr. Urkirche und Ostkirche. Miinchen, 1937.

Hergenroether J. A. G. Photius, Patriarch von Constantinopel, 3т. Regensburg, 1867–1869.

HoU Karl Enthusiasmus und Bussgewelt beim griechischen Monchtum. Leipzig, 1898.

HoU Karl. Gesammelte Anfsatze sur Kirchengeschichte, v. 2, Der Osten. Tübingen, 1928.

Kidd B. J. The Churches of Eastern Christendom from A. D. 451 to the

Present Time. London, 1927.

Mercier E. La spiritualite byzantine. Paris, 1933.

Neale J. M. Introduction to the History of the Holy Eastern Church, 2 v. London, 1933.

Oeconomus J. La Vie religieuse dans l'empire Byzantin au temps des Comnènes et des Anges. Paris, 1918.

Pargoire J. L'Eglise Byzantine de 527 à 847. Paris, 1905.

Rehrmann A. Die Christologie des Heiligen Cyrillus von Alexandria. Hildesheim, 1902.

Seeberg Reinch. Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5 v., 3 ed. Leipzig, 1913–1923.

Доброклонский А. П. Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский. Одесса, 1914.

Флоровский Г. В. Византийские отцы V-VIII вв., Париж, 1933.

Скабаланович М. Н. Византийская Церковь и государство в XI в. С. – Петербург, 1884.

Вернадский Г. В. «Византийские учения о власти царя и патриарха». Памяти Н. П. Кондакова, Прага, 1926.

Избранная литература Славянский византизм

Dvornik Fr. Les Slaves, Byzance et Rome au IX s. Paris, 1926.

Leib J. Rome, Kiev et Byzance à la fin du X siècle. Paris, 1924.

Murho M. Geschichte der altern sud-slavischen Literatur. Leipzig, 1908.

Палаузов С. Н. Век болгарского царя Симеона, С. – Петербург, 1852.

Златарский В. Н. История на българската държава през средните векове, 1, 2. София, 1927.

Славянские переводы

Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности, 4 т. Казань, 1889–1891.

Будилович А. С. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе. С. – Петербург, 1875.

Евсеев ИВ. Очерки истории славянского перевода Библии // Христианское Чтение, № 2, 1912.

Евсеев ИВ. Геннадиевская Библия 1409 // Труды XV Археологического съезда в Новгороде 1911, т. II. Москва. 1916.

Калайдович К. Ф. Иоанн экзарх Болгарский. Москва, 1824.

Малинин В. Н. Златоструй. Десять слов Златоструя XII в. С. – Петербург, 1910.

Райнов Т. Наука в России XI-XVII веков. Академия Наук СССР. Москва; Ленинград, 1940.

Шахматов М. В., Чижевский Д. Платон в Древней Руси // Записки русского исторического общества в Праге, т. 2, Прага, 1930.

Соболевский А. И. Особенности русских переводов домонгольского периода // Труды IX Археологического съезда, т. II, Москва, 1895–1897.

Сперанский М. Н. Переводные сборники изречений в славянорусской письменности // Чтения в Обществе Истории и Древностей. Москва, 1900–1905.

Тихонравов Н. С. Отреченные книги Древней Руси // Сочинения, т. 1. Москва, 1898.

Воскресенский Г. А. Характеристические черты редакций славянского перевода Евангелия от Марка // Чтения в Обществе Истории. Москва, 1896.

Греческая литургия

Arsen'eu N. S. We Beheld His Glory. New York, 1936.

Baumstark A. Die Messe im Morgenland. Kempten; Miinchen, 1906.

Bjerring Nicolas. The Offices of the Oriental Church. New York, 1884.

Bouvy E. Poetes et melodes. Nimes, 1886.

Bnghtman F. E. Liturgies, Eastern and Western, v. 1, Oxford, 1896.

Cabrol F. Hymnographie de TEglise grecque. Anger, 1893.

Christ W., Paranicas. Anthologia graeca carminum christianorum. Leipzig, 1871.

Hapgood Isabel Service Book of the Holy Orthodox Church. Boston; New York, 1906.

Maltzew A. P. Andachtsbuch der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Berlin, 1898.

Pitra J. B. Hymnologie de l'Eglise grecque. Rome, 1887.

Salaville S. An Introduction to the Study of Eastern Liturgies. London, 1938.

Tarchnisvili M. Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft in Dogma. Wurzburg, 1939.

Греческий язык на Руси

Wanczura Alojzy. Skolnictwo v starej Rusi. Lwow, 1923.

Иконников В. С. Опыт исследования о культурном значении Византии в Русской истории. Киев, 1869.

Лавровский Н. А. О древнерусских училищах. Харьков, 1854.,

Климент Смолятич

Лопарев Х. Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме. С. – Петербург, 1892.

Никольский Н. К. О литературных трудах митр. Климента Смолятича.

С. – Петербург, 1892.

Кирилл Туровский

Антоний (Вадковский). Из истории христианской проповеди, 2-е изд.

С. – Петербург, 1895.

Евгений. Творения св. отца нашего Кирилла еп. Туровского. Киев, 1880.

Калайдович К Памятники российской словесности XII века. Москва, 1321.

Сухомлинов М. Рукописи графа А. С. Уварова, т. 2. С. – Петербург, 1858.

Виноградов В. П. «О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского», В память столетия Импер. Московской Духовной Академии. Сборник статей, ч. 2. Сергиев Посад, 1915 (Эта книга оказалась для меня недоступной).

Илларион Киевский

Горский А. В. Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I // Прибавления к творениям святых отцов, ч. II. Москва, 1844.

Жданов ИН. Слово о законе и благодати и Похвала кагана Владимира // Сочинения, т. I, С. – Петербург, 1904.

Vais Josef, ed. Sbornik staroslovenskich literarnich pamatek o sv. Vaclavu a sv. Lidmile. Prague, 1929.

Абрамович Д. И., изд. Жития святых мучеников Бориса и Глеба. С. – Петербург, 1916.

Бельченко. Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения // Записки историко-филологического Общества при Новороссийском университете, X. Одесса, 1902.

Бугославский А. С. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора // Известия Отделения русского языка и литературы Академии Наук, № 1 ч. 3. С. – Петербург, 1914.

Чаговец В. А. Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения. Киев, 1901.

Нестор. Житие преподобного Феодосия // Чтения в Обществе Истории. Москва, № 3, 1858; № 1, 1879; № 2, 1899.

Goetz L. K. Das Kieven Hohlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands. Passau, 1904.

Smolitsch Igor. Das altrussische Monchtum (11–16 Jahr.). Wiirzburg, 1940.

Smolitsch Igor. Leben und Lehre der Starzen. Vienna, 1936. *Абрамович Д.* И Исследование о Киево-Печерском Патерике. С. – Петербург, 1902.

Абрамович Д. И, изд. Патерик Киево-Печерского монастыря, С. – Петербург, 1911.

Казанский П. И История православного русского монашества. Москва, 1855.

Кубарев. О Киево-Печерском Патерике // Чтения в Обществе Истории, 1847.

Сычев Н. На заре бытия Киево-Печерской обители // Сборник в честь Соболевского. Ленинград, 1928.

Труды преп. Феодосия были опубликованы митрополитом Макарием в Ученых Записках второго Отделения Академии Наук, т. II и А. И. Пономаревым в Памятниках древнерусской учительной литературы, т. I, С. – Петербург, 1894.

Преподобный Авраамий Смоленский

Федотов Г. П. Житие и терпение преподобного Авраамия Смоленского // Православная Мысль, т. 2, Париж, 1930.

Редкое Н. Преподобный Авраамий Смоленский и его житие // Смоленская Старина, т. I, 1909.

Розанов С. П., изд. Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему. С. – Петербург, 1912.

Слово о небесных силах

Сахаров В. А. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности. Тула, 1879.

Слово о небесных силах. Издано среди трудов Кирилла Туровского (см. главу III).

Goetz L. K. Kirchengeschichtliche und Kulturgeschichtliche Denkmaler Altrusslands. Stuttgart, 1905.

Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной церкви. Записки Новороссийского университета, т. 63–65. Одесса, 1894–1895.

Павлов А. С., изд. Памятники Древнерусского канонического права». Русская Историческая Библиотека, т. VI. С. – Петербург, 1908.

Смирнов С. И. Древнерусский духовник. Сергиев Посад, 1899.

Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины // Чтения в Обществе Истории. Москва, т. 3, 1912.

Роров N. P. L'Isbornik de 1076, dit de Svjatoslav, comme monument litteraire // Revue des Etudes Slaves, v. XIV, Paris, 1934.

Яковлев В. А. К литературной истории древнерусских «Сборников», опыт исследования «Измарагда» // Записки Новороссийского Университета, т. 60. Одесса, 1893.

Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовности

письменности // Сборник отделения русского языка Академии Наук, т. 82. С. – Петербург, 1907.

Петухов Д. В. Древние поучения на воскресные дни великого поста // Сборник Отделения русского языка Академии Наук, т. 40. С. – Петербург, 1886.

Пономарев А. И Памятники древнерусской учительной литературы, т. 1 и 3. С. – Петербург, 1894–1897.

Шимановский Я, изд. Изборник Святослава 1076. Варшава, 1894.

Слово к Новгородской пастве архиепископа Луки Жидяты

Пономарев А. И, изд. Памятники, I, 3. С. – Петербург, 1894.

Бугославский Л. С., изд. Известия Отделения русского языка Академии Наук, т. 18, № 2. С. – Петербург, 1913.

Послание Якова Черноризца к своему духовному сыну Димитрию

Пономарев А. И изд. Памятники, I, 3. С. – Петербург, 1894.

Почтение Георгия черноризца из Зарубской пещеры

Срезневский И. И Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. С. – Петербург, 1881 (Из Сборника Отд. рус. языка).

Русские покаянные каноны

Павлов Л. С., изд. Памятники. С. – Петербург, 1908.

Почтение князя Владимира Мономаха

Лаврентьевская летопись // Полное собрание летописей. Ленинград, 1926–1927.

Ивакин ИМ. Князь Владимир Мономах и его Почтение. Москва, 1901.

Протопопов С. Почтение Владимира Мономаха как памятник религиозно-нравственных воззрений и жизни на Руси в дотатарскую эпоху // Журнал Министерства Народного Просвещения, т. 171. С. – Петербург, 1874.

Шляков Н. Н. О почтении Владимира Мономаха // Журнал Министерства Народного Просвещения. С. – Петербург, 1900.

Моление Даниила Заточника

Гудзий Н. К. К какой социальной среде принадлежал Даниил Заточник? // Сборник А. С. Орлову. Ленинград, 1934.

Гуссов В. М. К вопросу о редакциях «Моления Даниила Заточника» // Летопись занятий Ист. – филол. Общества при Новороссийском Университете, т. 1. Одесса, 1899.

Миндалев П. Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники. Казань, 1914.

Шляпкин И. Слово Даниила Заточника. С. – Петербург, 1889.

Зарубин Н. Н. У изд. Слово Даниила Заточника. Ленинград, 1932.

Cross S. H. The Russian Primary Chronicle // Harvard Studies and Notes in Philology and Literature, v. XII. Cambridge, 1930.

Арустов Н. Первые времена христианства в России по церковноисторическому содержанию русских летописей. С. – Петербург, 1888.

Никольский Н. К. Повесть временных лет источник для истории начального периода русской письменности // Академия Наук СССР. Сборник по русскому языку и словесности, т. 11, № 1. Ленинград, 1930.

Полное Собрание Русских Летописей, изд. Археографической Комиссией, т. I. Лаврентьевская летопись. Ленинград, 1926–1927, т. II. Ипатьевская летопись, второе изд., С. – Петербург, 1908.

Приселков М. Д. История русского летописания XI-XV вв. Ленинград, 1940.

Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. – Петербург, 1908.

Сухомлинов М. О древней русской летописи как памятнике литературном // Ученые Записки Второго Отделения Академии Наук, № III. С. – Петербург, 1856.

«Geste de la Guerre d'Igor». Symposium in: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, v. VIII, New York.

Konlmann N. «Le Dit de la campagne d'Igor» // Le Monde Slave, v. VII, Paris, 1937 (перевод).

Magnus Leonard A. The Armament of Igor (edited and translated). London, 1915.

Барсов Е. Слово о полку Игореве, 3 т. Москва, 1887–1889.

Гудзий Н. К., Новиков И. Слово о полку Игореве. Москва, 1938.

Орлов А. И Слово о полку Игореве. Москва, 1938.

Перец В. Слово о полку Игореве. Киев, 1926. (Комментарии на укр. языке).

Потебня А. Слово о полку Игореве, текст и примечания. Воронеж, 1878.

Ржига В. Слово о полку Игореве и русское язычество // Slavica, v. XII, 1933–1934.

Шамбинаго С., Ржига В. Слово о полку Игореве. Москва; Ленинград, 1934.

Krappe A. N. La chute du paganisme a Kiev // Revue des Etudes Slaves, v. XVIII. Paris, 1937.

Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. – Петербург, 1914.

Азбукин П. Очерк литературной борьбы представителей христианства

с остатками язычества в русском народе XI-XII // Русский Филологический Вестник, № 28, 35, 37–39, Варшава, 1882–1898.

Галковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916; документы в: Записки Московского археологического Общества. Москва, 1913.

Срезневский И Рожаницы // Архив исторических и юридических сведений (Калачова), т. II. С. – Петербург, 1855.

Тихонравов Н. С. Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов // Летописи русской литературы и древностей, т. IV. С. – Петербург, 1862.

Alpotov M, Brunov N. Geschichte der altrussischen Kunst. Augsburg, 1932.

Anisimov A. I. Our Lady of Vladimir. Prague, 1928.

Muratov P. P. Les Icones russes. Paris, 1929.

Vasiliev A. A. Was Old Russia a Vassal State of Byzantium? // Speculum, VII, 1932.

Анисимов А. И. Домонгольский период русской живописи // Вопросы Реставрации, т. II. Москва, 1928.

Дьяконов М. А. Власть московских государей. С. – Петербург, 1889.

Истрин В. М. Книги временные и образные Георгия Мниха, 3 т. Петроград, 1920–1930.

Истрин В. М. О составе Толковой Палеи // Известия Отделений русского языка Академии Наук, т. II–III. С. – Петербург, 1897–1898.

Кондаков Н. П. Иконография Иисуса Христа. С. – Петербург, 1905.

Кондаков Н. П. Иконография Богоматери, 2 т. С. – Петербург, 1914–1915.

Никольская А. В. К вопросу о пейзаже в древнерусской литературе // Сборник статей в честь А. И. Соболевского. Ленинград, 1928.

Вальденберг В. Е., Древнерусские учения о пределах царской власти. С. – Петербург, 1916.

Комментарии

Последний фундаментальный труд Г. П. Федотова «Русская религиозность» был начат накануне Второй мировой войны, когда мыслитель получил возможность работать в английских библиотеках, собирая материалы для задуманной работы. Но само написание пришлось на годы жизни в США. Первый том был завершен и издан вскоре после окончания войны. Работа над вторым томом затянулась и не была завершена. Ее прервала смерть Федотова. В начале 60-х годов увидел свет второй том «Русской религиозности», а также был переиздан первый, ставший к этому времени библиографической редкостью. Вторым том был подготовлен и издан профессором-протоиереем Иоанном Мейендорфом. Меня интересовало – писал ли Федотов свою книгу по-русски или же на английском языке. Это был немаловажный вопрос, поскольку уже тогда мы, прихожане отца Александра Меня, задумали перевод обоих томов. Если сохранился русский текст, тогда вряд ли стоило бы начинать работу над переводом.

В начале 80-х годов я обратился с этими вопросами к отцу Иоанну Мейендорфу. В ответном письме к автору данных комментариев он писал: «В отношении книги Федотова: действительно, в начале 60-х годов я издал оставшуюся от него английскую рукопись под заглавием „The Russian Religious Mind». Рукопись представляла собой расширенную версию его же русской книги „Святые древней Руси». Главы о преп. Сергии, Иосифе Вол., Ниле Сорском, Пафнутии Боровском дословно совпадают в английском и русском текстах. Основная прибавка в английском – главы об „этике рядового христианина» в Древней Руси – интересно, но довольно специально. Во всяком случае, русского текста этих глав не существует» (Архив автора, письмо от 27 августа 1982). В начале 90-х годов удалось выяснить, что в России этот труд Федотова переводился несколько раз. Главу из второго тома – «Преподобный Сергий Радонежский» в переводе Н. А Егорова (к тому времени уже покойного) опубликовал в 1992 году Е. АКарманов в №3 журнала «Церковь и время». Н. АЕгоров перевел оба тома, которые распространялись в машинописном варианте в основном среди епископата. Однако перевод Егорова весьма далек от соответствия английскому оригиналу. В данном издании использован перевод Ирины Дьяковой, выполненный ею в начале 80-х годов. Перевод главы, посвященной «Слову о полку Игореве», выполнен С. С. Бычковым. Впервые он был опубликован в журнале «Русская

литература» (1993, №1).

Часть II. Средние века. XIII-XV вв.

Предисловие

«Я пытаюсь описать субъективную сторону религии в противоположность ее объективной стороне, оставляя в стороне церковные догматы, таинства, обряды, богослужения, каноническое право и т. п. Меня интересует человек, человек религиозный, и его отношение к Богу, миру и своему ближнему, отношение не только эмоциональное, но также интеллектуальное, и волевое, то есть целостное отношение человека. Целостность религиозной личности является невидимым центром, из которого берут начало и обретают смысл основные явления не только религиозной, но и культурной жизни вообще... Я не отрицаю сверхъестественного, Божественного характера христианства как религии Откровения. Но я считаю, что ее реализация начинается с человеческого отклика на Божественную Благодать. История христианства есть история этого отклика; его культура – это культура соответствующего опыта».

Таков подход Г. П. Федотова к русской истории, как он сформулировал его в предисловии к первому тому «Русской религиозности», охватывающему Киевский период русского христианства с X по XIII столетия. Над вторым томом профессор Федотов работал вплоть до своей смерти в 1951 году. Именно этот второй том, к сожалению частично не заверченный, мы предлагаем читателю.

В своем понимании религиозной истории России и в поисках, прежде всего, «человеческого отклика на Благодать», Федотов опирался на фундаментальное убеждение православных христиан в том, что Бог продолжает действовать в истории, а человек является Его «соратником», что с того момента, как Слово стало плотью, десница Божия принимает участие в истории через тех людей, которые свободно и ответственно откликаются на дар искупления. Отсюда особая роль в православном благочестии и вообще в религии святых – тех, кого Церковь почитает как людей, откликнувшихся на Божий призыв и реализовавших сверхъестественные возможности, дарованные им Богом. Именно этим личностям Федотов уделил особое внимание в первой книге этой серии – «Святые Древней Руси: X – XVII века» и в краткой монографии о святом Филиппе, митрополите Московском, жертве жесточайшего подавления оппозиции царем Иоанном IV в XVI веке.

В этих двух исследованиях, так же как и в серии статей, публиковавшихся в эмигрантских русских журналах, Федотов проторил путь литературному и научному жанру, который в современной русской

религиозной литературе представлен удивительно бедно. Этот жанр – агиография, понимаемая не как перепевы средневековых житий святых, где переплелись история и легенды, и не как рационалистическая «демифологизация», а как подлинное изображение людей Божиих, предстоящих пред своим Владыкой и своими ближними во всей целостности религиозной и исторической индивидуальности. Усилия Федотова увенчались успехом – он сумел сочетать отличное историческое образование, полученное им в Санкт-Петербургском университете, со способностью интерпретировать первоисточники и исключительной проникновенностью к проблемам религиозной жизни и человеческой жизни вообще. В своих научных трудах Федотов всегда оставался «гуманистом», любящим людей, или попросту – настоящим христианином. Утонченная сложность исторического исследования, которую, конечно, он любил саму по себе, как и любой добросовестный историк, всегда оставалась для него средством не только лучшего познания прошлого, но также и для понимания настоящего. К изучению судеб своего народа его привели, прежде всего, интерес к современной России, его участие в политической жизни и в революционных событиях 1905 и 1917 годов. Его тревога за свободу и справедливость, которые он воспринимал как евангельские ценности, заставила его изучать жития тех, кто успешно реализовал евангельские заповеди, по крайней мере частично, в конкретной исторической жизни русского народа.

Интерес к религиозной судьбе России был фактически основным интересом Федотова, и именно этой проблеме он посвятил многочисленные публикации в различных периодических изданиях в период эмиграции. В 1935 году Федотов предпринял дальнейший шаг в своих исследованиях, перейдя от изучения личностей к изучению народной религии. Он опубликовал краткий исторический очерк о народной религиозной поэзии («Стихи духовные»), отражающей верования простых христиан, а иногда и пережитки язычества в Древней Руси. «Русская религиозность» продолжает это направление и является синтезом творческой деятельности Федотова. Даже в незавершенном виде (весь труд должен был охватывать период вплоть до наших дней) эта книга представляет собой не столько узкое исследование религии в России, но в высшей степени оригинальный и творческий взгляд на исторические судьбы России в целом.

Сам Федотов любил сопоставлять свою точку зрения на русскую историю с оценками классических русских историографов – Соловьева и Ключевского. Для последних Московское царство, созданное в XV и XVI

веках после свержения монгольского владычества, представлялось вершиной русской цивилизации. По мнению славянофилов XIX века, оказавших влияние на формирование этой историографии, империя Петра I была изменой русской самобытности и капитуляцией перед чуждым ей Западом. Федотов, напротив, восхищается и Киевом и Петербургом, осуждая Московский период как темные века русской истории, которые были свидетелями триумфа в России своего рода русифицированного и, следовательно, искаженного византизма, частично возрожденного современным советским государством. Оригинальность его видения в том, что он решительно порывает со славянофильским презрением к Западу; по его мнению, как Киев, так и Петербург принадлежат общей с Западной Европой цивилизации и разделяют с ней идеалы свободы и человеческого достоинства: Киев – посредством органической ассимиляции христианской веры, а Петербург – простым подражанием и принятием всего, приходившего с Запада.

Во втором томе «Русской религиозности» показано развитие московской идеологии в России и приводятся свидетельства ее постепенного торжества над остатками киевской культуры. Речь идет о монгольском владычестве на Руси, об имперской централизации государства, о подавлении Новгородской республики, о победе иосифлянской партии над «нестяжателями» и окончательной трагедии русской духовности.

Конечно, многие не согласятся с некоторыми выводами автора. Я не думаю, например, что оценка Федотовым Византии вполне верна; не Москва, а Киев был истинным наследником византизма, который никак не может быть приравнен к восточному тоталитарному деспотизму и многие из духовных традиций которого, отчасти унаследованные Русью, были, по утверждению Федотова, впоследствии ею утрачены. Но историческое полотно духовного мира русского средневековья, начертанное автором, является наиболее глубоким и удачным из всех попыток подобного рода.

В последние годы многочисленные публикации в Советском Союзе были посвящены русскому прошлому и в особенности социальному, политическому и религиозному кризису конца XV и начала XVI веков. Важные публикации оригинальных текстов, монографии о ключевых личностях и социальные исследования появлялись⁴⁹ в большом количестве, подписанные именами таких высококвалифицированных ученых, как А. А. Зимин, Я. С. Лурье, А. И. Клибанов, Н. А. Казакова и другие. Критические и аналитические материалы, введенные в научный

оборот этими авторами, несомненно, имеют большую ценность, но их выводы, как правило, искажены марксистскими предпосылками о том, что социальное и религиозное развитие определяются экономическими факторами. Это означает, что их исследования останавливаются на границе, откуда начинается религия русского народа. Но, как кажется, в последнее время в советской историографии стало развиваться новое направление. Примером его является книга Д. С. Лихачева, в которой поставлена проблема человечности, а, следовательно, и гуманизма, в такой манере, которая выходит за рамки обычной узкой марксистской проблематики⁵⁰. Однако даже здесь религия в собственном смысле остается вне поля зрения автора.

Мы отсылаем читателя этого тома к нескольким кратким примечаниям о главных достижениях советской науки последних лет в областях, которых касался Федотов во время написания этих глав десятков лет тому назад. Таким образом, читатель сможет сам продолжить, если пожелает, изучение затронутых вопросов. Однако очевидно, что подход Федотова настолько шире подхода современных советских историков, что его взгляды и до наших дней остаются оригинальными и представляют огромную ценность, даже если принять во внимание достижения современной науки. С исторической точки зрения, масштаб исследований Федотова настолько велик, что они охватывают материалы, которые в других исследованиях остаются нерассмотренными. Его исследование «Измарагда», например, является исключительно оригинальным. Поэтому публикация настоящей книги, даже в менее полной форме, чем она задумывалась автором, является вкладом в современные знания о России, о самобытных чертах русского христианства и вообще о христианской вере.

Как мы уже упоминали, когда профессор Федотов умер, второй том еще не был завершен. Записка, приложенная к рукописи, дает представление о планах автора. Содержание книги должно было быть следующим:

1. Исторический фон
2. Народная религия
3. Измарагд (образованные миряне)
4. Стригольники (первая ересь)
5. Князья
6. Демократические города
7. Москва
8. Преп. Сергей Радонежский
9. Преп. Стефан Пермский

10. Северная Фиваида
11. Преп. Нил Сорский
12. Преп. Пафнутий Боровский
13. Преп. Иосиф Волоцкий
14. Юродивые Христа ради
15. Религиозное искусство
16. Заключение.

Три из задуманных глав, а именно «Демократические города», «Москва» и, что печальнее всего, «Заключение», не были написаны вовсе. Главы вторая и третья были объединены в большой раздел под названием «Христианская этика мирян»; глава «Князья», получившая в данном томе название «Феодальный мир», обрывается на середине.

Очевидно, что заполнить все оставшиеся пробелы глубокого труда Федотова – вне нашей компетенции. Мы осмелились кое-что предпринять, используя только перо самого Федотова, дав английский перевод некоторых из его более ранних работ, соответствующих недостающим главам. Мы вполне сознаем тот факт, что литературная целостность книги страдает от такого метода, но нашей главной заботой было показать мысль автора и его общую историческую точку зрения. Последняя, действительно, вовсе не была бы ясна, если бы не было главы, посвященной «демократическим городам» Новгороду и Пскову, которые автор справедливо считает последними прямыми наследниками в средневековой Руси древней киевской христианской цивилизации. Поэтому мы включили в качестве пятой главы настоящей книги перевод статьи «Республика св. Софии», опубликованной за несколько месяцев до смерти Федотова⁵¹. Очевидно, что эта статья написана для широкой публики и не соответствует общему научному уровню остальной части книги, но она дает представление о том, что Федотов думал о Новгороде, и о том, какой могла бы быть законченная глава на эту тему.

Главы с восьмой по тринадцатую, представляющие собой переводы несколько расширенных соответствующих частей его русской работы о святых Древней Руси, имеют, в основном, вид, в котором они были подготовлены для данного издания самим Федотовым. Таким образом, поскольку несколько глав из первого тома «Русской религиозности» исходят из того же источника и поскольку два федотовских тома, издаваемые на английском языке, есть не что иное, как расширенная и переработанная версия книги «Святые Древней Руси»⁵² (притом что идеи, лежащие в основе обеих книг, идентичны), нам показалось оправданным добавить оттуда еще две главы, просто переведенные с русского: главу

«Трагедия русской духовности» и «Заключение». В определенной степени это компенсирует отсутствие задуманной главы о Москве и «последнего слова» автора. Мы хорошо понимаем, что данный том заслуживает более широкого синтетического заключения, но только автор мог бы его написать, Божественный же Промысл решил иначе.

И все-таки, сколь бы неполным ни выглядел этот том, представляющий собой, скорее, сборник независимых исследований по смежным темам, чем обобщающий труд, – работа Федотова, мы уверены, будет с радостью встречена всеми теми, кто интересуется современным социальным и религиозным развитием в России, русским прошлым и вообще православием. Чудесное выживание Православной Церкви в России, ее отношение к государству в прошлом и настоящем, ее особая роль в экуменическом движении, ее самобытная духовность и этос русских христиан, стоящих перед лицом современного мира, могут быть объяснены только в свете исторического прошлого. Насколько я знаю, никто, кроме профессора Федотова, никогда не предпринимал попытки изучать русскую историю на основании оригинальных источников, имея в виду все эти вопросы.

Посмертная публикация данной книги стала возможной благодаря неустанным усилиям г-жи Елены Федотовой. Переводы на английский язык русских работ Федотова были вполне компетентно выполнены г-жой Лидией Кесич. Г-н Томас Е. Берд, г-н Джон Б. Дэнлоп и г-жа Анна Орлова оказали огромную помощь в редактировании и корректуре данной рукописи. Исправление и редактирование текста, написанного автором, для которого английский не был родным языком, было далеко не легкой задачей: если и остались некоторые неуклюжие фразы, то это объясняется боязнью редактора исказить авторскую мысль.

Протоиерей Иоанн Мейендорф.

Свято-Владимирская духовная семинария,

Нью-Йорк.

7 июня 1965 года

I. Историческая обстановка

Русское средневековье

Под термином «русское средневековье» мы подразумеваем два с половиной столетия между татаро-монгольским завоеванием Руси (1237–1240) и установлением Московской монархии (около 1500 года). Период, предшествующий средневековью, известен как эпоха Киевской, или Древней, Руси, а последующий за ним период – как эпоха Московского государства. Киевский и Московский периоды представляют собой две различные культурные формации, замкнутые в себе и значительно отличающиеся друг от друга. Начало русского средневековья не может быть обойдено даже при самом схематичном изложении мировой истории. Монгольское завоевание – это тягчайшая катастрофа, перенесенная Россией за всю ее историю. За этот период изменился весь строй ее жизни – социальной, политической и культурной. Даже географический центр русской истории переместился из Киева на северо-восток. Эта часть огромной равнины, находившаяся прежде на периферии Киевского союза княжеств, входила в Великое Владимирское княжество, а позднее – в Московское. Это была Великая Русь, как называли ее византийские греки, начиная с XIV столетия, – Великая Русь, которой удалось сбросить монгольское иго, объединить все ветви русской нации и затем создать многонациональную империю. Оставшаяся юго-западная часть Руси, некогда бывшая самой культурной и самой влиятельной в политическом отношении из всех русских земель, включавшая в себя город Киев, была захвачена Литвой и Польшей. Находясь в течение трех или четырех столетий в составе государств, где преобладали римский католицизм и западная цивилизация, эти ветви русской нации развились в особые этнографические единицы и затем оформились как отдельные национальности: украинцы (малороссы, как их называли греки) и белорусы (слово неизвестной этимологии)⁵³

В новые времена некоторые украинские историки, движимые националистическими чувствами (как, например, профессор Михаил Грушевский), заявляли, что весь Киевский период является частью только лишь украинской истории, отрицая, таким образом, всякую связь между Киевом и Великороссией, или Московией⁵⁴.

Это, безусловно, явное преувеличение. Даже если признавать, что Киев и Москва являются двумя различными культурными формациями, нельзя отрицать, что само название нации, язык, политические традиции и династия правящих князей (Рюриковичи) остались после монгольского

завоевания неизменными. Великороссией была унаследована большая часть киевской литературы. Каждый северный историк начинал свое повествование с цитирования древней Киевской летописи, так называемой Начальной летописи, или «Повести временных лет»⁵⁵. Неизменным оставалось и церковное устройство: Русь была митрополией Константинопольского патриархата. Глава Церкви, находившийся во Владимире, а позднее в Москве, получил титул митрополита, унаследованный от Киевской кафедры. В религиозной и культурной областях, составляющих предмет нашего изучения, преемственность традиции была даже более ощутимой, чем в политической и социальной сферах.

Конец русского средневековья невозможно определить столь же точно, как его начало. Монгольское иго было свергнуто в 1480 г., а сосредоточение политической власти в руках Ивана III в Москве завершилось примерно в 1517 году (покорение Рязани). Этот период между монгольским завоеванием и установлением московской монархии иногда назывался историками «удельной Русью»⁵⁶. С допустимой степенью точности это название можно было бы перевести на язык Запада как «феодалная Русь». А. Эк, пишущий по-французски, употреблял выражение «le moyen age Russe», для того чтобы отличать русское средневековье от Киевского, или Древнего, периода⁵⁷. Мы будем следовать его терминологии.

По мнению многих, если не большинства, ученых, русское средневековье не отличается самобытностью; оно рассматривается как переходный период между Киевом и Московским царством или, скорее даже, как мрачная прелюдия к последнему. Те, чьи политические интересы пробуждаются в связи с ростом московского государства, усматривают суть русского средневековья в «возвышении Москвы», то есть в непрерывном расширении Московского княжества за счет удельных княжеств, вплоть до их полного поглощения. Таким образом, этот период мыслится всего лишь прологом к возвеличению Москвы. Оригинальная средневековая литература еще более скудна, чем литература Киевского или Московского периодов, и эта видимая культурная бедность того времени также способствует тому, что ученые, как правило, этим периодом пренебрегают. Но это впечатление сменяется совершенно противоположным, когда мы обращаемся от литературы к искусству и духовной жизни. Поразительно, что самые темные века истории России обернулись золотым веком русского искусства и русской святости. Никогда, ни до, ни после того, не была превзойдена или хотя бы

достигнута эта вершина мистической жизни и религиозного искусства. Московское царство должно было довольствоваться остатками, а позднее – всего лишь окаменелыми плодами – творческого средневекового духа. Творческие силы средневековья менее всего оставили свой след в литературе (меньше даже, чем в Киевский период). И по этой причине их свет как бы таится под спудом⁵⁸. Средневековая Русь похожа на таинственную деву, богатую внутренним опытом, прекрасную с виду, но молчащую. Когда она все же пытается что-то сказать, то кажется косноязычной. Именно ей мы посвящаем большую часть данной книги.

Последствия монгольского нашествия

Многие поколения русских историков, принадлежавших к юридической или социологической школам⁵⁹ игнорировали огромное влияние, которое оказало монгольское нашествие на внутреннюю жизнь и институты средневековой Руси. Казалось, что признание насильственного внешнего влияния разрушит эволюционную логику исторического развития, так как историческая эволюция якобы должна определяться изнутри, а не извне. В настоящее время строгая приверженность такого рода теориям (гегельянским по происхождению) преодолена. Учение об имманентной эволюции неприменимо к России, которая всегда находилась на пересечении различных культурных потоков – из Византии, Западной Европы и мусульманского Востока. Монгольское нашествие погрузило Русь не в сферу восточной цивилизации, а в сферу язычества, против которого она столь долго боролась в течение Киевского периода.

Летописи и легендарные сказания того времени, составленные под непосредственным впечатлением от вторжения Батыя (1237/1240), не щадят мрачных красок в описании разрушений и опустошений, произведенных татарами. Цветущие города, вроде Киева, Владимира, Рязани, были разрушены до основания, их население почти полностью перебито или угнано в рабство, а большинство князей погибло в сражениях или было взято в плен. О размерах бедствия может свидетельствовать хотя бы тот факт, что такие великие некогда города, как Переяславль и Рязань, бывшие столицами княжеств, с того времени сходят с исторической сцены; позднее город Рязань был построен заново на другом месте, даже по другую сторону реки. Итальянский миссионер и путешественник Плано Карпини, проезжавший через Киев спустя пять лет после катастрофы, сообщает, что от всего города осталось не более двухсот строений; большинство жителей убито или угнано в рабство; окрестности усеяны человеческими черепами и костями⁶⁰. Да и малочисленность дошедших до наших дней рукописей, писанных в Киевский период, – красноречивое свидетельство полного разрушения монастырских библиотек в Южной Руси.

Наихудшей чертой монгольского нашествия было то, что набеги татаро-монголов периодически повторялись, хотя и в меньших масштабах. Местные восстания против татар, отказ платить им дань или убоицы между князьями вновь и вновь приводили к появлению татарских полчищ, неизбежным последствием чего были массовые убийства и грабежи. Такие

погромы повторялись каждые десять лет вплоть до второй четверти XIV столетия. Лишь тогда для Руси наступил период относительного спокойствия. В 1408 г. Москва была вновь опустошена татарами, а в 1455 г. великий князь Московский Василий II потерпел поражение от казанских татар и был взят в плен.

Однако не все русские города были захвачены или разрушены татарами. Города севера и запада, в основном, избежали этой участи: ни до Новгорода, ни до Ростова хан Батый не дошел. Еще более важное обстоятельство – победители не оседали среди побежденного населения; они даже не создавали собственного административного аппарата. Будучи кочевниками по природе и убеждениям, татары оставались в степях Юго-Восточной Европы, вне пределов Руси. Они удовлетворялись признанием своей власти и регулярной данью. В течение почти тридцати лет татарские чиновники – баскаки – занимались сбором дани с русских городов. Позднее (точная дата не установлена) сбор дани стал поручаться русским князьям, в частности тому из них, кому хан жаловал титул Великого князя – привилегию первенства на Русской земле. Таким образом, Русь, как и раньше, продолжала управляться своими князьями, в соответствии со своими законами и традициями. Но если ее внутреннее развитие не прерывалось, то все же оно было значительно замедлено. Национальной гордости был нанесен глубокий и непоправимый удар. Князья, вынужденные ездить в ханскую столицу на Волге (Сарай) или даже к великим ханам в Монголию, чтобы получить грамоты на свои наследственные владения или титул великого князя, испивали полную чашу унижений. Довольно скоро они стали добиваться поддержки завоевателей против своих же собратьев-князей в нескончаемой борьбе за территории и власть.

В Золотой Орде, как называлось татарское государство, тяжбы решались далеко не в соответствии с образцами правосудия, присущими традиционному русскому праву, а при помощи подкупа или посредством политического самоуничижения. Таким образом, очевидно, что татарское иго способствовало деморализации и снижению политической этики. О том красноречиво свидетельствует каждая страница летописей этого периода.

Церковь и завоеватели

Первая реакция религиозного сознания на постигшую Русь катастрофу была двойственной. С одной стороны, доминирующей нотой было признание справедливого суда Божьего. Неслыханное уничтожение русских дружин, одной за другой, из-за соперничества и раздоров между князьями явно указывало на гнев Божий, обрушившийся на Русь за ее грехи. Вот оценка летописца-современника:

«Но уже бяше Божию гневу не възможно противитися, якоже древле речено бысть Господем Исусу Навину, егда веде я Господь в землю обетованную, тогда рече: Аз пошлю на ня прежде в вас недоуменное, и грозу, и страх, и трепет. Также и прежде сех от нас Господь силу отня, а недоумение и грозу и страх и трепет вложи в нас, за грехи наша...»⁶¹

С другой стороны, чтобы пролить целительный бальзам на национальную рану, рассказывались легендарные истории о подвигах горстки героев. Особенно богато такими легендами было Рязанское княжество. Один повествует о благоверной княгине Евпраксии, выбросившейся из окна высокого терема вместе с маленьким сыном, чтобы избежать рабства и насилия над собой. Главным же героем Рязани был Евпатий Коловрат, который с несколькими соратниками сражался против огромной армии Батыя до тех пор, пока все его люди не были перебиты. Будто бы сам Батый восхищался храбростью Коловрата и даже сказал с сожалением: «Если бы такой вот служил у меня, держал бы его у самого сердца моего»⁶². В эпических сказаниях Рязани мы находим отголоски рыцарских идеалов киевских времен, тех самых идеалов, что отражены в летописях XII века и в знаменитом «Слове о полку Игоревом».

Некоторые из князей, убитые в битвах с татарами или в плену, были позднее канонизированы как святые мученики; среди них Юрий Всеволодович, великий князь Владимирский, его племянник Василий и особенно почитаемый князь Черниговский и Киевский Михаил. Позже у нас будет возможность изучить свидетельства их житий.

Несмотря на удар, нанесенный татарами, русская национальная гордость нашла некоторое утешение в воспоминаниях о былой славе земли Русской; память о ней сохранялась в никогда не прерывавшихся трудах летописцев, равно как и в необычном литературном фрагменте, известном как «Слово о погибели земли Русской»⁶³

Но все же преобладала тема заслуженного наказания и необходимости покаяния. Призывы к покаянию составляют содержание

пяти из семи сохранившихся проповедей Серапиона, епископа Владимирского, написанных около 1257 г. Подобно древним пророкам Израиля, он резок и неутомим в призывах осознать глубину постигшего Русь несчастья:

«Сила наших князей и воевод исчезла, воины наши, страха исполнясь, бежали, множество братий и чад наших в плен увели; многие города опустели, поля наши сорной травой поросли, и величие наше унизилось, великолепие наше сгнуло, богатство наше стало добычей врага, труд наш неверным достался в наследство, земля наша попала во власть иноземным; в позоре мы были живущим окрест земли нашей, в посмеяние – для наших врагов»⁶⁴.

Несмотря на то, что прошло уже много лет, острая боль, причиненная варварским завоеванием, не утихает. «Вот уж к сорока годам приближаются страдания и мучения, и дани тяжкие на нас непрестанны, голод, мор на скот наш, и всласть хлеба своего наесться не можем... Кто же нас до этого довел? Наше безверие и наши грехи, наше непослушание, нераскаянность наша!»⁶⁵

Примечательно (и это вполне в духе древней русской Церкви), что в перечне грехов, за которые постигло русский народ Божье наказание, Серапион на первое место ставит грехи социальные: «...греховные и безжалостные суды, несправедливое лихоимство и всякого рода грабежи, воровство, разбой и грязное прелюбодейство... сквернословие, ложь, клевета, божба и доносы и прочие сатанинские деяния...»⁶⁶ Необходимым следствием социального содержания обвинения является и социальный характер покаяния, к которому призывает проповедник: «Любовь к Богу проявим, слезы прольем, милость к нищим по силе сотворим, если сможете бедным помочь – от бед избавляйте»⁶⁷. Эти слова епископа Серапиона показывают, что он был истинным представителем древнего киевского христианства, в его самом лучшем, евангельском, облики. Он, как мы увидим дальше, принадлежал к разряду просвещенных иерархов.

Между этими двумя полюсами – отчаянным сопротивлением свирепому завоевателю и смиренным принятием поражения и рабства как справедливого наказания Божьего – Русь прожила почти столетие, пока наконец не прекратились татарские набеги и страна начала думать о возможности освобождения.

Различные политические позиции, усвоенные русскими князьями, нашли религиозное выражение в различных направлениях агиографических документов. Среди канонизированных князей некоторые погибли как мученики за веру или как защитники своего народа. Помимо

св. Михаила Черниговского, самого знаменитого из князей-мучеников, был еще Михаил Тверской, осмелившийся поднять мятеж против татар спустя более чем шестьдесят лет после завоевания Руси; он был казнен в татарской столице в 1319 году⁶⁸. С другой стороны, почитаются святые, чьи жития обнаруживают промонгольские тенденции. Величайший из них – князь Александр Невский, для которого наиболее серьезным врагом был Запад. Его победы над шведскими и немецкими крестоносцами сделали его национальным героем, но за свои западные подвиги он был вынужден платить безусловным подчинением ханам⁶⁹. Другой канонизированный князь, святой Феодор Ярославский, был изгнан из своего города и нашел убежище в Орде, где прожил многие годы, женился на татарской княжне и в конце концов вернул себе Ярославль при помощи монгольского войска⁷⁰. Третий святой сам был монгольским князем, родственником Батая, принявшим крещение. Поселившись в Ростове, он основал монастырь, обеспечив его безопасность тем, что даровал ему землю и привилегию неприкосновенности. Спустя много поколений, когда русские князья пытались нарушить эти привилегии монастыря, была составлена «Повесть о Петре, царевиче Ордынском», в которой неприкосновенность монастырских владений доказывалась ссылкой на ханский ярлык⁷¹.

Это пример курьезной ситуации, в которой татары выступают защитниками Церкви. Действительно, ростовский случай не был единичным; он свидетельствует об общей тенденции монгольской политики. Чингисхан заповедовал своим преемникам терпимость по отношению ко всем религиям завоеванных народов. Мусульмане, буддисты и христиане равно пользовались защитой со стороны завоевателей-язычников; татары были обращены в ислам лишь в середине XIV столетия. Основной причиной подобной терпимости была искренняя вера татар в действенность молитв о благосостоянии ханов, возносившаяся духовными лицами всех исповеданий. В обмен за молитвы ханы Золотой Орды даровали Русской Церкви большие экономические и юридические привилегии: духовенство освобождалось от податей; епископам предоставлялась юридическая власть над духовенством. Никогда ни до, ни после монгольского владычества Церковь не пользовалась такими привилегиями, и митрополиты Московские бережно хранили в своих архивах так называемые ярлыки – ханские грамоты⁷².

При таких обстоятельствах Церковь в течение длительного времени не принимала никакого участия в национальном сопротивлении. Тяжелые поборы, бывшие главной причиной народных восстаний. Церкви не касались. В некоторых местах, как, например, в Твери в 1339 г., отдельные

епископы, будучи тесно связаны с местными князьями и населением, оказались втянутыми в антитатарское движение⁷³. В целом, однако, епископы, особенно митрополиты, вели себя по отношению к завоевателям весьма осторожно, в своих молитвах за «царей» – они употребляли по отношению к ханам такой титул – они утверждали долг всех повиноваться Богом установленной власти. Это отношение изменилось только во второй половине XIV столетия, когда Москва почувствовала себя достаточно сильной, чтобы начать политику национального сопротивления.

Влияние татар на социальную и нравственную жизнь оценивалось русскими историками по-разному. Как правило, на татар сваливалась ответственность за все грехи и недуги древне-московской жизни: культурную отсталость средневековой Руси, грубость нравов, бесправное положение женщины и т. д. В религиозной сфере их влиянием объяснялись ритуализм и материализм, вытеснившие более духовное, евангельское понимание христианства; в социальной и политической сферах автократия царей и общее порабощение всех классов тоталитарным государством также часто приписывались татарскому наследию. Антилиберальная реакция среди русских интеллектуальных кругов в эмиграции вызвала к жизни идеи совершенно противоположного направления. Так называемая «евразийская» школа 1920-х годов восхваляла Московское государство, основывавшееся на принципе всеобщего «служения» и соответствующей социальной этике. Ритуализм провозглашался источником социальной энергии и наиболее типичной и ценной чертой русской религии. С другой стороны, историки этого направления подчеркивали близость данного типа общества и религии к мусульманскому миру. Согласно этой точке зрения, Чингисхан считался фактическим создателем Русского государства, цари московские – наследниками ханов, а русское православие – религиозным аналогом ислама тюркского типа.

Следует пока воздержаться от того, чтобы принять ту или иную сторону в данном споре. Обрести ключ к решению проблемы может только анализ религиозных и нравственных течений средневековья. Мы не можем дать ответ до тех пор, пока не завершим наше исследование. Однако вначале должны сделать два замечания, необходимые для общей ориентации.

Первое касается непосредственного отражения татарского завоевания в религиозной жизни. Картина была удручающая. У нас нет оснований не доверять обличениям Серапиона, утверждающего, что, несмотря на

ужасающие проявления Божьего гнева, в народе не видно никакого улучшения. Следующий факт говорит сам за себя. В течение почти трех четвертей столетия после завоевания не было зафиксировано ни одного святого подвижника, ни одного основателя монастыря. За этот период никто не был канонизирован, за исключением нескольких князей. По-видимому, основным орудием этих несчастных поколений была не молитва, а меч. И только во второй четверти XIV столетия возникает новое монашеское движение – в масштабе, неслыханном в древнекиевские времена.

Второе замечание, которое отчасти предвосхищает общий вывод, состоит в том, что в полной мере влияние татарского правления стало ощущаться лишь в более поздний, Московский период, после освобождения от ига – что выглядит довольно парадоксально. До тех пор, пока татары считались национальным врагом, моральная реакция была достаточно сильна, чтобы противостоять искушению им подражать. Однако с середины XV века татары, крещеные и некрещеные, стали в большом количестве стекаться на службу к великому князю Московскому. Они проникали в ряды мелкопоместного дворянства и даже высшей знати. Спустя столетие Иван Грозный, покоритель Казани и Астрахани – двух татарских государств, положил начало развернутому наступлению на Азию. И чем глубже проникали русские в евразийский континент, тем сильнее поддавались его роковым чарам, отразившимся на характере цивилизации.

Политическая и социальная структура

Влияние татар ощущалось не в равной степени в различных политических регионах, на которые разделилась Русь. Самым первым и непоправимым был раскол между Восточной и Западной Русью, или, если воспользоваться этнической терминологией, между Великой Русью на востоке и Малой Русью (или Украиной) и Белой Русью на западе. Татары так никогда и не смогли завоевать западные русские княжества, расположенные на правом берегу Днепра и далее на западе, хотя беспощадно опустошили южные земли. После катастрофы 1240 г. Галич, самая западная русская территория, пережил блестящее, хотя и кратковременное возрождение; князь Даниил был даже увенчан титулом великого князя. Но западные русские, отделенные от восточных братьев, в конце концов оказались слишком слабыми, чтобы противостоять натиску соседей, и постепенно влились в состав Литвы и Польши, объединившихся в 1386 г. в единое государство под управлением общей королевской династии. Поляки, римо-католики, завоевали Галич и Волынь в первые годы XIV столетия. Литовцы, населявшие леса и болота между Русью и Польшей, были во времена татарского нашествия язычниками. В течение одного столетия или немногим более⁷⁴ им удалось без особых военных усилий и небольших разрушений подчинить одно за другим несколько русских княжеств – Полоцкое, Смоленское, Киевское, Черниговское и другие. Литовские завоеватели вскоре подпали под культурное влияние своих более цивилизованных подданных. Русский стал официальным языком Литовского государства, русское право и русские институты составили основное содержание литовского Статута (конституции). Часть литовской аристократии была полностью русифицирована. В вопросах религии литовские князья в течение некоторого времени колебались между русским православием и западным католицизмом, но когда литовский великий князь Ягайло (Ягелло) был избран королем Польши при условии, что примет католическую веру, выбор был предпринят.

Великие князья литовские стали католиками, хотя значительная доля литовской знати, включая некоторые семейства княжеского происхождения – литовские (Гедиминовичи) и русские (Рюриковичи), оставались православными. В течение длительного времени не наблюдалось попыток насильственного обращения; православные русские в Галиче и Польше также не преследовались. Это был счастливый период религиозной свободы в средневековом мире. Однако различия между

Польшей и Литвой, хотя последние и были объединены общей правящей династией, были весьма значительными. Польша была католической страной с западной латинской культурой; Литва же была, в основном, православной и русской. Жившие в Литве русские исповедовали особый, русско-литовский патриотизм, и их ни в коей мере не привлекала судьба восточных, «московских», русских. Это давало повод литовским князьям думать о расширении границ своих владений на восток, с тем чтобы в конце концов объединить под своей эгидой все русские земли. Так началась длительная вражда между Литвой и Москвой; и здесь и там предпринимались попытки объединить русские княжества вокруг одного из двух возможных политических центров – Вильно или Москвы. Связь с Польшей в первом случае или с татарами во втором, различные формы правления – западный феодализм с парламентом и политической свободой для аристократии или централизованная восточная деспотия – обостряли конфронтацию. Одно обстоятельство существенно перевешивало в пользу Москвы. Азиатский мир не угрожал и не представлял никакой опасности для православия, в то время как римо-католические князья Литвы и короли Польши были в глазах русских еретиками; по понятным причинам русские не смогли преодолеть недоверие к инославному Западу.

В данном томе мы рассматриваем только восточное, или великорусское общество. В течение двух веков, пятнадцатого и шестнадцатого, Западная Русь почти не заявляла о себе. Не сохранилось никаких литературных памятников; все, что мы имеем от западнорусской литературы того времени, – это юридические документы и скудные летописи. В XVI веке наступило западное возрождение, которое затем в XVII веке оказало мощное влияние на Московскую Русь.

Возвращаясь к Великой Руси, которая, находясь под татарским игом, более или менее свободно развивала свою культуру, мы должны помнить о глубоких социальных и духовных различиях на различных ее территориях. Последние можно разбить на три типа: 1) владения удельных князей; 2) вольные города Новгород и Псков; 3) владения великого князя Московского.

Раздробление феодальных земель продолжалось и усиливалось среди плодovitых потомков дома Рюрикова. Все русские князья были Рюриковичами, хотя кровная связь между ними уже была несколько ослаблена и оказывала все меньшее значение как объединяющее начало в масштабе всей нации. Князья перестали переходить из одного города в другой; они оседали в своих уделах, и родовой принцип наследования, включавший в себя право побочного наследования, был полностью

вытеснен семейным правом перехода владений от отца к сыну: каждый удел стал независимым государством.

Поскольку не существовало права первородства⁷⁵, дробление уделов дошло в XV веке до того, что уделы стали мало отличаться по своим размерам от боярских поместий. Гораздо в большей степени, чем в Киевской Руси, в экономической жизни населения и в политической линии князей ведущую роль стало играть сельское хозяйство. Основу экономической мощи составляли колонизация, вырубка девственных лесов, использование свободных крестьян в качестве рабочей силы. Торговля, конечно, не исчезла, но стала более ограниченной. Торговля с Византией утратила свое прежнее значение не столько из-за татарского ига, сколько из-за перемещения торговых путей в Восточной Европе во времена крестовых походов. Все же, для внешней торговли оставались открытыми три главных пути: восточный – через Волгу и Золотую Орду; южный – через Крым, где генуэзцы основали свои колонии (Каффа), и западный – через Балтийское море к городам немецкой Ганзы. Последний путь использовался Новгородом – единственным местом на Руси, где торговая деятельность глубоко затрагивала социальную структуру и жизнь населения. В остальных местах преобладала сельскохозяйственная модель.

Однако процесс раздробления Руси на княжеские уделы частично компенсировался противоположным движением – интеграцией малых уделов в большие территории, каждая из которых управлялась своим великим князем. Вначале был только один великий князь во Владимире; он назначался ханом Золотой Орды; но Владимир и другие города, к нему примыкавшие, так и не смогли полностью оправиться от разрушений, нанесенных им в 1237 году. Владимир сам по себе перестал быть удельным княжеством и присоединялся к владениям того, кто получал титул и права великого князя, причем местонахождение и центр власти последнего оставались в пределах его собственного наследственного удела. Право на титул Великого князя Владимирского и всея Руси стало предметом соперничества среди наиболее могущественных княжеских линий. Это были, главным образом, князья, владевшие новыми городами, которые возникли вскоре после татарского вторжения: Тверью, Москвой и Нижним Новгородом. Кроме Великого князя Владимирского, стали появляться и другие великие князья – главы удельных княжеских домов в Твери, Рязани, Нижнем Новгороде, Суздале. Хотя в этой борьбе наиболее преуспела Москва, в XV веке Рязань и Тверь все еще оставались полностью независимыми. Каждое из этих великих княжеств представляло собой отдельный мир, со своими историческими традициями,

отраженными в местных летописях, местным династическим патриотизмом и местными святынями. Князья стали менее воинственными и не столь безрассудно удалыми, как в Киевский период. Они больше заботились об экономическом благосостоянии своих земель, которые перестали быть предметом взаимного обмена. Однако феодальный дух чести и доблести не исчез полностью.

Новгород, называвшийся Великим (в отличие от других многочисленных городов с тем же названием), не был просто одним из городов среди многих других. Это был политический центр огромной территории, превосходившей по своим размерам все другие княжества Великой Руси, вместе взятые. Ему принадлежал весь север Руси от Балтийского моря до Урала и даже за Уралом. Правда, эта огромная территория была редко заселена и состояла, по большей части, из лесов и болот, но леса давали ценные меха – главный предмет экспорта из Новгорода. Благодаря торговле с немецкой Ганзой в Новгороде скопились огромные богатства, что резко выделяло его на фоне общей бедности Руси. Городом правила могущественная аристократия, причем между знатными семьями постоянно велась борьба за власть. Тем не менее политический строй в Новгороде был демократическим и республиканским. Таким образом, в некоторых отношениях Новгород был подобен итальянским средневековым коммунам. В Новгороде был и князь, но он был не правителем города, а военачальником, игравшим весьма ограниченную роль в отправлении правосудия; избирался он из среды многочисленных русских Рюриковичей. Его власть не была ни наследственной, ни пожизненной. При первой же ссоре с новгородскими гражданами они «указывали ему путь вон». Перед вступлением в свои права он «целовал крест», то есть давал клятву соблюдать все права и привилегии Новгорода. Центральным органом власти – законодательной, административной и юридической – было общее собрание граждан (вече), избиравшее всех должностных лиц (тиунов). Новгород был «прямой» демократией без какой-либо представительской системы. Это было его главной слабостью, так как на буйных вечевых собраниях нормальное обсуждение государственных дел было невозможно и споры часто заканчивались потасовками и кровопролитием.

Другой слабостью Новгорода была его зависимость от поставок зерна, ввозимого из «нижних», то есть юго-восточных, русских земель. Именно поэтому Новгород не мог разорвать на длительное время отношения с великим князем Руси; результатом такого конфликта стал бы неминуемый голод. Этот вольный город на практике был вынужден призывать на

службу князей – сыновей или других родственников великого князя, а в XV веке он даже призвал самого великого князя, который, в свою очередь, послал туда наместника. Тем не менее, несмотря на такие недостатки, Новгород оставался вольным городом до 1478 года. При всех слабостях прямой демократии, Новгород в течение более двухсот лет был самой свободной, самой богатой и самой культурной частью Руси. Как православная республика он был уникальным политическим явлением в восточном мире.

Псков, бывший одним из подчиненных Новгороду городов, в XIV веке стал независимым, получив наименование «младшего брата» Новгорода. У него были свои собственные выборные, а не наследные князья; его строй был демократическим, подобно новгородскому. Поскольку его территория граничила с владениями Тевтонского ордена, Псков был русским форпостом, вовлеченным в постоянную оборонительную войну против немецкого «похода на Восток». Это наложило определенный – воинственный и авантюрный – отпечаток на характер этой торговой республики, отчетливо отразившийся в местных летописях и немногих сохранившихся произведениях псковской литературы.

Московское княжество возникло последним в феодальном мире Великой Руси. В XII веке Москва была еще деревней, в XIII веке – пограничной крепостью Владимирского княжества. То, что она досталась младшему сыну Александра Невского, Даниилу, указывает на ее малое значение. Однако сыновьям Даниила Юрию и Ивану Калите (f 1341) удалось одолеть Тверь в борьбе за обладание титулом Великого князя, и с тех пор, за исключением некоторых кратких периодов, Москва удерживала главенствующее положение над всей Русью (имеется в виду только Великая Русь). Этот поразительный успех был достигнут, прежде всего, благодаря хитрой политике по отношению к татарским ханам. На протяжении трех поколений московские князья были послушными подданными ханов. Они никогда не участвовали в мятежах и охотно помогали их подавлению. Такова была причина относительного спокойствия и порядка в московских землях, и это привлекало сюда множество переселенцев из других разоренных земель.

Наверняка это было единственной причиной, по которой митрополит Петр, уроженец украинского Галича, предпочел Москву в качестве своей резиденции почитаемому, но разрушенному Владимиру. Его преемник Феогност, грек по национальности, утвердил это перемещение кафедры (формально еще называвшейся Киевской). С этого времени главы Русской Церкви всей душой поддерживали все политические притязания

преемников Калиты. Митрополит Алексей, русский по рождению, даже выполнял роль регента во время малолетства князя Дмитрия (Донского). Отныне интересы Церкви неизменно отождествлялись с интересами Московской династии, несмотря на частые протесты патриархов Константинопольских и некоторых епископов. Московские князья, усиливавшиеся благодаря поддержке татар и Церкви, стали проводить политику постепенного расширения своих владений.

Для этих целей годились любые средства – от покупки или получения дарственной по завещанию до прямого или косвенного насилия, включая давление, захват, клятвопреступление, предательство. При помощи такой политики в течение всего XIV столетия они создали самое большое (после Новгорода), самое могущественное и наилучшим образом организованное княжество на Руси. В управлении государством были использованы многие административные приемы, заимствованные у татар. Влияние Москвы ощущалось на всей территории Руси. В конце концов московский князь Дмитрий дерзнул в 1380 году бросить вызов хану и одержал над ним победу в Куликовской битве. Это был преждевременный успех, за которым последовал длительный период упадка, задержавший дальнейшее развитие Москвы. Сын Дмитрия Василий, женившийся на литовской княжне, жил под протекторатом своего могущественного тестя Витовта. Его внук Василий II Темный вынужден был вести длительную и трудную борьбу со своими родственниками из той же династии.

Церковь также, благодаря нерусским митрополитам – болгарину Киприану и греку Фотию, временно высвободилась из-под влияния Москвы и ее династических интересов. Вновь был возрожден общерусский и даже вселенский характер Церкви. Но это была лишь временная передышка. Во второй половине XV века Иван III, благодаря чрезвычайно стремительной последовательности событий, отчасти захватил, отчасти мирным путем присоединил несколько оставшихся удельных княжеств (Тверь, Ростов и Новгород). Он был первым автократическим правителем Великой Руси, хотя и не принял титул царя. Однако его амбиции пошли еще дальше. Он женился на византийской принцессе Софье Палеолог, племяннице последнего византийского императора, и с минимальными усилиями сокрушил последние остатки зависимости Москвы от слабых ханов Золотой Орды (1480).

После этого Русь, или Московское царство, как объединенное, независимое и могущественное государство стала претендовать на роль духовной и политической наследницы Византии. Византийской империи более не существовало; в 1453 году Святая София стала мечетью. Немного

раньше между Византией и Русью произошел церковный раскол из-за унии с Римом. Находясь под угрозой турецкого завоевания, император Иоанн попросил помощи у папы и на Флорентийском соборе, вместе с патриархом Константинопольским и другими церковными иерархами, признал первенство папы и другие римские догматы. Исидор, последний русский митрополит греческого происхождения, был одним из инициаторов этой унии (1438). Но Русь не пошла за ним. По его возвращении в Москву он был низложен как отступник от православия; собор русских епископов избрал его преемником Иону без какого-либо согласия или утверждения со стороны Константинополя (1448). Так началась фактическая автокефалия Русской Церкви. Она не вылилась в открытый раскол с греками, хотя восточные патриархи не хотели признавать новый статус Русской Церкви еще целое столетие, до 1589 года, когда митрополит Московский получил титул патриарха.

Однако одним из последствий этой церковной автокефалии было разделение внутри бывшей общерусской, все еще номинально Киевской, митрополии. Западная, или Литовская, Церковь обрела своего собственного главу с титулом митрополита Киевского и всея Руси непосредственно от Константинопольского патриарха, который жил теперь под властью мусульман и уже давно забыл про злополучную унию с Римом. После падения Константинополя Великий князь Московский стал считать себя единственным православным монархом в мире, а идеологи московского национализма, исходя из этого уникального положения, нажили огромный капитал.

Это было завершение длительного процесса. В течение двух столетий велась непрерывная борьба между крепнущей властью Москвы и остальным русским миром, удельным и республиканским. Победа Москвы стала возможной из-за разделений среди ее противников. Кроме того, не остается никаких сомнений в том, что широкие массы населения, в особенности низшие классы, приветствовали Московскую монархию. Для них она означала конец феодальных войн и установление устойчивого, пусть даже деспотического, порядка. Этот закон и порядок были куплены, однако, дорогой ценой, уплаченной, главным образом, высшими классами. Новый порядок вводился суровыми, подчас революционными, методами. Удельные князья часто оканчивали жизненный путь в московских темницах; свободные институты в различных городах были уничтожены; собственность поместных бояр и даже церковная собственность в Новгороде были конфискованы, многие знатные и богатые семьи были переселены в другие области, чтобы освободить место для новоприбывших

из Москвы. Новые территории передавались в подчинение московским воеводам и дьякам. Правосудие никогда не было сильной стороной московской администрации. Несмотря на позднейшие исправления, сделанные в первоначальных местных летописях, в них все же можно уловить отзвуки горьких стенаний поработщенного населения Новгорода, Пскова, Ростова и Ярославля.

В XV и XVI столетиях последней надеждой всех врагов Москвы стала Литва. В самом деле, Великая Русь разрывалась Западом и Востоком. В политическом отношении Запад был представлен Литвой, где наряду с киевским населением и духовным наследием Византии появились, благодаря польскому влиянию, слабые (в то время) ростки латинской европейской культуры. Восток был представлен Москвой, где византийская культура уже отчасти смешалась с небольшим, но неуклонно возраставшим потоком тюркской и мусульманской цивилизаций.

Культурное развитие

В отличие от Киевской Руси, в своем культурном и духовном развитии средневековая Русь двигалась вполне определенно и в одном направлении. Она продолжала следовать принятому ею ранее политическому и социальному курсу, хотя и с отставанием примерно на одно поколение. В конце XIII века, во время монгольской катастрофы и ее последствий, сохранились еще представители церковной и литературной элиты, воспитанные в киевских школах. К этому периоду относятся героическая легенда о татарском нашествии «Слово о погибели земли Русской», «Житие Александра Невского», написанное в эпически-героическом стиле, а также пламенные проповеди митрополита Серапиона. В XIII веке был создан, хотя неясно – до или после татарского нашествия, – русский вариант греческой «Палеи» – краткий пересказ Ветхого Завета, приправленный резкой антииудейской критикой, так называемая «Толковая Палея».

В последующий период образованное поколение вымерло. XIV век в истории русской литературы – практически чистая страница. Конечно, исторические летописи не прерывались; особенно содержательными были новгородские. Но кроме них и официальных епископских посланий в нашем распоряжении всего лишь заметки двух путешественников – паломников в Константинополь. Тем не менее, после 1300 года восстанавливается прогрессивная тенденция. Несмотря на более глубокое, по сравнению с Киевом, распространение варварства, эти два века характеризуются непрерывным ростом. Это придает силу и значимость даже самым скромным литературным документам.

В конце XIV века мощный культурный поток извне принес на Русь новое литературное оживление. Он пришел от тех же самых балканских славян, которые в X и XI веках передали Руси свою литературу на славянском (древнеболгарском) языке. Балканские славяне – на этот раз не только болгары, но в особенности сербы – в XIV веке переживали возрождение, которое ознаменовалось не столько оригинальными произведениями, сколько новой волной переводов с греческого и выработкой нового, витиеватого стиля. Из монастырей Константинополя и Афонской горы, где русские монахи жили бок о бок с сербами и болгарам, новые труды проникали в Россию. Нам известны имена некоторых русских в Греции, которые активно трудились как переписчики и даже переводчики; мы располагаем некоторыми рукописями⁷⁶. Многие

узы связывают этих русских монахов за рубежом с русским монастырем Святой Троицы, основанным преподобным Сергием. Некоторые выдающиеся славяне приезжали в Россию, оказывая глубокое влияние на церковную и литературную жизнь.

Митрополит Киприан был одним из них. Он был болгарин, получившим образование в Греции, и был послан из Константинополя как митрополит Литовский и Московский. Киприан известен своей деятельностью в области богослужебной реформы; он ввел на Руси новый богослужебный чин (Иерусалимский), а также новую редакцию богослужебных книг, приведя таким образом богослужение на Руси в соответствие с уровнем развития византийского богослужения того времени⁷⁷. Другой из них, серб Пахомий, монах с Афона, начал свою русскую карьеру в качестве переписчика в Свято-Троицком монастыре и стал знаменит в Москве и Новгороде своими агиографическими трудами. Он переработал и написал заново около десятка житий русских святых в весьма витиеватом сербском стиле, установив новый агиографический канон в России чуть ли не на три столетия вперед⁷⁸. Третий из этих славян, Григорий Цамбляк, митрополит Западной Руси, оставил после себя сборник торжественных проповедей на церковные праздники, пользовавшийся большой популярностью даже в Москве⁷⁹.

Между сербами (или болгарам) и русскими, по-видимому, не существовало языкового барьера. Хотя народные разговорные диалекты развивались в различных направлениях, литературный язык оставался тем же, старославянским, с небольшими различиями в произношении и написании. Напротив, греческий язык был недоступен большинству образованных людей на Руси. Таково мнение А. Л. Соболевского, одного из самых глубоких специалистов по древнерусской литературе: «Древнерусский читатель, за редчайшими, значения не имеющими исключениями, не знал ни одного чужого языка⁸⁰. Поскольку вопрос о владении греческим языком является чрезвычайно важным для оценки древнерусской культуры, мы остановимся на нем подробнее.

Как ни странно, мы располагаем большим количеством данных о распространенности греческого языка на Руси в период средних веков, чем в Киевский период. Этим мы обязаны тому обстоятельству, что библиотеки этого периода сохранились лучше, чем библиотеки более раннего времени. Следует априори допустить, что между Византией и Киевом существовали более тесные связи, чем между Византией и Москвой или между Византией и Новгородом. Однако отношения между Русью и Константинополем не прекратились после монгольского нашествия,

несмотря на возросшие трудности для путешественников. Греческие митрополиты прибывали на Русь со своим духовенством, как и раньше. Русские кандидаты на митрополичью кафедру должны были сами ездить в Византию, живя там по несколько месяцев или даже лет. Для того чтобы преодолеть нежелание греков посвящать местных епископов на высший пост в зависимой от них Церкви, они вынуждены были тратить на это много сил, прибегая даже к подкупу. Святитель Алексей дважды ездил в Константинополь и провел там целый год, прежде чем был посвящен в митрополиты. После его смерти не менее трех русских епископов, иногда по очереди, а иногда и одновременно, ездили в столицу империи, тщетно добиваясь высочайшего сана. Следовательно, представители русского духовенства должны были возвращаться из Греции с некоторыми познаниями в разговорном средневековом греческом языке (или, быть может, они ехали туда уже со знанием языка), который, в своем церковном употреблении был не очень далек от святоотеческого греческого.

Константинопольские патриархи не ограничивали свой интерес к русским делам лишь назначением главы Русской Церкви. Мы располагаем десятками писем от патриархов к русским князьям и епископам как в греческих оригиналах, так и в русском переводе. В них затрагиваются различные вопросы: жалобы некоторых князей на несправедливые действия митрополитов, канонизация святых, отношения между митрополитом и епископом Новгородским, искоренение новой ереси и т. п. Время от времени в русских городах появлялись епископы греческого происхождения. Вероятно, этому факту обязан и местный обычай в ростовском соборе, где один из хоров пел по-гречески, а другой – по-славянски. В том же городе был монастырь, славившийся библиотекой греческих книг, которая привлекла внимание одного жадного до учения молодого человека, будущего святителя Стефана, епископа Пермского. Святитель Стефан – один из немногих русских, известных нам по имени, чье знание греческого языка является бесспорным. Мы не можем столь же определенно сказать то же самое о его биографе и соученике в Ростове – Епифании Премудром. Последний любил употреблять в своих писаниях греческие слова, но сам их выбор указывает на скудость словаря и исключительно устные источники его знаний. Вместо того чтобы пользоваться греческими словами для передачи абстрактных и богословских понятий, где греческий язык был бы вполне уместен, он пишет, например: «аркуда, то есть медведь», используя народное слово, а не классический термин⁸¹.

Разговорный, или средневековый, греческий язык был более известен

на Руси, чем классический язык отцов Церкви⁸². Очевидно, что некоторые все же были знакомы с последним, так как две рукописи XIV века содержат новые переводы или, скорее, новые редакции славянского Евангелия, несомненно, выполненные русскими. Одна из них датирована 1383 годом и была написана в Константинополе, другая – традиционно приписывается митрополиту Алексию, хотя атрибуция эта сомнительна⁸³. Качество переводов доказывает мастерское владение языком.

С конца XIV века сохранилась интересная рукопись с претенциозным названием «Изящная греческая речь». По содержанию это не что иное, как краткий греко-русский словарь-разговорник, предназначенный для русских паломников или русских монахов в Греции. В некоторой степени он напоминает современные карманные разговорники для туристов. Греческие слова пишутся русскими буквами⁸⁴. Однако после Флорентийской унии (1443) русские связи с Грецией ослабли, и, как следствие, уменьшилось знание греческого языка.

В конце XV века деятельный епископ Новгородский Геннадий предпринял первое полное (рукописное) издание славянской Библии. Двенадцать книг Ветхого Завета были переведены с латинского вместо греческого. Очевидно, причиной тому была невозможность найти либо греческий текст, либо человека, способного его читать и переводить. Аналогичная ситуация имела место в Москве в начале следующего столетия. Великий князь Московский Василий III не смог найти человека, который бы перевел ему с греческого «Толковую Псалтырь», обнаруженную им в дворцовой библиотеке. Князь был вынужден писать на Афоне с просьбой прислать монаха, могущего перевести ее хотя бы на латынь⁸⁵. Латынь была более распространенной, так как ею пользовались для дипломатических сношений с западными государствами.

При настоящем состоянии научных исследований все еще невозможно выделить из всей массы книг, переведенных в течение монгольского периода, тексты, являющиеся результатом трудов русских переводчиков. Конечно, их было не много, по сравнению с ввезенными с Балкан. Они, как правило, не поддаются точной датировке. Многие произведения, вероятно, могли быть переведены в предшествующий, Киевский, период. Однако чрезвычайная редкость древних рукописей не позволяет сделать окончательный вывод. Соболевский высказывает мнение, что с появлением новых переводов «русская литература увеличилась почти вдвое»⁸⁶. Даже если эта оценка преувеличена, Соболевский, несомненно, прав, утверждая, что «переводы гораздо более читались, чем оригинальные произведения, и оказывали сильнейшее

влияние на народную фантазию... Новые эпохи в истории древнерусской литературы составлялись также переводами... Культурные движения в Московской Руси находили себе выражение не в оригинальных произведениях, а в подборе переводов»⁸⁷. К сожалению, исследование влияния отдельных греческих авторов и их трудов на оригинальную русскую литературу еще не предпринято.

Как и в Киеве, большинство переводов служило для практического церковного употребления, то есть использовалось для наставления и поучения в духовной жизни. Были весьма распространены, в достаточном количестве, экзегетические труды, использовавшиеся для изучения Священного Писания. Особую ценность представляет толкование на четыре Евангелия Феофилакта Болгарского (XI или XII век), основанное на творениях Иоанна Златоуста и других ранних отцов Церкви. Златоуст оставался классическим толкователем для Церкви даже и в XIX веке. Некоторые другие толкования (на «Деяния апостолов» и Послания) носили характер сборников или *catenae* (цепей) и сохранили ценные отрывки из некоторых древних авторов, осужденных в свое время за еретические взгляды: Оригена, Феодора Мопсуетского, Аполлинария, Севера Антиохийского.

Что касается догматического наследия Древней Церкви, то средневековая Русь немного добавила к скудному и малочисленному набору авторов более раннего периода: Кирилл Иерусалимский и Иоанн Дамаскин (как авторы общих трактатов), Григорий Назианзин и, вероятно, как результат болгарского влияния, «Против ариан» святого Афанасия. Последний труд, по-видимому, был недоступен среднему русскому читателю; однако были предприняты серьезные усилия для того, чтобы прояснить возвышенную и абстрактную мысль св. Григория, звучавшую совершенно невразумительно в неуклюжем и буквальном переводе: полезным руководством здесь послужили комментарии Никиты Гераклеяского.

Новым и весьма важным событием был перевод всего «*Corpus Areopagiticus*» четырех трактатов и писем неизвестного христианского неоплатоника, жившего около 500 года по Р. Х.. Перевод выполнен сербским монахом Исайей и к XIV веку был уже известен на Руси. Богословие «Ареопагитиков» является весьма сложным, и не только для средневекового русского читателя. Мысль псевдо-Дионисия перегружена в философском отношении, намеренно затемнена, иногда вовсе непонятна. Перевод был слишком буквальным и часто маловразумительным⁸⁸. Тем не менее пять сохранившихся списков XIV и XV веков, упомянутых

Соболевским, свидетельствуют, что псевдо-Дионисий был читаем на Руси. Популярность этой книги, несомненно, была связана с новым мистическим течением того времени. Однако влияние дионисиевского богословия было много сильнее на христианском Западе, чем на Руси.

Среди ранних отцов Иоанн Златоуст и Ефрем Сирийский были наиболее читаемыми и любимыми авторами – свидетельство практической и этической направленности русского сознания. Новое собрание проповедей Златоуста добавилось к тем, что уже были известны в Киеве, как то: «Андреадис», «Златоструй», «Златоуст». В середине XIV века болгарский монах Дионисий перевел том проповедей Иоанна Златоуста с греческого, известный под названием «Маргарит» («Жемчужина»). На Руси он вскоре стал самым популярным из всех сборников Златоуста.

Существовало бесчисленное количество переводов греческих житий святых и патериков, которые почти полностью повторяли оригиналы, а также богатая подборка греческих проповедей и аскетических трактатов. Все вместе, эти труды составляли ядро русских библиотек. Именно в области аскетической литературы были сделаны в этот период наиболее ценные дополнения. Киев вынужден был довольствоваться классической «Лествицей» Иоанна Лествичника; теперь же список духовных учителей, почитавшихся на Руси, увеличился до тридцати имен, почти полностью охватывая греческую ветвь христианской духовной традиции. Одними из самых популярных были Нил Синайский (V в.) и авва Дорофей (VI в.). Наиболее важным, однако, является тот факт, что после XIV века на Руси стали появляться труды представителей греческого и восточного мистицизма, до тех пор игнорировавшегося. Среди них мы находим Исаака Сирина (VII в.) и Симеона Нового Богослова (X – XI вв.) и большую часть апологетов византийского исихастского движения в Греции того времени: Григория Синаита, Каллиста, Игнатия Ксантопулоса и других.

Эти духовные писатели сразу же стали признанными учителями русского монашества. Характерно, что догматическое движение в Византии, связанное с исихазмом и получившее свое высшее выражение в трудах Григория Паламы (1296–1359), осталось совершенно неизвестным на Руси. Несмотря на почитание св. Григория Паламы, введенное на Руси митрополитом Киприаном, его трактат против «латинян» (римокатоликов) был единственным из его трудов, который был переведен и занял достойное место среди многих других полемических трудов.

Как и прежде, наиболее распространенными были не творения того или иного автора, а сборники отрывков разнообразного содержания,

принадлежавших или приписывавшихся различным отцам Церкви. Из-за высокой стоимости книг одна единственная книга должна была стать подобием библиотеки и потому должна была претендовать, по возможности, на энциклопедичность. Преобладали вопросы этики и морали; статьи догматического характера терялись в море назидательного материала. Среди переводных, уже готовых энциклопедий этического содержания, пользовавшихся успехом еще в Киеве, были труды Анастасия Синаита и Никона Черногорца. Последний особенно высоко ценился за его два сборника: «Пандекты» и «Тактион».

В заключение мы сделаем общие выводы о характере и степени русской образованности в конце XV века на основании **единственного** пощаженного временем дошедшего до нас каталога **русской** монастырской библиотеки ⁸⁹. Кирилло-Белозерский **монастырь** был вторым после Троице-Сергиевой лавры как по богатству, так и по духовному влиянию на русское монашество. В 1489 году архиепископ Новгородский Геннадий разыскивал необходимые ему книги для борьбы против новой ереси жидовствующих; он обратился за помощью в три самых богатых монастыря своей епархии, в числе которых был и Кирилло-Белозерский.

Согласно описанию рукописей Свято-Кирилловской обители, представляющему собой подлинное культурное достижение того времени, в библиотеке насчитывалось 212 рукописных книг⁹⁰; известно, что библиотека Троице-Сергиева монастыря имела в то время около 300 томов⁹¹. Особый интерес представляет распределение книг по содержанию. Более половины библиотеки составляют богослужебные книги и те части Библии, что используются при богослужении в Православной Церкви. Эта группа насчитывает 110 названий⁹². Священное Писание – для личного, а не богослужебного пользования – представлено 11 томами, причем только один из них является книгой Ветхого Завета (книга пророка Иеремии). Однако отсутствие ветхозаветных книг компенсируется двумя апокрифическими сочинениями: «Книга видений Исаии пророка» и «Хождение Иоанново», присоединенное к Апокалипсису. В этой связи интересно отметить, что в запросе архиепископа Геннадия наряду с библейскими Книгами Премудрости упомянута дидактическая книга Менандра (византийский сборник отрывков из афинского комедиографа IV века до Р. Х.). Три следующие категории имеют почти равное распределение (от 22 до 26 томов): жития святых, аскетические трактаты и сборники различного содержания. Творения отцов Церкви, по большей части моралистов и аскетов,

насчитывают 14 томов; только в четырех томах трех авторов рассматриваются догматические вопросы; эти три автора – Кирилл Иерусалимский, Григорий Назианзин и псевдо-Дионисий. В каталоге упомянут всего один русский или, вернее, славянский автор – Григорий Цамблак, митрополит Киевский, чьи проповеди на праздничные дни представляют, главным образом, богослужебный интерес. Некоторые русские авторы нашли себе место в многочисленных сборниках, которые подробно описываются библиотекарем Кирилло-Белозерского монастыря.

Если принять количество томов за показатель популярности, то наиболее широко читаемыми авторами были: Григорий Назианзин (2 тома), Симеон Новый Богослов (2 тома), Никон (3 тома), авва Дорофей (3 тома), Иоанн Златоуст (3 тома), Исаак Сирий (5 томов) и Иоанн Лествичник (7 томов). Ни одна книга светского, исторического или научного содержания в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря не обнаружена.

Как бы ни были скудны оригинальные русские труды по сравнению с переводной литературой, они являются главными источниками для нашего исследования. Что касается греческих богословских трудов, то мы не знаем, в какой мере они усваивались русскими читателями. Вообще говоря, это зависело от их простоты и доступности изложения – критерий, весьма слабо применимый к авторам вроде Григория Назианзина или псевдоДионисия. Зато популярные богословские «энциклопедии» Анастасия Синаита и Никона Черногорца, проповеди Иоанна Златоуста и Ефрема Сирина глубоко запечатлелись в русском сознании. Их главные идеи, даже их фразеология постоянно обнаруживаются в оригинальных русских сочинениях. Мы ограничимся здесь, однако, весьма кратким обзором этих работ, поскольку главный предмет настоящей книги – анализ оригинальной русской литературы.

Русские летописи остаются богатейшим жанром литературы той эпохи, особенно новгородские. Начиная с XV века, мы встречаем наконец двух великих писателей, бывших одновременно и великими личностями, – святого Иосифа Волоцкого и святого Нила Сорского, представлявших разные монашеско-религиозные мировоззренческие течения того времени. Оба оставили после себя нечто большее, чем отдельные послания или проповеди на разные случаи; каждый из них создал по книге: это были первые богословские труды, появившиеся на русской почве, – «Устав» Нила и «Просветитель» Иосифа. Само собой разумеется, что на протяжении всего этого периода продолжается поток назидательных и канонических посланий епископов и митрополитов. С одной стороны,

проповедей сохранилось мало. После митрополита Серапиона, жившего в XIII веке и бывшего последним представителем киевской культуры, единственным известным проповедником остается Григорий Цамблак, стоявший на позициях традиционной византийской риторики.

Для русской религиозности весьма характерно, что, несмотря на скудость памятников письменности, средние века оставили сравнительно обильную мемуарную литературу на исторические и географические темы. Имеются обширные описания паломничеств в Константинополь и Иерусалим, два отчета о поездке представителей русского духовенства, посланных на Флорентийский собор (1438), и в высшей степени интересное описание русского купца Никитина, совершившего путешествие в Индию. Среди исторических сказаний, по большей части включенных в состав летописей, многие посвящены монгольскому нашествию и знаменитой Куликовской битве (1380). К группе сказаний на тему Куликовской битвы принадлежит ряд эпических произведений (в прозе), главное из которых – «Задонщина». И наконец, великая историческая трагедия падения Константинополя нашла современного мемуариста, русского, жившего в то время в Константинополе и описавшего ужасные события под псевдонимом Нестор Искандер (Александр – погречески). Юридическая литература законов и хартий, а особенно завещаний русских князей, также содержит много ценных характеристик, могущих помочь пониманию русской религиозности.

Источники не столь уж скудны, как это может показаться, если судить по литературным стандартам. И что очень важно – вся русская литература средневекового периода продиктована нуждами и проблемами своего времени. Она уже не является отражением греческих или южнославянских идей, как это иногда бывало в Киеве. Период вдохновенного ученичества завершился. Какой бы обедненной ни была русская культура, она обрела самобытность и чувство ответственности. Отныне русская мысль включается в борьбу, исходя из своих собственных жизненных проблем – социальных, моральных, религиозных. И это придает свежесть и силу всем ее проявлениям.

II. Христианская этика мирян

Русское средневековье не было богато литературными творениями; по-видимому, и церковное проповедничество не было особенно распространено. Если некоторые епископы и священники продолжали учить начаткам христианской веры и морали, то их скромные попытки не были запечатлены в письменном виде. Потребность в церковно-богослужебных проповедях удовлетворялась готовыми антологиями классических проповедников, главным образом греческих, из которых излюбленным был Иоанн Златоуст. От того времени сохранилось лишь несколько канонических епископских посланий, не содержащих скольконибудь оригинальных религиозных идей. В отличие от Киевского периода, образованные и обладавшие литературным талантом миряне не оставили никаких сочинений, которые дожили бы до наших дней.

Зато XIV и XV века оставили нам обширную анонимную литературу «слов», то есть кратких статей разнообразного содержания, собранных в так называемые «Изборники» (сборники). Состав большинства этих антологий не был устойчивым, одна статья с легкостью заменялась другой, но некоторые «Изборники» сохраняли более или менее строгую форму и переписывались на протяжении многих поколений. По своему содержанию они разделяются на три типа: литургический (богослужебный), аскетический и нравственный. Первый тип включает в себя жития святых и проповеди на праздничные и великопостные дни ⁹³.

Второй, или аскетический, тип предназначался для монашества и состоял из классических греческих трактатов о духовной жизни; эту категорию мы рассмотрим более подробно в данной главе. Третий тип – сборники, посвященные вопросам морали, – предназначался для общего пользования, то есть, главным образом, для мирян и приходского духовенства. Некоторые из этих сборников – результат индивидуального выбора и отражают чьи-то личные вкусы или просто случайный состав чьей-либо библиотеки. Но большая часть этих энциклопедий нравственности отличается устойчивым составом, объединенным общим названием. Однако под одним и тем же названием порою обнаруживается множество различных редакций (изводов).

Помимо сборников, состоящих исключительно из проповедей Иоанна Златоуста (подлинных или ему приписываемых) и известных под названиями «Златоструй» и «Маргарит» (Жемчужина), для нашего исследования представляют интерес только две антологии: «Златая цепь»

и «Измарагд» («Изумруд»). Оба сборника датируются XIV веком, а своими цветистыми названиями творений восходят к традиционным византийским сборникам, состоящим из отрывков из святых отцов «Catenae patrum». В предисловии к одной из греческих антологий XI века, пользовавшейся большой популярностью на Руси, читаем: «Сии книги Господни убо заповеди и сих толкования имуще, такоже совокупляюще и последующе отеческих учений, едина главизна от другой приемлюще вину, якоже се некии златые цепи, с драгим камнем и с жемчугом сплетены, выю крестьянства украшают»⁹⁴. Русская антология, носящая название «Златая цепь», представлена весьма ограниченным количеством списков. С другой стороны, сохранилось примерно двести списков «Измарагда»⁹⁵. Несомненно, это была излюбленная русскими мирянами, на протяжении почти четырех столетий, книга, предназначавшаяся для домашнего благочестивого чтения. И конечно, эти книги могут быть смело использованы как руководство в изучении светской этики средневековой Руси. Хотя об их составителе ничего не известно, общее мнение ученых сводится к тому, что это был русский, живший в XIV веке, – в соответствии с датировкой древнейшего из списков.

Большинство глав «Измарагда» надписаны именами греческих отцов, и хотя эти атрибуции не всегда верны, тем не менее во многих случаях их греческое происхождение и конкретный источник определены. Среди этого материала русские главы встречаются лишь изредка, однако греческие источники «Измарагда» не должны заслонять его подлинно национального характера. Выбор был русским, а не болгарским, чего нельзя сказать о более ранней литературе подобного рода. Длительное и весьма близкое знакомство с этими греческими текстами, во многих случаях сокращенными и даже измененными русскими переводчиками и переписчиками, сделало их неотъемлемой и жизненно важной частью русской религиозной и нравственной жизни. Не являясь непосредственным отражением этой жизни, тем не менее эти греческие тексты формировали ее и способствовали ее преобразению на протяжении столетий; их влияние намного превосходило влияние немногих русских проповедников и моралистов благодаря их живости и выразительности, а также авторитету великих и святых имен. Можно утверждать, что влияние творений греческих отцов, отобранных и адаптированных русскими читателями, не только соперничало с влиянием Священного Писания, но, быть может, превосходило его. Русские народные духовные песни черпали свои темы не из Библии, а из апокрифов или греческих проповедей, включенных в популярные

сборники.

Таким образом, различия между греческими и русскими памятниками письменности, бывшие столь существенными в Киевский период, где они соответствовали разным типам или направлениям русского христианства, теряют свое значение после монгольского нашествия. Но это не означало, что византизм к этому времени одержал на Руси полную победу. Совсем наоборот. Подавляющее большинство цитируемых отцов принадлежит к Древней Церкви. Чисто византийские черты смягчаются и уравниваются русским евангелизмом, вдохновлявшимся такими учителями, как Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин. В результате возник определенный религиозный сплав, до сих пор остающийся классической моделью русского православного благочестия. «Измарагд» является наилучшим ключом к пониманию этого благочестия.

К сожалению, несмотря на многочисленные критические исследования, «Измарагд» так и остался неопубликованным. Единственное издание, преследующее практические, религиозные цели, малоизвестно и не доступно за пределами России⁹⁶. Русский историк литературы В. А. Яковлев проделал подготовительную работу для критического издания этого важного труда, но его планы, как и многие другие русские литературные и научные проекты, так никогда и не были осуществлены. Зато Яковлев все же опубликовал критическое исследование списков «Измарагда». Он разделил их на пять редакций и опубликовал обширные извлечения из каждой главы двух основных редакций⁹⁷. Большинство статей «Измарагда» было опубликовано в других изданиях – в исторических обзорах и антологиях древнерусской литературы⁹⁸. Основой для настоящего исследования послужили имеющиеся в нашем распоряжении печатные материалы, безусловно, не могущие заменить оригинальных рукописей, которые в настоящее время в США не доступны. Отдельные слова, проповеди или поучения цитируются постольку, поскольку они могут пролить свет на вопросы вероучения, затрагиваемые в «Измарагде».

При рассмотрении разных редакций «Измарагда», выделенных согласно классификации Яковлева, для наших целей имеют существенное значение различия между первой и второй редакциями. Дело не только в том, что вторая редакция «Измарагда», относящаяся к XV или к концу XIV столетия, вдвое превосходит по объему первую, восходящую к началу XIV века. Во второй редакции были опущены некоторые статьи первого извода, что свидетельствует об определенной тенденции, чрезвычайно важной в эволюции русской мысли. Вторая редакция, сохранившаяся примерно в

двухстах списках, оставалась руководством для потомков, в то время как первая, дошедшая до нас всего в трех экземплярах, отражает дух XIV столетия или одного из его духовных течений.

Порядок глав в «Измарагде», как и во всех русских сборниках, обнаруживает полное пренебрежение к какой-либо систематизации. Составители следуют методу психологических ассоциаций или даже простого подбора идей. Исходя из единого религиозно-этического мировоззрения, составители антологий стремятся продемонстрировать различные стороны святоотеческого учения, одновременно предлагая своим читателям различные, зачастую противоположные, точки зрения отцов Церкви. Здесь нет прямого противопоставления – вроде «да» и «нет» Абеяра, но не скрывается наличие различных подходов. Составители глубоко осознавали сложность нравственной жизни, понимали, как трудно каждому найти для себя адекватный путь к спасению. Им присуща диалектика практического разума, которая иногда приводит к парадоксам, но не теряет при этом практической почвы реального опыта; их аксиологическая цель – быть руководством, а не идеологическим наставлением.

Таким образом, «Измарагд» – это не собрание общих мест на темы средневековой морали. Разумеется, общих мест предостаточно, но их сопоставление, а зачастую тонкое и остроумное изложение делают их привлекательными даже для современного читателя. При минимуме абстрактных рассуждений он найдет в них отражение тех же самых вечных проблем, с которыми сталкивается современный человек.

Все редакции «Измарагда», как и практически все русские «Изборники», начинаются с главы о книгах и «почитании книжном». Это не только практическое введение в мир религиозных истин, но одновременно изложение теоретических основ христианской веры и морали. Как в начале современных катехизисов мы находим учение о Священном Писании, а в католичестве и православии и о Священном Предании, так и в древнерусских «Изборниках» мы встречаемся прежде всего с учением о «книгах».

Русское представление о «книгах» или даже о «священных», или «божественных» книгах не соответствует богословской идее Священного Писания как боговдохновенного, непогрешимого собрания книг, известного под названием «Библия». На Руси не делалось попыток отделить Божественное Откровение от богословия, представленного в творениях отцов Церкви. Вся религиозная литература почиталась «священной» и «божественной». Предание включалось в Писание и

участвовало в харизме божественного вдохновения. Разумеется, русский книжник не обсуждал эту богословскую проблему, да и едва ли был знаком с ней, но в сфере его понятий попросту отсутствует представление об устном Предании как таковом или о независимом авторитете Церкви. Идя дальше, он включал в сферу священного все свои книги, поскольку его библиотека практически не содержала никакой другой литературы, кроме «божественной». Отсюда его безусловное почитание всех вообще книг и заключенной в них премудрости.

«Подобны бо суть книги глубине морстей, в ню же поныряюще износят бисер драгий»⁹⁹.

«Увеждь, человече, яко книги всему добру мати есть, кормяще дети своя. Продай же сущая у себя и купи святыя книги»¹⁰⁰.

«Духовное же брашно сокровенно есть в сосудех книжных, снесено с небеси... О сем бо брашне ест речено, еже глаголется хлеб ангельский, се яст человек»¹⁰¹.

Чтение книг в Древней Руси, безусловно, не рассматривалось с точки зрения приобретения теоретических знаний; это была школа практического поведения. В поучении «Како подобает крестьяном жити» говорится: «Присно святыя книги почитай и внимай, створяя писанная в них»¹⁰². «Мнози непочитанием божественных писаний с правого пути совратишася и заблудивше погибаша... Бог же открь человеком святыми книгами разумети вся козни диавола»¹⁰³. Составитель второй редакции «Измарагда» решительно отвергает ошибочную точку зрения, вероятно распространенную в его время, что чтение книг – дело не мирское, а монашеское. «О человече, что говоришь, будучи в такой суете и во власти мира сего! Почему ты не отринешь свои печали, читая книги?»¹⁰⁴.

Интересно, что о книгах говорится не только во вступительных главах, но при каждом удобном случае, когда дело касается основ веры. Это естественно для средневекового сознания, понимающего христианство в первую очередь как религию закона. «Рече бо Господь: любяй Мя в законе Моем поучится день и ночь, и рекше в книгах... От Святаго Духа устроены книги, держа в руку не имат забыти оных страшных книг будущего века, о них же пишется: судии судей книги розгнуты»¹⁰⁵. И наоборот, отношение к священным книгам вводится в картину Страшного Суда: «Горе хулящим святыя книги и не послушающе их... И тогда рекут ему: уже торг рассыпая и несть уже время на покаяние, иже бо зде ругаются святым книгам и не имут веры, тамо мучимы будут»¹⁰⁶.

Упор на просвещении, типичный для христианской этики, несет отпечаток рационализма. Отсюда потрясающее утверждение, часто

встречающееся в древнерусской литературе: «Неведение же злее согрешения» – со следующим пояснением: «Ведый бо аще что согрешит, то весть о чем каятися, а иже неведглас, аще что согрешит, то мнится не согрешив и не творится зло сотворив»¹⁰⁷ Путь от вероучения к практическому поведению представляется не столь уж трудным; трагический опыт апостола Павла (Рим. 7,19) казался странным наивному оптимизму русского средневекового сознания. Воздействие «священных книг» на человеческий дух описывается безотносительно к действию благодати. Иногда оно объясняется как результат частого повторения или привычки: «Воды бо часто капля каплющи и камень вдолит, тако и почитая часто книги с разумом, разрешит греховные соузы»¹⁰⁸.

В практическом наставлении, как следует читать с духовной пользой, предлагается сначала сотворить молитву, а затем стараться прилежно вникнуть в смысл текста:

«Седящу ти на почитании и послушающу словес Божиих, перве помолись Богу, да ти отверзет очи сердечные не токмо написанная чести, но и творити я, да не в грех себе учения и жития святых прочитаешь, не сотворяюще. Егда убо чтеши книги те, прилежно чти, всем сердцем внимай, и двократы прочитай словеса, а не тщи, листы токмо обращая, но без лености чти, да плод приимеши спасения, и страх Божий вселится в тя»¹⁰⁹.

Одних только молитв и прилежания недостаточно. Для понимания человеку нужен разум, этот естественный Божий дар. «Велико зло есть еже книг не разумети, от них же бо успех приимати, от тех же неведением вред бывает. Тако бо и былия друтоици естество целитвенное имуща, но иже я пиет, а не разумея, на кый вред есть, то умирает»¹¹⁰. И делается общий вывод: «Вси бо святии отци рекоша, яко с разумом достоит искати спасения, а не без разума трудиться. Всякому крестянину подобает чисто жити и смотря все по разуму творити, а не безвестно тещи по воздуху»¹¹¹.

Эта обращенность к разуму основывается на эллинистической концепции о верховном, главенствующем положении ума среди прочих свойств души. «А ум у человека пребывает в главном верее, между мозгом и теменем, занеже царь есть всему телу и самой души»¹¹². В отрывке, приписываемом св. Василию Великому и отражающем антропологию классической патристики, мы находим следующее обращение: «Человече, вся еси восприял от Бога, разум и смысл, и хитрость, и ум и вся ти покорена суть в горах и в пустынях, в водах и по воздуху тебе на потребу и на пищу вdana суть...» И как вывод из этого: «Человече, да будет ти ум во главе и смысл царства небеснаго...» Затем следует длинное перечисление

необходимых нравственных добродетелей, и, что примечательно, разум ставится превыше и прежде всего ¹¹³.

Ни в одной из редакций «Измарагда» не содержится даже намек на вред, который может быть причинен дурными или еретическими книгами. Молчаливо предполагается, что все книги божественны и священны. Тем не менее в Древней Руси имели хождение «индексы» (списки) апокрифических и запрещенных книг, унаследованные от Греческой Церкви. Один из таких «индексов» был включен в «Номоканон», книгу по каноническому праву, в версии, полученной из Сербии в XIII веке. Митрополит Московский Киприан выпустил собственное издание этого «индекса»¹¹⁴. Судя по большой популярности и распространенности апокрифической литературы, видимо, Русь почти не обращала на него внимания. Тем не менее мы располагаем статьей или проповедью, относящейся к средневековому периоду и выражающей подлинный страх перед еретическими книгами. Этот отрывок, несомненно русского происхождения, приписывавшийся авторству то Ефрема Сирина, то св. Кирилла, озаглавлен так: «Слово о книжном почитании и о учении»¹¹⁵.

В начале автор советует читать священные книги и дает их краткий перечень: «Евангелие, апостол, паремия, псалтирь и прочая святых книги». Здесь несомненно стремление определить канон Священного Писания. Но, называя паремии, то есть отрывки из Ветхого Завета, предназначенные для богослужебного чтения, автор перемещается из сферы библейской в литургическую; либо он сам не знаком с полным содержанием Библии, либо не предполагает подобного знакомства у своих читателей¹¹⁶. Он продолжает рекомендации: «...А в отреченныя не приникати отинюд». А вот каковы эти запрещенные («отреченные») книги: «астрономия, звездочетья, сонник. Волховник, зелейник, птичи чарове, колядник, громник» и т. п. Затем следует длинный список книг по ворожбе, которые были широко распространены в Древней Руси. В наихудшем случае они принадлежали к области магии или оккультизма; в этом списке ничего не говорится ни об апокрифических, ни о еретических книгах. Мы не можем определить, знал ли автор об апокрифах как о запрещенной литературе и мог ли бы составить список такой литературы. Во всяком случае, он знал о существовании ряда опасных книг. Более того, он знал (в соответствии с церковной традицией), что еретиками «в святых книгах писана словеса ложнаа на соблазну невежам». Фальсификация Священного Писания, по-видимому, создает гораздо более опасную ситуацию, чем существование собственно еретической литературы. Каковы же критерии, позволяющие вникнуть в истинный смысл священных книг? Автор предлагает свой

критерий: «Святии бо имели ум добр, и не превратен, и разум, данный Богом, да и те книги имуще не превратишася, ни по учению тех книг ходиша...» У еретиков тоже есть священные книги, но у них нет ни ума доброго, ни разума, данного от Бога. Пытаясь определить источник их интеллектуального несовершенства, автор предлагает свое собственное наивное объяснение: «Всмерделабося бяше душа их от сикеры винной [Суд. 13, 7]...»¹¹⁷.

Как мы видим, анонимный автор не ссылается ни на благодать, ни на авторитет Церкви как верховного арбитра по вопросам вероучения. Он сохраняет тот же самый подход – морализаторский и рационалистический, – что и составители «Измарагда». Представление о Церкви как о едином организме или мистическом теле Христовом было слишком абстрактным и трудным для древнерусского сознания. Слово «церковь» употребляется почти исключительно для обозначения храма. Поэтому об авторитете Церкви следует судить по авторитету духовенства.

Некоторые главы «Измарагда» касаются обязанностей священников, а также обязанностей мирян по отношению к священникам. Только вторая редакция содержит статью «Како чтити пресвитеры», и в ней «иерейская власть и честь» основывается не на сакраментальной власти и благодати священства, а на их долге печься о душах других: «Ты бо [мирянин] токмо о спасении своем тщишися, а сим велика, яко како бо порученных им управити, а не научивше суд зол прияти». Недостойное поведение священника не освобождает верующих от обязанности относиться к нему с уважением. «А ты учения его слушай, и аще право учит, а не пытай его жития, ни укоряй его»¹¹⁸. Последнее условие – «аще право учит» – делает мирянина арбитром правильности учения, и это справедливо, так как оба они – и священник, и мирянин – имеют один и тот же источник истины – книги. В призыве, адресованном неизвестным автором своим сослужителям-священникам, об этом говорится прямо: «А еже мы не почитати начнем книг, то чим есмы лучше простецов?»¹¹⁹ Другая сторона того же самого рационализма – это право (и долг) мирян на учительство. «Не рцем [миряне], аще бых имел учительство, то многих наказал. Дети имаши, други и ближники имаши, сия можеши совершение наказати и мзды большей сподобишися. Се же есть убо речено, аще кто и от простец слово мудрости имат, не подобает таити»¹²⁰. А что если епископы и священники не учат вовсе или учат неправильно из-за своего невежества или пренебрежения книгами? Эта ситуация смело рассматривается автором слова «О лживых учителях», который не скупится на выражения при обличении недостойного духовенства:

«О горе вам, наставницы слепии не учившись добре, ни утвержени книжным разумом, ризам красители, а не книгам, оставивше слово Божие, а чреву работающе, их же бог чрево... Наполнишася богатством имения и ослепоша, да уж ни сами учат, ни иным велят. О таковых бо рече пророк: будут бо в последние дни ругатели книгам, по своим похотям ходяще и будут лжи учителя, иже введут многая в погибель и мнози имут последовати учению их неспасенному, но кривому и слабому... Егда пастуси возволчатся, тогда подобает овци овца паствити, в день глада, рекше смертнаго дни, не сушу епископу, и учителю, да аще добре научит простой и то добро... Доброе же учение приими, аще и святитель есть учай, то разумей, и писание глаголет: от плода их познает я»¹²¹.

Убеждение в том, что «книги» и человеческий разум являются достаточным источником истины и руководства в жизни, естественно вытекает из предпосылки, что книги содержат все необходимое для спасения. И это, действительно, убеждение русских авторов: «Ничто бо суть умолчали святые книги, еже нам на устроение. Мне же слезы приходят, егда слышу некия от церковных глаголюща, яко не суть сие в книгах писано»¹²²

На этой прочной основе священных книг, то есть на Божественном Откровении, и опыте святых, которые в принципе не различаются, и строится христианская этика. Поскольку священник не имеет преимуществ перед мирянином в области познания пути к спасению, то мирянин в своих шансах достигнуть спасения не отстает и от монаха. Хотя во всех православных системах этики монашество, или девство, занимает более высокую ступень, «Измарагд» – книга для мирян, составители которой стремятся обнадеежить своих читателей, указывая им путь к совершенству. Они борются против предубеждения, что спасение невозможно или особенно трудно в миру¹²³, и подчеркивают опасности, подстерегающие человека в монастыре или в пустыне.

Слово псевдо-Афанасия «О различных образех спасения» утверждает: «Бог многи нам и различны пути спасения даровал... Не того же поста и жития и чистоты Бог истязает от живущих в миру, от тех живущих в горах и в пустынях, и в вертепех, и в монастырях житие имут... Мнози бо в миру живуще богоугодно достигоша меры тех, иже в пощении просияша в пустыни»¹²⁴. Следующий ответ святого Нифонта заставляет умолкнуть тех, кто, принижая статус мирян, увлекал их монашеским идеалом: «Чадо, место не спасет никого, но дела спасут или осудят»¹²⁵.

В краткой главе, приписываемой Златоусту, сохраняется классическая иерархия ценностей: «Аще без печали желаешь быти, челвече, то уклонися

мятежа мирскаго; аще ли невозможно ти того сотворити, то и в миру живя не будещи лишен Царства Божия, только буди щедр и милостив и уклоняйся всякия неправды»¹²⁶

Однако составитель «Измарагда» не согласен с этим скромным утверждением. Он переходит к наступлению, указывая на злоупотребления в монашеской жизни. Для многих отречение от мира оборачивается праздностью и паразитизмом. «Многая, ходивше в монастырь и не могуще терпети ту сущих молитв и трудов пробегающе и возвращаются, аки псы на свои блевотины; инии же в отчаяние впадше, горее первого согрешения согрешают, овы сквозе грады мятутся, туне ядуще чужа хлебы... дни своя препровождают, позирающе, где пирови бывают»¹²⁷.

Еще более суровой критике подвергаются те, кто уходит в монастырь в надежде сбросить с себя бремя социальных обязанностей: «Аще ли кто нищеты ради отходит в монастырь, или детей не могый кормити отбегает их не мога печаловатися ими, то уже не Божия для любве отходит таковый, ни потрудитися Богу хочет, но чреву он угодие творит, отбегая порожения своего. Таковый веры ся отместет и есть поганого горши... Дети бо оставленные им голодом измирают и зимою изнемогают, боси и нази плачут, люте клянуще глаголют: почто нас роди отец наш и мати наша... Аще бо ны, братие, повелено чужи сироты кормити и не презрети их, кольми паче своих не оставляти... Не чернцем бо речено есть: наг бых и не облекосте Мене...»¹²⁸

И все же монашеское мироощущение набрасывает тень на светскую этику «Измарагда». Мы ощущаем ее в аскетических правилах жизни, в грозных напоминаниях о смерти и Страшном Суде. И вообще во взгляде на жизнь как бессмысленную и безнадежную. «Слово св. отец о лъсти мира сего» провозглашает, что «в мире сем вся нестройна и исполнено лжи... погипе истина и лжа покры землю... наше отечество на небесех, но мы только слышим о нем, но не имеем о нем представления». Это утверждение поясняется автором следующей притчей чисто платонического происхождения. Беременная женщина попадает в тюрьму, где у нее рождается сын, который и вырастает там, не имея никакого представления о внешнем мире и его красоте. Мать «многажды поведает ему о солнце, и о месяце, и о звездах, о горах и о холмах, и о дубровах, и как птицы летят и как кони бегут, и земля жито растит и вино и овощ». Но сын, который не видел и не знает ничего, кроме тьмы, не верит этим рассказам. «Тако и мы в изгнанием житии сем рождшеся и не веруем слышаще небесное житие, но точию сию маловременную жизнь знаем,

худыя и убогия сласти, в нем же рождены есмы»¹²⁹.

Это платоническое настроение, тоска по небесному отечеству, редко выражается русскими авторами. Русскому сознанию ближе другая, восточная буддистская притча, которая также нашла себе место в «Измарагде». Это притча «О страннике и единороге», хорошо известная в средневековой литературе. Убегая от преследующего его единорога (в «Измарагде» его заменяют лев и верблюд), странник срывается в глубокую пропасть. Падая, он повисает на кусте, корни которого непрерывно подгрызаются драконом. Но даже окруженный со всех сторон угрозой смерти, человек спешит удовлетворить свою жадность и срывает с куста золотые и серебряные листья (русский вариант)¹³⁰. Мысль о том, что правда и справедливость безнадежно исчезли из этого мира, просвечивающая в первой, платонической притче, не только пустила глубокие корни на русской почве, но, возможно, даже выросла на ней. «Слово св. отец о правде и неправде»¹³¹ – название другой главы «Измарагда», представляющей немалый интерес для истории русской этики. «Убо первее правда бысть Богом сотворена в человецех, потом же от неприязнена действия неправда воста, и прияша человецы неправду и возлюбиха, а правду оставиша и отвергоша. И остави я правда по своей воле ходити...»¹³² Впервые эта тема появляется (в XV веке) в литературе. Затем получает развитие в русском фольклоре, в песнях и сказках, становясь одним из самых глубоких убеждений русского народа: «Правда живет на небесах, а неправда – на земле»¹³³ Однако в «Измарагде» эта концепция еще свободна от опасного социального квиетизма и отказа от каких-либо активных действий. Сначала победа зла приписывается выбору свободной человеческой воли – свободной даже теперь, каковой она была и в начале времен: «Самовласны бо есмы и своею волею погибаем, оставя бо правду, а злая творим, ведуще истину...» Но победа зла не является окончательной. Жизнь, с истинно христианской точки зрения, представляется как борьба между силами Добра и зла, и человек участвует в ней. «Психомехия» Пруденция, столь популярная на Западе в средние века, похожа на своего русского двойника: «Возста бо на девство блуд и погипе девство; гордость на смирение и на любовь ненависть. Увеждь, о человеце, отныне увеждь, кто сильнее, Бог ли или диавол, всех враг, и рассмотри, что лучше, грех ли погубляй или закон спасаай»¹³⁴.

Погруженный в эту жизнь-борьбу, не имеющую другого смысла, кроме как приготовление к будущей жизни на небесах, человек должен руководствоваться двумя нравственными принципами. Один из них носит положительный характер: это закон милосердия; второй – отрицательный:

это страх Божий. Древний иудео-христианский дуализм (phobos и agape), который можно наблюдать в памятниках письменности Киевской Руси¹³⁵, пронизывает также и весь средневековый период. Практически все главы «Измарагда», за исключением нескольких статей, посвященных смирению, могут быть отнесены либо к одному, либо к другому принципу¹³⁶. Чисто религиозные обязанности, несводимые к этическим нормам, занимают весьма ограниченное место.

Нелегко сказать, что преобладает в «Измарагде» – агапэ (любовь) или фобос (страх). Очевидно, что составитель старался соблюсти между ними справедливое равновесие. В количественном отношении более широко и более подробно представлено милосердие, но на страхе делается значительный упор. Первая редакция «Измарагда» начинается с так называемого «Стословца» псевдо-Геннадия, нравственного катехизиса греческого образца, построенного на синтезе страха и любви с явным преобладанием первого¹³⁷. В порядке следования глав, далеком от какой-либо системы, страх появляется раньше любви – сразу же после вводных статей о книгах. В главе восьмой первой редакции дается перечень добродетелей, основанных исключительно на страхе: «первое страх, его же имут ангелы, смирение и покорение, кротость, беззлобие, трезвость, послушание и внимание и прочие добродетели». Следующая глава довольно неожиданно и резко выступает против тех, кто отрицает адские мучения. Составитель, должно быть, сознавал напряженность, существующую между двумя этическими направлениями. Не осмеливаясь высказать собственное мнение, он цитирует противоположные ответы на вопрос, какая добродетель является наивысшей. В группе глав, относящихся к любви, две посвящены ее прославлению, а две – ее ограничениям. Статья «О любви и зависти» Иоанна Златоуста и «О любви» Ефрема Сирина, действительно, основаны на подлинных трудах этих отцов. Златоуст с обычным красноречием ставит любовь на первое место: «Любовь больше есть воздержания; любовь много дерзновения имать и возносит от земли на небо... Аще ли кто и знамения творит дивна, или труд и пост держит, на земли лягание и чистоту ли, девство и милостыню ли, молитву многу и прочая труды, а будет завистлив и братоненавидлив и гневлив, то такой блудника и прелюбодея и татя и разбойника, всех тех окаяннее есть и проклятее»¹³⁸.

Св. Ефрем Сирин еще более выразителен: «Кая бо польза есть, аще бо кто обед створит велик, зовет царя и вся царское приготовляет, соли же не имат, егда может и обед той яден быти... Соль добродетелей есть любы... Ничто же честнее любви ни на небеси, ни на земли... Си любве Сына

Божия сведе с небеси к нам и любви ради вся благая явил нам Бог...»¹³⁹

В двух главах о «рассмотрении» делается попытка провести разграничение между любовью божественной и грешной. В одной из глав, явно русского происхождения, различаются три типа любви. Первый – божественный дар «от Отца и Сына и Святаго Духа». Второй – человеческая любовь, «телесная и чашная и черевная». А третий – «се же проклятая любви, иже от Бога отлучает и приводит к диаволу:...чарами дьяволими мнози изобретоша любовь от царев и от вельмож, моляшеся угодником дьяволим и дары великие даючи им, дабы получить милость и любовь от царев, и от князи, и от вельмож...» До сих пор эта нравственная казуистика не вызывает возражений, чего нельзя сказать о безапелляционном заключении: «Хотяще ко всем добры быти ненавистны Богу»¹⁴⁰.

Эта мысль развивается в следующей статье, начинающейся со ссылки на «многих святых отец». Ее монашеское происхождение несомненно, причем она демонстрирует наиболее решительное и опасное вторжение аскетизма в сферу общехристианской этики. «Святые отцы говорят, что подобает отсекасти многу любовь и творити с рассмотрением; хотят бо еретики¹⁴¹ всем добры быти, не разумеюще истины». Истина же состоит в том, что Господь заповедал нам любить врагов наших, а не Божьих. Враги же Божии суть «жидове... и преступающе заповеди Его, творящи ся крестиане, а маловерии суще и волю свою творяще»¹⁴². Это утверждение, если понимать его буквально, зачисляет в категорию врагов Божиих практически все человечество и не оставляет вовсе места для любви. В этой главе замечен значительный отказ от относительной терпимости киевского духовенства, даже греческих митрополитов, по отношению к иноверным. В более ранние времена из сферы христианского милосердия не исключался никто¹⁴³. В следующей фразе проглядывают аскетические основания такого антикарикативного подхода: «И аще им кто глаголет о суете мира сего... о любви рекут». И делается вывод: «Есть бо любви погибельная и спасенная, есть и правда погибельная и спасенная, и есть и лжа спасенная и погибельная». Таким образом, любовь ставится на один уровень с ложью..

Во второй части этой главы автор переходит к описанию иерархии этических ценностей, отводя первое место – в полном противоречии с классическими авторитетами – послушанию. «Послушание есть царь над всеми добрыми делами-и над всеми благостынями. Пост бо доводит до дверей, а милостыня до небеси, а любовь и мир до престола Божия, а покорение и послушание одесную Бога поставит». Эта примечательная

глава составителем «Измарагда» приводится неполностью. Существует обширная рукопись, содержащая лишь начало этой главы, опущенное в «Измарагде». В ней «духовный отец» приводит мирянину обоснование подобного антиевангельского понимания любви. В ответ на хорошо известные новозаветные изречения духовный отец учит, как следует их толковать «с рассмотрением»: «Первое, имей веру, во-вторых, надежду, в-третьих, любовь, о ней же ты глаголеши. Наложь же на страх Божий, и разумети начнешь, кто есть высший. Повеси ми, послушание ли от любви ражается, или любви от послушания». Духовный отец убеждает в последнем. Явно полемизируя с мнением Ефрема Сирина, цитировавшимся выше, он и воплощение Христа приписывает послушанию: «И первее бо Иисус Христос Бога Отца послуша, и сниде на землю, и воплотися, любви ради человеческия створи... Видь, чадо, послушание начало любви, и от послушания, и от покорения ражается любви, первее вера, надежда, рекомое упование, послед же любви»¹⁴⁴. Таким образом, духовный отец пытается оттеснить любовь даже не на второе место, а на четвертое. Отсутствие этого отрывка в «Измарагде» едва ли случайно. Мы можем предположить, что, опустив его, составитель стремился избежать открытого противоречия авторитетам, хотя все же не смог скрыть существенного разногласия.

На основе общих этических принципов, пробираясь по лабиринту отдельных фрагментов, мы прослеживаем направление, по которому развивалась конкретная модель христианской жизни. Любой из этих отрывков может быть помещен либо под рубрикой «любовь», либо под рубрикой «страх» со «смирением» в качестве связующего звена.

С психологической, субъективной, стороны, любовь – это состояние души. Именно так она рассматривается в аскетической литературе. Но она должна рассматриваться также и объективно, с учетом ее социальной роли в человеческих отношениях. «Измарагд», как книга для мирян, подразумевает, прежде всего, социальный аспект любви, хотя ни в коем случае не пренебрегает и субъективной стороной. Утверждение, что мирянин может быть спасен только любовью, по-видимому, является аксиомой. Псевдо-Афанасий, указав на многообразие путей, ведущих к спасению, тут же добавляет: «Иже бо ближнего любити, то душевное действо есть, не требуя плотяного пощения»¹⁴⁵.

«Душевное действо» – точный термин, передающий русское понимание любви как лежащей где-то посередине – между состоянием души и практическим действием. В одной русской проповеди, ошибочно приписываемой Кириллу Туровскому, восхваляется еще одно состояние

души – кротость. Кротость ценится выше, чем мудрость, и называется «матерью всех добрых дел»¹⁴⁶. Из византийского кодекса поведения заимствуется и практический совет: «Аще ли кто досадит, то ты промолчи и обрати ему сердце любить тя, и не посмейся никоему человеку»¹⁴⁷ «В мирне помышлении обитель бывает Святой Троицы... Гневлив аще и мертвеца воскресит – не приемлет его Бог за гнев его»¹⁴⁸ «Ангели бо никогда же не имеют гнева, ни свара... А бесы паки никогда же не имеют мира... Сердит человек храма есть диаволу»¹⁴⁹. Особенно грешно в состоянии гнева входить в церковь¹⁵⁰. Точка зрения «Измарагда» по данному вопросу подтверждается еще одним поучением, широко распространенным в русских рукописях.

«Велико бо есть зло, еже ити ко церкви, имуще на кого злобу...

Человече, молити ли ся пришел еси или лгати?.. Не слышиши ли, что иерей во время божественных служб возглашает: возлюбим друг друга... Что, человече, твориши, ангелом шестикрылатым служащим, херувимом трисвятую песнь поющим, серафимом с боязнию стоящим, иерею же за вся люди молящуся, Духу же Святому сходящу, ангелом же написующим имена входящих в церковь беззлых человек? Како, любимый, не ужасаешься и како просиши прощения, а не простя?»¹⁵¹

Если человек осмелится приступить к Святой Чаше, будучи в гневе или злобе, то ужасны будут космические последствия такого святотатства: «Тогда преисподняя потрясутся и превысшая силы небесныя вострепещут»¹⁵²

Примечательно, что это осуждение гнева не смягчается различием праведного и неправедного гнева, столь характерного для аскетической литературы¹⁵³, хотя «рассмотрение в любви», исключаящее врагов Божиих из объектов любви, казалось бы, должно оправдывать «праведный» гнев по отношению к ним. Однако евангельская добродетель неосуждения пустила более глубокие корни в русском сердце. В «Измарагде» о ней говорится в слове (подлинном) Анастасия Синаита: «Се другой путь ко спасению без поста и без бдения и без телесного труда, не осуди никого же, аще и своим очима видеши согрешающего, един бо есть судий Бог, иже воздаст коемуждо по делом его»¹⁵⁴. В ряде списков этот духовный совет подкрепляется историей, заимствованной из патериков (древних собраний житий святых иноков). «Муж некто в черноризском образе живя, житие свое скончи, разболев же ся к смерти... Никакоже смерти не бояся, но от всего сердца благодаря Бога своего». Один из братии спросил его о причине такого «безпечальства», которое было особенно удивительно, потому что «отняли же мнихом видихом тя, яко в

лености и небрежении житие свое скончав». «Воистину, честнии отци, – был ответ, – в лености свое житие скончах, но отнели же отвергохся мира и бых мних, не осудих никого же, и ныне принесоша ангелы рукописание моих грех... и растерзано бысть рукописание грехов моих».

Добродетель неосуждения приходит в противоречие с всеобщим долгом учительства, о котором говорится в других главах «Измарагда»¹⁵⁵. Здесь, безусловно, сталкиваются две этические школы, и подобное противоречие имеет место и в наши дни. Но евангельская заповедь неосуждения во все века русского христианства оставалась если не главной, то все же одной из наиболее характерных черт национального сознания.

«Душевное действо», на котором настаивает псевдо-Афанасий, обязательно определяет отношение к ближнему, причем не всегда в простейшей форме милостыни.

«Аще кто имения не имат, вдова ли, сирота, аще ли алчна кого видиши и зимою дрожащаго, введи его в дом свой, и согрей, и накорми, то вменится пред Богом даяние твое паче тьмы талант богатых. Аще ли и того не имаши, то вздохни со скорбящим и поскорби о нищете убогих и утеши их, то в милостыню же вменится пред Богом».

С другой стороны, никакое нравственное совершенство, даже в добродетелях любви, не поможет человеку, если оно не претворяется в дела милосердия. «Суд бо есть без милости не сотворшему милости. Кая бо польза богатому, иже не помнит зла, а убогих же и сирот и вдовец не помилующе... мняще же ся смирену и не осужающу...»¹⁵⁶

Среди многочисленных слов «Измарагда» о милосердии, пронизанных духом Евангелия и иногда весьма возвышенных, есть одно, обращающее на себя внимание противоположным настроением, а именно, мягко говоря, практичностью, хотя можно было бы употребить и более сильное выражение. Это «Слово Геннадиево о поруце и о заимех». Автор советует:

«Не давай человеку крепльцу себе в заем, будеши бо яко и погубив; не поручайся выше силы своя... Аще видиши кого впадше в воду и можеши ему помощи, подай ему жезл свой и извлеци и; аще ли подаси руку свою, а не мога извлеци его и вовлечет тя он долу, оба смертию умрета... Не противу мере каждо силы своя да поможет брату и другу своему, – Бог бо не взыщет от человека заповеди паче силы его»¹⁵⁷.

Это слово заимствовано из так называемых «Пандектов» Антиоха, византийского монашеского сборника XI века. Но оно остается пока еще чуждым общей направленности русского сознания XIV века, хотя и

оказало на него некоторое влияние. В полной мере плоды этического византизма созреют на Руси лишь в XVI веке, но начало деморализации прослеживается в более ранние времена.

Вне всякого сомнения, в центре практического милосердия стоит милостыня, но не имеет смысла рассматривать все наставления и притчи «Измарагда», касающиеся этой формы милосердия. В Древней Руси во все времена эта добродетель почиталась первой, поскольку она основывалась как на Ветхом Завете, так и на Евангелии. Классическое изречение гласит: «Милуй нища Богу взаем дает» (Притч. 19, 17)¹⁵⁸. «Измарагд» комментирует: «Милостыню творите, тый бо есть неложный друг, избавляя вечныя муки». Понимаемый слишком буквально, этот принцип таит в себе опасность, о которой свидетельствует вся история средневековой этики. Путь спасения может обернуться путем проклятия, если считать милостыню помещением капитала с целью получения награды на небесах. В частности, характерно неверное толкование евангельской притчи о неправедном управителе, часто цитируемой совместно с изречением Даниила о милостыне: «Приобретайте себе друзей неправедным богатством» (Лк. 16, 9). Составители «Измарагда» вполне сознавали эту опасность, и большая часть наставлений касательно милостыни старается ее учитывать.

Прежде всего, акт подаяния милостыни не должен отделяться от общения душ в любви. «Кая бо польза, аще убогий придет к тебе, ты же овогда даси ему укрух хлеба, а не убо лиши ему свои кормли дати, да аще ли и даси когда, а боле поносиша, то несовершенна есть милостыни... Глаголет бо Писание: досаждая убогому, раздражает Сотворшаго»¹⁵⁹.

Личность нищего является священной. Он есть живой образ уничиженного Христа. Эта евангельская идея, наиболее ярко выраженная в греческом житии святого Иоанна Милостивого, нашла свое место в «Измарагде» в виде сказания об игумене, заимствованного из какого-то древнего патерика. Этот игумен любил водить дружбу со славными и богатыми. Однажды, пока он пировал со своими знатными гостями, какой-то нищий простоял целый день у ворот его монастыря, ожидая, чтобы его впустили. Игумен не допустил его до себя, «не ведый, яко Христос есть, смиренных трудов Спаситель, богатый милостью Господь». Когда, наконец, игумен принял Христа, то услышал справедливый приговор: «Понеже славы и чести от человек ищешь ради их богатства, ты лишаешься Моего Царства и будешь чужой святым»¹⁶⁰.

Вторая особенность социального милосердия (благотворительности) – это правило «не творить милостыни от неправедного собрания»¹⁶¹.

Неправедно приобретенным считается не только богатство, полученное путем преступления или какимлибо греховным способом (вроде ростовщичества), но даже обычное имущество, нажитое путем эгоистического соблюдения лишь собственных корыстных интересов.

«Милостыню дал еси убогому, о богатый, и добре сотворил, но инде раби твои, пасуще стада волов твоих, потравиша ниву худых сосед твоих, их же ты примучи злым томленьем и казнями неправедными в работу себе. Да лучше бы ти, безумие, помиловати домочадца своя, да не скорбяще ходят и останиса от насилия и томления, нежели Бога дарити безумно именем неправдою собранным »¹⁶².

Эту картину можно было наблюдать как в средневековой Руси, так и в поздней Римской империи. Но следующий выпад несет в себе типично русские черты: «Который успех есть совлещи иного, облещи же убогого, или сироту пообидети, а иного наделяти... Лучше не грабити, нежели чужим творити милостыню. Ни на кий успех таковых милостыня есть, таковых приносы гнусны суть Богу, иже оскорбляют вдовы и насилие творят сиротем, не приятны [Богу] дары грабителей и любодеев и корчмитов»¹⁶³. То же самое относится и к дарам, приносимым в церковь. В данном случае средневековый человек, видевший в поминальных молитвах Церкви основной шанс на спасение, испытывал еще более сильное искушение. В русских рукописях часто встречается послание Исидора Пелусиота к епископу Евсевию:

«Зиждеши ты церковь в Пелусии, якоже поведает, хитростями убо украшену велми, а неправдами и порабощением сирот и убогих насилием. И отнуд скверно есть се, еже здати яко Сион в кровех, Иерусалим в неправдах. Не требует Бог от неправды приношения... но яко пса смердяща гнушается. Престани убо созидая неправдами, да не церкви та на обличение пред Богом обрящется ти, на высоту убо вознаграена, вопиюще же на тя в веки без молчания с воздыханием»¹⁶⁴.

Принцип, установленный святым Исидором, был, очевидно, слишком суров; едва ли какая-либо церковь могла быть построена при строгом соблюдении условия использовать исключительно «незапятнанные» деньги. Необходимостью найти приемлемый компромисс объясняется любопытная легенда, созданная в Новгороде и сохранившаяся в рукописях XV века. Это «Повесть о посаднике Щиле». Она касается обстоятельств постройки Покровской церкви и монастыря в Новгородской области. Согласно летописи, церковь была воздвигнута в 1309 году иноком Олонием, по прозвищу Щил. Народное предание превратило последнего в посадника, то есть в высшее должностное лицо в Новгородской

республике. Легенда повествует, что он был очень богат, но его богатство было накоплено путем взимания процентов с одолженных денег, то есть ростовщичеством. В таком торговом городе, как Новгород, этот промысел был весьма распространенным, причем легенда подчеркивает чрезвычайную малость взимавшихся Щилом процентов – всего полпроцента. В день освящения новой церкви архиепископ спросил строителя о происхождении денег, пошедших на строительство. Узнав правду, он поступил со Щилом чрезвычайно сурово: «Ты уподобился еси Исаву, лестию возьм благословение от мене» (здесь автор путает Исаву с Иаковом). Он приказывает виновному исповедаться, надеть саван и лечь в гроб, а затем совершает над ним отпевание. После того как все это было сделано, пол церкви разверзся и гроб исчез в бездне. Рядом с местом, где стоял гроб, архиепископ повелел написать на стене картину, изображающую Щила в аду, а оставшаяся неосвященной церковь была запечатана. Скорбящий сын умершего спросил у владыки, что он может сделать для спасения души своего несчастного отца. Следуя указанию архиепископа, он заказал сорокоусты в сорока церквях и сам в течение сорока дней беспрестанно творил милостыню; в частности, он должен был «дать священникам с причетники довольно». Сорок панихид в течение сорока дней, так называемый сорокоуст, – это обычная форма поминовения усопших на Руси. Только на этот раз норма была увеличена в сорок раз. После совершения сорока сорокоустов голова Щила на картине оказалась над адским огнем. После повторения такого же количества церковных служб Щил был уже вне ада по пояс. После третьего совершения сорока сорокоустов «Щило вне ада с гробом всего исшедша», а сам гроб вновь очутился на полу церкви. Таким образом, Щил был прощен, но не возвращен к жизни; на этот раз он был погребен по общепринятому обряду, а церковь была заново освящена.

В данном варианте легенды (вероятно, не первоначальном) соединились две тенденции: радикальная, запрещающая выгоду даже в самой малой степени и, так сказать, в самой щедрой форме, особенно в пожертвованиях на храм, и умеренная клерикальная, демонстрирующая способ, каковым оба – и грешник, и церковь (или ее духовенство) могут получить прощение и прибыль. Путь примирения лежит не через этическое искупление, а через обряд и уплату денег (подобно индульгенциям на Западе) – это указывает на понижение религиозного уровня. Материальная заинтересованность церковнослужителей (за каждую панихиду надо было платить) очевидна. Но даже в этом клерикальном варианте не забыты нищие, и наряду с панихидами в

качестве средства спасения души Щила фигурирует милостыня ¹⁶⁵.

Тема милостыни тесно связана с темой богатства и сопутствующих ему опасностей, а также правильного его употребления. Здесь снова русский «Измарагд» следует классическим греческим отцам Церкви. Мы находим обоснование правильного использования богатства в поучении Климента Александрийского: «Не глаголю убо на богатых, иже в нем добре живут. Но тыя укоряю, иже богатство имуще в скупости живут. Якоже бо вино на двое сотворено, есть мудрым на веселье, а бездушным на грех и погибель. Тако и богатство иному на спасение дается, а скупым же на больший грех и погибель и муку вечную...»¹⁶⁶ Сравнение с вином звучит не очень обнадеживающе для богатых; кроме того, относительное оправдание богатства содержится только в одной главе «Измарагда», а выпады против богатства встречаются часто.

Классический образец того, как надо относиться к своему богатству, содержится в идее управителя («ключаря»): «Не родилоя бо с тобою имение, но Богом поручено ти есть на малы дни, то яко ключарь порученная ти раздавай амо же поручивый ти велит»¹⁶⁷

Пламенные филиппики против богатых пронизаны библейским пророческим духом, облеченным в эллинистическую риторику отцов IV века; часто это подлинные цитаты из святого Иоанна Златоуста и святого Василия Великого. В них богатство подвергается нападкам с аскетической или социальной точки зрения, а чаще всего – с обеих сразу. Как обычно, преобладают социальные мотивы. С аскетической точки зрения или с точки зрения личного спасения, накопление богатства опасно и даже губительно в своей ненасытности. Отцы-подвижники вслед за стоиками считали жадность (или, точнее, сребролюбие) грехом против природы и потому наихудшим из семи смертных грехов. «Измарагд» цитирует: «Возмутятся воды и паки устоятся, восходят ветры и паки потаятся... человек же мятыйся и труждався о имении и николи же не почиет...»¹⁶⁸ Но объект этой страсти является совершенно бесполезным и в этом смысле противоестественным. «Богатства желание многое подобно есть, якоже кто огнем боля и егда воды жадает, то небы ему тогда мыслию, аще бо вся реки испити, и егда принесут, то един корец [ковш] годе»¹⁶⁹. Невозможность располагать своим богатством вне кратких пределов земной жизни человека делает процесс накопления бессмысленным. Для русского составителя жадность – не просто один из многих грехов, но грех особый, как похоть или гордыня для аскетического сознания. Рассматривая извращенное состояние греховного мира, его «суету», он находит, что борьба за богатство – основа всякого зла.

«Без ума мятется всяк человек живой, и сбирая не весть кому собирает я... Вижь убо, возлюблене... аще не быхом яко и в тьме мятущесе, семо и овамо преходили. Сей оному имение исхити, а ин другому землю отнял... Ин же не имый плищует и тужит. Имеяй же много промышляет на отнятие, величается и гордится, иубуется, и упивается, и которается, со многими лжами возносится, истины не любит... Земля убо зла носити не может, ветер до самого ефира оскверняется, имения ради жизнь безжизнием испровержеся»¹⁷⁰

Проповедник развивает мысль от частного к общему и излагает свои аргументы против богатых, рисуя картину космического упадка. Физическое заражение природы человеческими грехами и страдания земли особенно болезненно воспринимаются русским сознанием. Страдания матери-земли под бременем беззаконий встречаются в русских народных песнях и должны восприниматься в мифологическом смысле; по крайней мере, для русского уха в этом отрывке звучит мифологический оттенок¹⁷¹. Хотя жалобы персонифицированного золота звучат чисто метафорически: «Но почто ку же злато с собирающих и оставль, тужит бо, что само злато связано от них, испиваемо и держимо. Мнит ми ся, яко так глас подушает к ним, яко ж рещи ему: о богатии златолюбцы, что ми пакость деете, и что мя яко друга приемлете и аки злодея твердо вяжете, и яко от тьмы в тьму в ваша руки пресылаете мя. Но аще хотите поне малы к свету взрети, пустите мя в руки нищих миновати, молю вы»¹⁷².

Для личного спасения лучше избавиться от богатства, подобно тому как странник предпочитает отдать разбойникам деньги и спасти свою жизнь или как моряки во время шторма выбрасывают свой груз за борт¹⁷³. Несмотря на теоретические ухищрения, связь богатства с грехом кажется неразрывной.

Все аскетические осуждения богатства, приведенные выше, помимо индивидуального греха жадности, имеют в виду грехи социальные: жестокость и грабительство. Когда речь идет о социальном обличении, практически нечего добавить: «Имения ради свободны человеки порабощают и продают... златолюбцы на судилищи часто ходят, и клеветницы лжами продают»¹⁷⁴. Встречаются обличения самых разных стилей. Некоторые из них напоминают торжественно-риторические речи Златоуста, как, например, следующее, приписываемое святому Василию Великому:

«Где убо, аще возведеша очи твои, о богатый, то яже узриши злая, — zde сироты плачуща на тя, а инде убогия на тя к Богу вопиюща, их же ты непомилованием приобиде. Зде рабы наги и ранены ходят, инде же иные

вижу от приклад реза твоего мучимы и в воду си вметаючи и ти востанут на тя в день исхода души твоей»¹⁷⁵.

Иногда избирается более тонкий и более эффектный образ, подобно следующему популярному высказыванию, приписываемому святому Максиму: «О богатый, вжегл еси свечи своя в церкви на светильницах; добре сотворил еси, но некогда приде убогий в церковь, его же ты приобиде, вздохнет и прослезится на тя и угаси слезами своими светение свечи твоя»¹⁷⁶.

Мы находим изречения, дышащие народным юмором, в стиле популярных пословиц, вероятно русского происхождения: «Не мощно убогу с богатым дружбы держати, якоже волку с агнцем... Кое бы приобщение горнцю с котлом, тако и убогу с богатым прѣ имети, яко бо горнец убогий сокрушится, а богатый обиду сотворив и еще прогневается»¹⁷⁷.

Выпады против богатых перемежаются с наставлениями, как правильно использовать богатство. Здесь начинаются противоречия. Средневековый читатель, ожидавший найти в «Измарагде» точное руководство в этих проблемах в свете совести, был, вероятно, разочарован. Противоречивые ответы, каждый из которых звучит безапелляционным образом, отражают слабость положительной оценки богатства в христианской традиции. Как утверждает один из авторов «Измарагда», богатство дается человеку «на искушение»¹⁷⁸, а не как положительный дар Божий.

Богатство должно раздаваться, а не накапливаться – это общее направление в естественной экономической системе, «добродетель» при капитализме. Вопрос в том, кому оно должно раздаваться? На имущество богатых три претендента: бедные, «домашние» и Церковь. Между ними постоянно возникают конфликты. Наилучшим образом обосновываются права бедных: исходя из Евангелия и святоотеческого учения. Но и «домашние» – серьезные конкуренты. Последнее понятие охватывает две или даже три социальные группы: семья в узком смысле, семья в древнем смысле, включая слуг и рабов, и род, или группа людей, состоящая из кровных родственников. По всей вероятности, расплывчатость общего понятия «домашних» является намеренной и скрывает за собой тенденцию охранить интересы наименее защищенных групп: семьи и родственников.

В самом деле, в проповеди, приписываемой Златоусту и составленной в суровом святоотеческом духе, после изложения принципа управления богатством и обязанности его раздачи, автор продолжает: «Не рци, яко детям совокупляю богатие, но поручи богатство свое Богу, доброму

блюстителю... Тому передай дети и жену свою; а не глаголи, дети ми сотворят память, но сами каждо вас о душе печалуйте, а не надейтесь чужими приносы спасени быти. Аще бо и сотворят память, не тако, якоже сам. Аще дети твоя безумие будут, или пьяницы, или тати, или блудницы, то ничто успеет оставленное им. Всяк бо потщися наказаны дети оставити, неже богаты»¹⁷⁹.

Но эта проповедь стоит особняком в русской проповеднической литературе; более распространенной является мысль, созвучная английскому правилу «милосердие начинается дома». «Се бо истинная любовь есть и богоугодная, еже нищету рассыповати, сиречь не призрети в убожестве сущих от роду своего... Аще ли пятирицею инем раздаял, а род свой презре в скудости сущ, не прияти таковыя польза»¹⁸⁰ И наоборот: «А се лицемерие, не любовь есть, богатых стыдятся и убогих озлобляти, чужи наделяти сироты, а своих скорбни оставити и род¹⁸¹ свой в недостатках голоднии и нази»¹⁸². Здесь дети и слуги объединяются как принадлежащие к одному роду. С другой стороны, та же мысль звучит со ссылкой на Ветхий Завет: «О неразумнии и злосердии, не слышите ли писания глаголюща: благословен муж, милуя душа слуг своих и не оставив в печали роду своего...»¹⁸³ К роду относится также и следующее предложение: «Се же глаголет любовь, еже не презрити роду своего в скудости»¹⁸⁴. Но в следующей главе, озаглавленной «Подобает творити милостыню прежде на домашних своих» автор имеет в виду слуг¹⁸⁵.

В дальнейшем мы еще вернемся к этическому учению относительно детей и слуг. Достаточно заметить, что в этом учении привилегированное положение занимают не дети, а слуги, поскольку они ближе к освященной традицией категории бедных, а также потому, что составляют наименее защищенный слой общества.

Пожертвования Церкви на литургическое поминовение, считавшиеся столь эффективным средством для спасения души, как мы уже видели, ограничиваются требованием, чтобы предлагаемые Богу дары были чистыми. Еще одно ограничение – необходимо позаботиться о собственной семье. Но клерикальная заинтересованность (в пожертвованиях), чуждая «Измарагду», нашла свое отражение, по крайней мере, в нескольких списках, где рисуется живописная, хотя и сатирическая картина русской семейной жизни. Это вставки явно русского происхождения.

«Устроай житие свое добре, часть имения своего отлучай Богови, а прочее при животе детям яви пред послухи, а жениным льстем не ими веры, – мнози бо лукавии суть жены, тех для се писано есть, аще бо пред

послухи не явиши имение твое детям своим, жена твоя бляднею утаивши имение твое, замуж пойдет, не будет ни тебе памяти, ни детям твоим твоего стяжания».

Следующая сцена свидетельствует о том, что автор более заинтересован в «памяти» (то есть в пожертвованиях на Церковь), чем в благосостоянии детей. «И сего же много, аще болен муж раздаяти восхощет спасения для души своя, жена же плачущися глаголет: а мне, господине мой, что ясти и постригшися по тебе ¹⁸⁶. Он же мыслит: се ми задушье готово, пострижется по мне жена. Она же лукавая жена, имение мужа своего изблядше, замуж идет... А добрая жена и по смерти мужа спасет»¹⁸⁷.

Цинизм этого практического совета резко выделяется среди глубоких и зачастую возвышенных правил «Измарагда». Приведенная цитата не принадлежит ни к одной из двух первых редакций «Измарагда». Это более поздняя вставка, отражающая, скорее, обстоятельства повседневной жизни, чем моральные принципы. Жизнь стала диктовать этике свои правила, понижая ее уровень.

Заниженная оценка женщины остается, однако, постоянной чертой всей русской литературы. Это становится ясно, когда мы обращаемся к кругу семейной жизни, знакомясь с обязанностями отца семейства по отношению к членам семьи. Этот внутренний круг состоит из жены, детей и слуг. Отношение главы семьи ко всем членам определяется не только любовью или милосердием. Здесь ощущается сильное влияние страха как метода воспитания. Можно сказать, что это влияние более сильно, чем воздействие милосердия.

Самым лучшим, хотя только в теории, а не на практике, должно стать нравственное отношение к слугам. Из-за униженного и зависимого социального положения они требуют особой защиты и заботы о себе со стороны моралистов. С другой стороны, хозяин несет ответственность за их нравственную жизнь; отсюда суровые, хотя и не слишком, правила их воспитания. Можно выделить две школы в зависимости от той роли, которая отводится милосердию. Более суровая школа представлена поучением византийского происхождения, которое было широко распространено в средневековой русской письменности.

«Аще кто от вас имеет рабы и рабыни, да учит я и нудит на крещение, и на покаяние, и на закон Божий. Ты игумен в своем доме, и если грозою и ласкою не учишь, то дашь ответ за них пред Богом. Кормите их довольно и одежду и питание давайте им и не безчувствуйте их, яко того же естества ти суть, но вам на послушание предани суть Богом; аще ли им довольная

пища и одежда не даете, они же, не терпяще наготы и голода, крадут и разбивают, тебе за ту кровь отвещати пред Богом, аще ли раба твоего убьют или умучат.

Кажи, рече, раба на дело или рабу, да обрящеши покой. Аще от дел ослабеет, а искати начнет свободы, мнози бо злобе научает порозньство¹⁸⁸ И не отягчи си рабу чрез силу делом или рабе своей, егда како в горести сущи душа его воздохнет к Богу на тя, и услышав и, пролиет на тя Господь гнев свой... Аще ли тя не слушает... то за года не пощади и тоже не чрез силу, но по рассмотрению, якоже мудрость Божия¹⁸⁹ глаголет до шести или девяти ран, – аще ли зла вина велика вельми, то тридцать ран, а лише не велим. Да аще кажеш и тако, да тако душу его спасеши, а тело его избавиши от боя людска, и не буди излих над всякою плотию. Аще имаши раба известно добра, то имей его яко брата... Все убо по рассмотрению творите, а не злобою, но усердием»¹⁹⁰.

Мы видим здесь, что нравственные мотивы сочетаются с чисто практическими соображениями личного интереса. В одном из поздних списков «Измарагда» находим рекомендации, несомненно принадлежащие русскому автору, совершенно иного отношения к слугам. О наказании вообще ничего не говорится; автор более верит в эффективность доброты. Среди других наставлений в милосердии мы читаем: «Весел ли еси от князя отходиши, сотвори также, да и в дому нескорбящи ходят, то бо не мала милостыня, еже домовняа своя без печали сотворити и без въздыхания и без слез. Аще достойни будут казни, то в того место помиловани будут, не бо тако раною, якоже милостынею содрогнуты и накажутя; да аще тако сотвориши, то и ты в казни место на исходе души своея милость обрящеши»¹⁹¹. К сожалению, эта проповедь переписывалась, читалась и претворялась в жизнь гораздо реже, чем классическая глава, цитировавшаяся выше.

По сравнению со слугами, детям «Измарагд» уделяет меньше внимания, полагаясь, очевидно, на естественные родительские чувства. Наоборот, автор стремится ограничить эти чувства, когда они могут воспрепятствовать личному спасению. Он предупреждает о том, чтобы не надеялись на любовь жены и детей после своей смерти и не полагались на их молитвы: «А помощи никоя же несть от них пред Богом; проводивше токмо до гроба и опять воротятся вспять, собою пекущихся и о останках начнут которатися»¹⁹².

Воспитательная система, в отличие от обращения со слугами, имеет односторонний характер; она основана только на страхе и не допускает никакой любви или нежности. В единственной главе «Измарагда»,

посвященной этой теме, говорится:

«Златословесный бо глаголет: аще кто детей своих не научит воле Божьей, люте разбойник осудится; убийца бо тело умертвит, а родители аще не научат, то душу их погубят... О человеци, внимлите известно о глаголемых сих и назидайте измлада дети своя. Глаголет бо Божья Премудрость: любяй сына своего жезла на него не щади. Наказуй его в юности да на старость твою покоит тя. Аще ли измлада не накажеш его, то ожесточав не повинетися... Аще ты не послушають твой сын или дщи, то не пощади, якоже мудрость Божья глаголет: дай ему шесть ран или двенадцать сыну или дщери. Аще бо бьеш жезлом, то не умрет, но паче здравее будет, душу бо его спасеш, аще его накажеш...»¹⁹³

Дочь является предметом особой заботы: «И аще кто из вас дщерь имат, то положи на ней грозу, да в послушании ходит, да не свою волю приимше в неразумии испрокудит девство свое и сотворих ты знаемым твоим в посмех»¹⁹⁴. Эта мысль иллюстрируется рассказом о священнике Илии из Первой Книги Царств, который навлек гнев Божий на себя и весь свой дом из-за слишком мягкого обращения со своими сыновьями. Эта история почерпнута не из Библии, а из слова Златоуста «О воспитании детей», хорошо известного на Руси. Наряду со ссылкой на Библию цитируется и сам отец Церкви: «Златословесный бо глаголет: аще кто детей своих не научит воле Божьей, люте разбойник осудится; убийца бо тело умертвит, а родители аще не научат, то душу сим погубят».

Главный источник этих поучений следует искать в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (неканонической книге Библии), бывшей, несомненно, излюбленной книгой Ветхого Завета в Древней Руси. Она была включена в самый первый русский сборник 1076 года, а также в «Измарагд» и использовалась при богослужении, наряду с Притчами Соломона, под названием «Премудрость Божия»¹⁹⁵.

Говорится и об обратной стороне родительского долга – долге детей по отношению к родителям. Страх преобладает, насколько это возможно, в еще большей степени. О любви почти не упоминается. Подобающее отношение к родителям определяется таким образом: «Служи им со страхом, как раб». Почитать родителей, покоить мать в старости, слушаться отца – таково положительное содержание пятой заповеди, которая именуется «главной». Отрицательные черты – устрашающие угрозы и проклятия на голову грешника:

«Аще ли кто злословит родители своя, си пред Богом грешен есть, от Бога и от людей проклят. А иже бьет отца или мать, от Церкви да отлучится и лютою смертию да умрет. Писано бо есть: отчая клятва

изсушит, а материя искоренит. „Да ищяют око ругающияся отцу и досаждающе старости материи, да исторгнут е вранове от дебрѣя и да снѣдет е птенцы орли» (Притч. 30, 17)»¹⁹⁶.

Тем не менее, та самая мать, которая должна высоко стоять в глазах детей, глубоко унижается как жена и как женщина. Древнерусская письменность еще с киевских времен изобилует сатирами на женщин, которые, как правило, озаглавливались так: «О добрых и лукавых женах» или просто «О лукавых женах». Их главный источник может быть найден в проповедях (подложных) Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина и Еродия. Но там, где древние отцы дают два противоположных портрета, русские компиляторы жертвуют положительной частью, довольствуясь описанием только отрицательного типа. Еще с домонгольских времен был известен своими антифеминистскими выпадами Даниил Заточник¹⁹⁷. В обеих редакциях «Измарагда» приводятся два слова, принадлежащие к разным направлениям: едкая сатира и поучение положительного характера.

«Нет зверя подобно жене лукавой и нескромной на язык... Львы не осмелились коснуться Даниила во рву, а Иезавель предала смерти Навуфея. Кит сохранил Иону во чреве, а Далила, остригши волосы у Сампсона, мужа своего, предала его иноплеменикам...» И так далее через весь Ветхий и Новый Заветы. «Илия убоявшись Иезавель бежал в пустыню... Увы, пророк убоялся жены!.. Никакое зло не сравнится с лукавою женою. Если только лукава она, то богата уже злобою; а ежели есть у нее и богатство в содействие ее лукавству, то она – сугубое зло, нестерпимое животное, неисцельная болезнь. Знаю, что аспиды, если их приласкают, делаются кроткими, и львы, и барсы... привыкнув к человеку бывают смиренны. Но лукавая и бесстыдная жена, если оскорбляют ее, бесится, если ласкают, превозносится. Если муж у нее начальник, ночь и день, подстрекая его своими словами, поощряет его к незаконному убийству... Если мужу нее бедный, побуждает его к гневу и ссорам...»¹⁹⁸

Но русский составитель превосходит по части афористических колкостей в стиле Даниила Заточника, заимствованных частично из другого древнерусского сборника, известного под названием «Мелисса» («Пчела») ¹⁹⁹. «Лучше трясею болети, ниже злою женою обладанну быти... Яко виялица в дому жена зла. Лучше железо варити, ниже зла жена казнити... Ничего жене зле тайны не повежь, да не погибнеши. Редкая бо тайны не поведает...» Такие жены рожают и детей «лукавых», подобных Каину, первому рожденному после грехопадения. «По преслушании бо заповеди Божия аще ся зачнет младенец, то нет добра в нем». Несколько заключительных строк, в которых упоминаются добрые жены вроде

Ревекки, Сарры, Анны и Елизаветы, слегка смягчают резкость предшествующих обвинений.

Положительный образ рисуется в соответствии с идеалом, данным апостолом Павлом. Послушание и молчаливость – главные достоинства жены. «Услышите, жены, заповедь Божию, и научитесь в молчании повиноваться мужьям своим». Добрая послушная жена заслуживает доверия мужа, который, согласно апостолу Павлу, должен советоваться с ней – например, по вопросам общего поста или взаимного воздержания. Такая жена всегда занята каким-либо хорошим делом: «Обретши лен и велну, устрояе свиты пестроты многы различным, и предает я к купле гостящим, и сама облечется в красные одежи и во червленныя и багрянныя... Жена бо добра встанет из нощи и даст довольная брашна рабом своим... всю ночь не угаснет светильник ее. Плоды же пота своего подает убогим».

Хорошая жена – сокровище мужа. Она «веселит мужа своего и лета его исполнит беспечалием и миром... Жена добра драже ти есть камени многоценного. Обрет ю муж ея радуется о ней, яко обрете честь со славою»²⁰⁰ Очевидны старания составителя «Измарагда» сохранить справедливое равновесие в изображении дурных и хороших жен. К сожалению, отрицательные черты получают более богатое и впечатляющее развитие, и в результате обобщенный образ жены, выходящий из-под пера как греческих, так и русских авторов, оказывается довольно-таки мрачным.

Таков печальный идеал семейной жизни, предлагаемый «Измарагдом». Несмотря на все призывы к милосердию по отношению к «домашним», по-видимому, лишь наименее привилегированные члены, то есть слуги и бедные родственники, могут извлечь из них какую-то выгоду. Жена же и дети живут под законом страха, а не любви.

«Дом», о котором говорится в «Измарагде», – это дом богатого или зажиточного человека. Именно в этом социальном слое «Измарагд» ожидает найти своего читателя. Этим объясняется чрезмерное ударение на опасностях богатства. Но эти же самые предостережения с характерным для них радикализмом свидетельствуют о том, что «Измарагд» свободен от соблазна исповедовать этику высшего класса – как аристократии, так и буржуазии. Определенная идеализация бедности проступает в изображении Христа в образе нищего ²⁰¹. С другой стороны, нищенство или благочестивая праздность сами по себе не являются идеалом. Во второй редакции «Измарагда» содержатся серьезные предостережения против праздности и лени. Здесь труду, особенно физическому, придается религиозная ценность, и он ставится на один уровень с

монашеским отречением от мира.

«Делателем обещал есть Бог от труда убо здравие, а от страды спасение... Аще бо земныя убегаєте страды, и небесных не узрите благ... от труда убо здравие, от страды спасение... Земный бо делатель подобен есть иноком, пустынному житию и труду, понеже сон отрясе на дело земное идет и паче дому пустыню любит, зною же и зиме трудным делом сопротивится... И собирая плоды трудов своих, от них бо и нищая накормляя и неимущим подавая, яко самому Христу дает... Лень бо всем злым делом мати есть... Аще бо Бог пекл ся ленивыми, то повелел бы былью жито растить, а лесу овощи всякие... Ленивый всяк облечется в скудные и раздранныя портища».

Затем следует перечисление занятий, чистых и угодных Богу: «Инии же польским прилежаще делом, инии скоты и кони пасут, от того Богови десятину отдающе спасаются, инии сено секут и агнцы кормят, от того нищая и немощная накормляют и одевают. Инии же по морю плавающе и гоствы деюще... А жены утвердите локти своя на дело, а руце на вретено и от того милостыню давайте»²⁰². Из этого перечня легко увидеть, что из всех занятий наиболее угоден Богу труд физический и особенно труд крестьянина. Это подтверждается также «Сказанием о старце, низведшем дождь с неба»²⁰³. Однажды в городе Муроме случилось «великое бездождие». После того как молитвы духовенства и жителей города не дали никакого результата, епископ получил откровение с небес о том, что будет принята молитва первого человека, который войдет в город поутру. Этим человеком оказался старик-дровосек с вязанкой дров за плечами. После его молитвы тотчас «сниде дождь велик». На расспросы епископа о его жизни старик отвечал: «Аз бо отнюд грешен и убог, ничтоже имы покойна, имже бы душа моя утешалася». Ежедневно он рубил и продавал дрова; часто голодал, но никогда не просил милостыни; наоборот, лишнее сам раздавал нищим. «Не ядох туне ни у кого же». [Даром не ел ни у кого]²⁰⁴.

Следует отметить, что во всех этих примерах милостыня упоминается как необходимое или, по крайней мере, рекомендуемое средство спасения. Нет такой степени бедности, которая бы освобождала человека от необходимости проявлять милосердие. Нищета не считается религиозным идеалом, каковым она является в чисто кенотическом этическом мировоззрении. Тем не менее бедность труженика рассматривается как более благословенное социальное положение по сравнению с богатством. Как один из возможных видов труда не исключается торговля. В числе запрещенных профессий называются кабатчики и ростовщики. Позднее

мы обнаружим в этой компании музыкантов и скоморохов. В программе социальных реформ, предложенной Кириллом Белозерским своему князю, значилось закрытие кабаков. Что касается ростовщичества, то его было нелегко полностью осудить, поскольку оно являлось необходимой составной частью торгового оборота. Запрещение ростовщичества мы находим во многих канонических и литературных памятниках, как, например, в сказании о Щиле. Но иногда оно **смягчается** разрешением **брать** скромные проценты. Так, в **одной** из **статей** «Измарагда» читаем: «Резоимания же останися... **Давайте убо** взаим, но не **отягчайте** лихвою; по шести резан на гривну емлите, да не **будете** осуждены резоимства ради»²⁰⁵. Учитывая стоимость денег в то время²⁰⁶, указанное предписание считает нормальным взимание при ссуде шести процентов²⁰⁷.

При незначительном и второстепенном ударе на активном труде вся социальная этика «Измарагда» сводится к благотворительности, в то время как другая, теневая, сторона русской религии определяется страхом. Пограничной между милосердием и страхом области принадлежит смирение – главная русская добродетель, которое может быть интерпретировано по-разному. Религиозное значение смирения не однозначно, поскольку оно может служить выражением как кенотического подражания Христу, так и страха Божия²⁰⁸. Примечательно, что главы «Измарагда», посвященные смирению, явно пронизаны кенотическим духом.

Великопостный период, занимающий наиболее значительное место в православном календаре, открывается Неделей о мытаре и фарисее. Рекомендованная на этот день проповедь взята у Иоанна Златоуста. Благодаря своему положению в церковном году, это была, вероятно, самая известная проповедь в Древней Руси. С нее начинается сборник под названием «Златоуст». Автор использует следующую аллегорию:

«Два конника бысти – мытарь и фарисей; спяже фарисей два коня, да постигнет жизнь вечную: един конь добродетель и молитва, пост, милостыня; а другой конь гордость и величание и осуждение; заня гордость добродетели, и разбися законная колесница и погibe самомнимый всадник»²⁰⁹.

В другой главе «Измарагда» предлагается ряд образов, заимствованных из садоводства: «Да яко сад потребляем от хвастия не может расти, тако и человек горд не может спастися... Яко тягота у плода низложит ветви, тако и гордый в адскую падет пропасть». Вывод имеет чисто каритативный характер: «О человеце, Божие бо создание еси, не отмейся создавшего тя; посети естества своего и виждь сродники, яко

тии того же естества суть, и не отмайся роду своего гордости ради... Аще ты богат, а он убог, но пред Богом он выше тебе»²¹⁰.

Здесь Бог в величии Своем не повергает человека, не уподобляет его ничтожеству, как это свойственно религии страха, делающей упор на смирении. Но в других местах встречается и иной образ Бога – как страшного Судии, в страхе и трепете перед которым человек влачит жалкое существование. Страх Божий, как он отражен в средневековых моральных кодексах, имеет своим источником не любовь и не сознание Божественной чистоты и совершенства, столь контрастирующие с человеческим недостойнством. Средневековый страх имеет более простую, более эгоистичную природу: это страх наказания, невыразимо страшного и вечного мучения. Этим объясняется, почему вслед за одной из глав «Измарагда», определяющей страх как основу всех добродетелей, помещена статья, чрезвычайно сурово осуждающая тех, кто сомневается в существовании адских мучений. «Каких мук не суть достойни глаголющия, яко несть мучения согрешающих... Яко невелика веща, человеколюбец есть Бог не имать мучити согрешающих... Аще бо речем, злая не мучатся, тако рещи блазии не венчаются»²¹¹

Интересно было бы узнать, где автор нашел этих сомневающихся в вечных муках и чрезмерно уповающих на милосердие Божие – на Руси или в Греции, откуда пришла эта проповедь. Данный отрывок взят из «Пандектов» Никона (глава 32), причем славянский перевод содержит вставку со следующим обвинением: «И слышах бо такия грехолюбца глаголюща, яко на страх токмо Христос мукою претит». Отсутствие этих слов в греческом оригинале подталкивает к определенному выводу; однако составитель мог заимствовать их из какого-либо другого источника или из другой версии того же самого труда Никона²¹² Наш вопрос остается пока без ответа.

Ясно лишь то, что ад представляется нравственной аксиомой, как того требует справедливость и без чего рай был бы невозможен, так как это было бы несправедливо. Во второй редакции «Измарагда» развивается мысль о воображаемой несправедливости по отношению к святым: «Повеждь ми, почто сии трудились в миру сем: овии мучими и убиваеми, различно томими, а инии постением и бдением и жестоким житием удручиша телеса своя?»

Автор не желает Божьего милосердия для грешников, потому что не верит в даровое спасение. Все происходит в соответствии с нравственным законом. Но в чем же тогда состоит искупительный подвиг Христа? Является ли Он нашим действительным Спасителем? Тот факт, что автор

ставит этот вопрос в связи с наличием или отсутствием адских мучений, свидетельствует об остроте его ума. Тем не менее ответ, который он дает, повидимому, разрушает самое основание христианской веры:

«Господь наш Иисус Христос, нас видя злобою изнемогающа, Сам с небеси на землю прииде, того ради аще, рече, аще не бых пришел и глаголах им, греха не быша имели, а ныне ни извета имут о гресе своем. Вся бо нам известована суть, аще ли заповеди Божия сотворим, то спасемся, а не сотворше, осужени будем»²¹³. Если понимать это заявление буквально, то Христос – не Спаситель, а законодатель и судия, а Его закон более суров и труден для исполнения, чем законы Ветхого Завета. Именно в совершенствовании последнего и заключается сомнительное преимущество Нового Завета. В этом «Измарагд» далек от «милосердного Господа» кенотического христианства. Но оба образа Христа являются отдельными фрагментами одной и той же мозаичной картины.

Страх Божий, или Христов, проявляется в эсхатологических видениях, которые придают человеческой жизни глубокую перспективу. Начиная с самого отдаленного и устрашающего горизонта, они распределяются следующим образом: ад, Страшный Суд, ужасы последнего дня, индивидуальная смерть и последующие за ней мучения, предвестники смерти в человеческой жизни.

Муки ада рисуются безотносительно к конкретным грехам в отличие от того, как они изображаются на фресках средневековых храмов. Но их ужас и всеохватность отражены в следующем обращении к легкомысленным оптимистам: «Мнози бо суть самосуди [предваряющие суд Божий] сами ся льстяще, да егда услышат о суде и о муце, то смеющеся глаголят: Егда аз есмь горее всех человек, но да ся наслежу добра века сего точью, а тамо буду яко и вси человеци, тако и аз». Когда же наступит Страшный Суд, «пойдет влеком от ангел лютых в места мучения и видив е вострепещет и возбиет рукама по лицу своему, взирая семо и овамо побегнути мысля, но не будет камо убежати, держим бо бе тверде от ангел и связан люте. И рекут ему держащии ангелы, что ся ужасаеши, о убогий человеце, что ся мятеши, что боиши ся, окаяние, что трепещеши, страннице, ты сам себе уготова место се. То пожни, юже еси всеял... идеже вси человеци, ту и ты»²¹⁴. Заложенная в основу этой жестокой проповеди идея заключается в том, что ад – не какое-то особое место, предназначенное лишь для закоренелых грешников, но удел обыкновенного человека.

Что касается Страшного Суда, то его мрачное живописание основными чертами восходит, главным образом, к Ефрему Сирину,

проповеднику покаяния. Это неотъемлемая часть общехристианского видения: космическая катастрофа, трубы, Судия на троне, огненная река перед Ним и отверстые книги. При обостренном чувстве кровного родства русичу следующая деталь, должно быть, казалась особенно горькой: «Никто же тогда никому же может помощи, ни отец сыну, ни мати дщери, ни брат брату, но каждо свое бремя нося станет ждѣй осуждения»²¹⁵.

Концу мира должны предшествовать времена глубочайшего социального и космического разложения. В одной из проповедей псевдо-Ефрема подчеркивается упадок церковной жизни. Он предсказывает «нашествия поганых, волнение между людьми, неустройство церквей, безчиние священников: только плоти угождают, а о духовном не заботятся. И игумены также. А чернцы становятся заботливы о пирах, склонны к тяжбам, гневливы, имеют жизнь, неподобную святым отцам. Владыки стыдятся лиц сильных, судят по мзде, обидят сирот, не заступаясь за вдовиц и убогих. В мирянах неверие и блуд...». Если это пророчество принадлежит перу русского автора, то мы склонны видеть в нем элемент сатиры, направленной против церковнослужителей.

Однако для автора «последние времена» – это не художественный образ, а устрашающая реальность, и он совершенно серьезно предостерегает: «О братие, убоимся: ибо, вот, все писанное к концу приходит и предсказанные знамения сбываются. И уже мало остается нашей жизни и века»²¹⁶. Еще более мрачную и страшную перспективу рисует апокрифическое «Пророчество **Исайино** о последних днях». Общественное развращение изображается в еще более широком масштабе:

«Погибла истина и лжа покрыла землю... Чадове безчествуют родителей своих, отци начнут гнушаться чад своих, и брат брата возненавидит... и предаст мати дитя свое на блуд... и будут учителя их лицемерии запойцы, и черноризци их будут злобесни и сквернословци, и князи их будут немилостиви... И восплачутся сироты и вдовицы, не имеющие заступника, и въздут посягнути жена мужа, а не муж жены».

Это предел морального разложения. До сих пор люди сами были виновниками своих несчастий. Но вот появляется оскорбленный Бог, наказывающий социальные язвы космическими катастрофами. Теперь вместе со своими детьми будет страдать и мать-земля. Говорит сам Бог:

«Сего ради сотворю вы небо акы медяно, а землю акы железну, и не даст небо росы своя и земля не даст плода своего... и ратаи ваши не воспоют на ниве, ни вол понесет ярем на шии своей и не обрящете жита на селех ваших... Наведу на вы песьи мухи; начнут ясти плоть вашу и пити кровь детей ваших, истерзати зеница младенцем вашим... И тогда не будет

в вас смеха, ни кощун, ни всяких игр бесовских и тогда не будет коней борзых, ни риз светлых и тогда начнете падати умирающе друг с другом, а брат с братом охавившись и тогда отроча умрет на колену матери своея... И от кричания гласа вашего потрясется земля, солнце померкнет и луна в кровь предложится... Земля восплачется аки девица красна... и тогда придет антихрист»²¹⁷ Пророчество псевдо-Исаии принадлежит к группе апокрифов, которые более известны как на христианском Западе, так и на Востоке под названием «Эпистолии о неделе». В этом послании, ниспосланном с небес, Христос пишет Своею собственной рукой эти страшные угрозы наказания за человеческие грехи и тут же дает наставления, какими средствами можно отвратить гнев Господень. Самое простое средство – соблюдение субботного (воскресного) дня. В пророчестве Исаии и речи нет о возможности отвратить неизбежное. Последний день приближается.

Апокалиптические настроения, присущие всему средневековью, были особенно живы на Руси сразу же после монгольского нашествия (1240) и в конце XV века. В XV веке уже не было особых социальных или политических причин для такого пессимизма, но приближение семитысячного года от сотворения мира (1492) вызвало здесь те же ожидания, что и приближение 1000 года на Западе.

Смерть человека со всеми ее ужасами, среди которых самые страшные – посмертные мытарства души и борьба за нее между ангелами и бесами, – главная тема пространного апокрифического «Слова о небесных силах», или, как оно озаглавлено в «Измарагде», – «Слова о исходе души». Оно было написано в Киевский период русским автором, вдохновившимся греческим житием святого Василия Младшего и трудами Ефрема Сирина²¹⁸. Некоторые элементы рисуемой им картины встречаются в отрывке из популярного жития святого Иоанна Милостивого; здесь бесы удерживают в воздухе душу, пытающуюся подняться к небесам, и «аще в ней волю свою познают, то не оставят убогой души и не пустят ее дальше»²¹⁹. В другом отрывке греческого происхождения мы находим интересную, правда, рационалистическую идею о том, что «сами похоти и страсти, яже сотвори в животе, претворятся в злыя бесы, и люте связавше убогую ту душу грешнаго, поведут ю, рыдающе и плачущу горце, в место темно и смрадно, идеже грешницы блюдоми, чающе дни суда»²²⁰.

Болезненный момент разлучения души с телом описан аллегорически в притче или загадке в восточном духе: «Что есть: егда опустеет земля и царь изнеможет?.. Егда опустеет земля рекше нездорово будет тело; а царь

изнеможет, рекше ум ся отымет; а сильные разыдутся, рекше мысли погибнут; тогда разрушатся каменные грады, рекше кости человеческие; источники иссякнут, рекше слезы от очию не потекут... Тогда царица изыдет от престола, яко голубице от гнезда своего, рекше душа изыдет из тела человеческого»²²¹

Может показаться, что драматизм смерти и перспектива будущих мучений оправдывают самый горький плач по умершему. Тем не менее существует строгий церковный запрет. Главную роль в этом запрете, вероятно, сыграло намерение отвратить народ от языческих обрядов, частью которых были причитания над покойником. Эта мотивировка подкреплялась наставлениями ранних отцов Церкви. Последние, однако, были подвижны христианской надеждой и стремлением к соединению со Христом. Эти мотивы были совершенно чужды средневековому сознанию. «Да не можем вернии неверным подражати и не раздираем риз наших и не бьем в перси, да не уподобимся еллином»²²²

В другом отрывке язычники заменены саддукеями, вероятно, из-за неверия последних во всеобщее воскресение: «Вы же, братия и сестры, поучайтесь не творити нравом саддукейским, их же учит диавол жалению тому, а другие учит резаться, а иныя давитися и топиться в воде, человецы не токмо от поганых, но многи христиане тоже творят, а друзии во отчаянии погибают, а иныя в жалении бес приемлет и мнози в ересь впадают»²²³.

Третий автор, руководствуясь вполне здравым смыслом, ограничивает абсолютный запрет на причитания над умершим: «Ни убо, человеце, не сего учу тебе, еже не плакати по умершем, но сего возбраняю, еже плакати и жалети многи дни, якоже невернии, лица деруще и власы терзающе»²²⁴. Но все усилия средневековых проповедников успеха не имели. Ритуальный плач с художественными импровизациями, представляющими далеко не безынтересную ветвь русского фольклора, навсегда остался обязательным элементом русских крестьянских похорон²²⁵. Положительные результаты были достигнуты лишь по отношению к причитаниям над умершими младенцами. Причина очевидна: «Нам бо смерть беда есть, а младенцам покой и спасение, о чем бо имут ответ дати, ничтоже греховнаго искуса приимши»²²⁶.

Вера в безгрешность детей (до семи лет) всегда разделялась русскими людьми. Сразу же по своей преждевременной смерти дети становятся ангелами, и единственное, что может потревожить их блаженство, это слезы, которые их матери проливают на земле.

Стремясь ограничить слишком эмоциональные выражения горя,

Церковь настаивала на постоянном размышлении о смерти как средстве нравственного воспитания. В этой связи мы находим в «Измарагде» весьма остроумное замечание: «Аще ли бы не было смерти, то сами бы ся быхом ели; аще ли судии не быхом ожидали, спасения не чаяли быхом»²²⁷. Если одним из уроков смерти был страх возмездия после земной жизни, то другой урок заключался в пренебрежении земными благами, которые мешают спасению. Мрачные размышления подобного рода, в которых нет ничего христианского, напоминают одного из греческих моралистов, дошедшего до русского читателя через отцов Церкви.

«Испытайте, вельможи судия, и убойтесь Бога, немилостивии и жестокосердии. Идите и видите, како рассыпаемся, смотрите в гробе и виждьте: иногда бывшего царя или князя... и познайте, кое царь или князь, кое ли воевода или воин, кое ли богат или нищ... кое ли жидовин или мурин. Како бо можеша в костех познати кого, не все ли персть и пепел и прах?»

Нигилистическая окраска этого образца риторики, разумеется, только кажущаяся. На самом деле, существует страшное разделение после смерти, но оно относится отнюдь не к костям, а к душам. Посмертное блаженство отделено от вечного проклятия тонкой чертой, зависящей от нравственного баланса. Таинство покаяния с разрешением грехов на смертном одре еще может сдвинуть этот баланс в сторону рая. Напротив, смерть без покаяния, внезапная или насильственная, увеличивает шансы на проклятие. Этим объясняется распространенное среди русских людей убеждение в проклятии или, по крайней мере, в опасное **посмертное** состояние утопленника или вообще неизвестного, труп которого был обнаружен на дороге. Некогда такие трупы **считались** недостойными обычного христианского погребения, и их складывали в специально отведенных местах в большие открытые ямы, где они лежали до тех пор, пока раз в году над ними не совершалась священником общая панихида. После чего яму с телами засыпали. Эти общие могилы, обычно вблизи какой-либо часовни, назывались в Древней Руси «божедомками». Таким образом, Церковь делала уступку бытующему в народе предрассудку, который вполне согласовывался с ее собственным убеждением в необходимости посмертных обрядов ²²⁸.

Перед лицом этих фактов мы можем оценить по достоинству отношение к данному вопросу «Измарагда», посвящающего три главы (второй редакции) проблеме внезапной смерти. Сначала автор возражает против мнения, что такой конец сам по себе признак греховности умершего. Тем, кто утверждает, что умерший «по делом восприял еси», он

отвечает: «Аще бы каждо по делом принимал, то весь бы мир погибл зле»²²⁹.

Иные люди, более гуманные, но скептически настроенные, отказываются видеть промысел Божий в трагической смерти; например в смерти тысяч воинов на поле брани. О таковых говорится: «Никто бо от человек не может ведети, ким судом творит Бог сицевая, понеже и праведным человеком бывает нужная смерти за некия малая вины, да тем очистився в радость пойдут, а иже грешныя нужными смертями, ослабу от муки приимут»²³⁰.

Если насильственная смерть имеет очищающий, жертвенный смысл, то она может стать путем к святости. В самом деле, начиная со святых страстотерпцев Бориса и Глеба, насильственная смерть являлась причиной канонизации многих русских святых ²³¹. С другой стороны, смерть без покаяния в таинстве исповеди была страшна. Перед этими загадками Провидения люди пребывали в состоянии неопределенности. В XVI веке был канонизирован крестьянский мальчик, убитый молнией. Однако вначале его похоронили в лесу, вне церковной ограды, предполагая в нем жертву Божьего гнева. Только чудеса, совершавшиеся на его могиле, определили его судьбу²³² Либо святой, либо проклятый – в любом случае, тот, кого настигают стрелы Божьи, не может быть обычным человеком.

Страх перед грозой признается естественным и оправдывается в «Измарагде», считающим его образом смерти на Страшном Суде. «Многажды и ныне, аще будет молония и гром велик, не все ли устрашимся и падше сгорбимся, и како, братие, тогда претерпим, егда услышим глас трубы...»²³³.

Страх перед другими природными явлениями расценивается как благочестивая осторожность, являющаяся единственным критерием, по которому можно отличить мученичество от самоубийства в случае насильственной смерти. «Измарагд» или его автор рассуждает в стиле нравственной казуистики: «Аще бо в зимний час и в лютый мороз из дому изыдет и на пути от мраза умрет, таковой самовольною смертию умирает; аще ли кто в тихо из дому изыдет и на пути приемлет его беда и места не будет, где скрытися, таковой мученическою смертию скончается». Аналогичное правило действует и при переправе через реку: «И паки, аще приидет на реку и обрящет ю мутиму волнами и не преходящу чрез нея никому же, той же надеяся своею дерзостью пройти и шед в напасть, то о такове ни приноса в церковь не достоин приносить, сам бо убийца себе есть. Аще ли кто слыша на распутии разбойники люты и пойдет тем путем, яко мужаяся, и аще убьют его, то сам себе убийца»²³⁴.

Легко видеть, что учение, основанное на страхе, заходит столь далеко, что вместо страха Божьего возникают совсем другие виды страха. В псевдоТеннадиевом византийском «Слословце» страх Божий вырождается в страх перед людьми ²³⁵. В русском «Измарагде» он оборачивается страхом перед природой. Даже жалкая фигура убоявшегося грозы не вызывает порицания. Трусость почитается христианской добродетелью, смелость – тяжким грехом. Интересно, что из всех типов профессионального поведения «Измарагд» обходит молчанием призвание воина. Этот пробел неслучаен. Ни этика страха, ни этика милосердия не дают оснований для воинских добродетелей. Здесь мы сталкиваемся с византийской системой ценностей, которая постепенно разложила русское общество и пожала в полной мере свои плоды в эпоху Московского царства.

Если внезапная смерть лишает человека возможности покаяния, то длительная болезнь, напротив, может послужить отличной подготовкой к благочестивой смерти. «Терпящии зде болезни, тем в оном веце не осужени будут... егоже Господь любит, того и наказует». Следовательно, болезнь может быть знаком особой Божьей милости и личной праведности.

«Егда бо возболит человек, который в тяжки болезни, толсти телесныя рвущи и доброту руша, ни ином печалуется точию о смерти, поминает злыя грехи своя, вздыхая и каяся всегда, разделяет имение церквам и нищим, работная свободждает, от сердца все исповедует и комкания [причастия] достоин быв, разорит грех, праведен умирает; а не боляй ничто же сих память приемлет... тако похитит и смерть неготова суца и влеком будет нужею»²³⁶.

С аскетической точки зрения, видящей в болезни положительное явление, прибегать к помощи медицины – грех. «Нынешние человеци, аще им болеть случится, то оставя Бога и собирают волхвы и лечьцы и наузы». Проповедник не делает различия между колдуном и врачом. «Что делаеши, человеце? Текий к человеком, не могушим ни собе помощи»²³⁷.

Тот же смысл, что и болезни, имеют и все другие виды несчастий, которые Бог может послать для того, чтобы испытать человека, очистить и научить смирению. Но это общее место всех моралистов. «Печали и скорби славны терпевших сотворяют, якобы злато на огни жгомо светлее будет»²³⁸. Другая теория приписывает источник скорбей диаволу, а не Богу. Их значение как испытания и нравственного урока остается тем же самым. «Боящимся бо Бога наводит диавол скорби многи, якоже татие не ту крадут, идеже трети и плеви лежат, но стерегут всю ночь не спяще,

идеже богатство сокровено... Но сим побеждай диавола, иже в беде благодаря Бога»²³⁹.

Несчастья и болезни, непрестанные размышления о смерти поддерживают в человеке состояние сокрушения, благоприятное для покаяния. Покаяние – главный плод постоянного пребывания в страхе. Большинство отрывков о Страшном Суде, приписываемых святому Ефрему Сирину, так и озаглавлены: «О покаянии». Под этим понятием подразумевается как индивидуальный акт совести, так и таинство исповеди и покаяния. Отсутствие разделительной линии между личным и сакраментальным является, возможно, наиболее интересной чертой «Измарагда». На первый план выступает нравственное воспитание. Реальная цель покаяния – изменение своей жизни. «Аще вчера пианица был, тот ныне постник буди и пей воду; вчера был блудник с чужими женами, днесь от своея удержися; вчера еси чужая грабил, днесь своя в милостыню раздавай... То истинное покаяние есть и Богом приятно». Если все же не удастся изменить свою жизнь, то не следует предаваться отчаянию: «Неции многажды кающиеся о гресех, и паки тая же творят, и в отчаяние тем приходят, мнят бо весь труд тем погубили...»²⁴⁰.

Необходимо снова и снова каяться. Но при этом важно дать обещание переменить жизнь. В связи с этим возникает вопрос, насколько эффективно покаяние на смертном одре. «Измарагд» сообщает, что находились люди, отвечавшие на этот вопрос отрицательно. «Мнози бо молвят от дьявола научения, а иже кто пред смерти ся кает, то аки вол под обухом стоя, того не достойно творят прияти», то есть тому невозможно преподать разрешение от грехов в сакраментальном смысле. Автор считает такое рассуждение «еретическим». Священник, следующий такому правилу, «да будет проклят самим Господом нашим Иисусом Христом»²⁴¹. Этот ответ, так же как и приведенное «еретическое мнение», – русского происхождения. Переводная статья, посвященная тому же вопросу, предлагает подходить дифференцированно. Если человек дал обет не грешить и умирает, не успев изменить свою жизнь, он будет спасен. Но тот же автор не столь **уверен** в спасении разбойника, которого казнят, после того как он покался. Автор уверен только в том, что грех, за который разбойник наказан, прощен; такое решение противоречит и Евангелию, и русскому этическому чувству.²⁴²

Переходная форма от личного раскаяния к церковному покаянию представлена несколькими историями из древних патериков, в которых говорится о монашеской исповеди перед старцем или братией со следующими выводами: «Не срамляйся, о человеце, грехов своих

исповедати» или «да не таим грехов своих, таимое бо радость сатане»²⁴³.

В случае церковного исповедания грехов необходимым условием разрешения является наложение священником епитимии, то есть какого-либо наказания. Епитимья понимается не в смысле нравственного руководства или возложения на себя дополнительных обетов. Не может быть покаяния без наказания – таково общее правило. Невыполнение этого правила ставит и священника, и кающегося на грань гибели. «Аще кто исповесть грехи своя отцу духовному, – он еже епитимьи не даст ему... то предаст душу его злей муце и ждут их узы неразрешимые, ими же связаны будут гневом Божиим в день Страшного Суда». Та же самая статья предписывает священникам действовать в соответствии с епитимейниками, содержащимися в «Номоканонах» (книгах по каноническому праву), а не руководствоваться лишь собственным разумением, чтобы из-за своего невежества не погубить многие души²⁴⁴. Несомненно, что во времена русского средневековья это правило выполнялось, хотя нам известно древнее пенитенциарное наставление, так называемое «Предисловие к покаянию», которое предоставляет духовному отцу полную свободу действий

Церковь установила дни поста как особые периоды для внешнего выражения покаяния. В «Измарагде» пост рассматривается в связи с покаянием. Не делается попытки раскрыть его значение как средства очищения чувственной природы человека ради его духовного роста. Пост есть наказание, самоподавление, добровольное страдание. Настаивая на подобном значении поста, «Измарагд» стремится расширить его нравственное содержание, предостеречь от узкого и внешнего понимания поста как воздержания от определенной пищи. Как и большая часть поучений «Измарагда», главы, посвященные посту, подходят к нему диалектически.

В первой редакции они начинаются с пророческих предостережений, восходящих к Исае и Иоанну Златоусту: «Кый успех есть человеку алкати плотию, а умирать дела?.. Кая потреба есть немьющемуся, а нагаго не одевающе?.. Кая есть добродетель, еже через ночь молитися в тепле храмине, аубогия по улицам гладом измирают от босоты и наготы?» Здесь милосердие приравнивается к посту или, скорее, делает его более совершенным. «Разумный» пост получает также расширительное толкование в аскетическом смысле: «Пост ли удержание брашен глаголится или удержание похотей телесных?..» Свою мысль проповедник поясняет рядом остроумных сравнений: «Аще бо ся удержу от хлеба, а от гнева ся не удержу, то несть человек, а зверь, зверь бо не ест хлеба, но

плоть ест – се мы друзей своих оклеветаем... Аще ли кто на земли лежит, но зло мыслит на друга, то ни тако хвалися, скот бо постели не требует»²⁴⁵

С другой стороны, «Измарагд» отвергает возражения противников поста, которые говорят: «Чему есть алчба в чистоте живущим?» Ответ дается также в виде сравнения: «Аще бо при язве тебе зелие бысть, то како ли паче при язве душевной». Правда, фарисей тщетно постился, в то время как мытарь, не постясь, «прият плод добродетели». Но это не есть общее правило. «Алкаша ниневитяне и получиша милость от Бога...» Мы должны «навыкнути алчныя законы» [следовать законам поста]. «Да не токмо тя уста алчут, но и очи, и слухи, и язык, и руце, и нозе и вси удове твои, то ся наречет пост приятен Богу»²⁴⁶.

Приведенное положительное обоснование поста довольно трезво и разумно. Согласно святому Василию Великому, «добрый человек легкою пищею от недуга, яко лютыя зимы, избегает... Пост здравую мати, юности наказатель, старости красота...

Никого глава не поболе, пьюще воду»²⁴⁷. При всем здравом смысле этих советов, они касаются лишь физической стороны.

Во многих главах обсуждаются практические вопросы, связанные с церковными постовыми периодами. Помимо Великого поста, упоминаются еще два длительных постовых периода: Петров пост – перед праздником в честь святых апостолов Петра и Павла (29 июня ст. ст.) и Филиппов пост – перед Рождеством Христовым. Все вместе они называются «трия светилами, сотворенными Богом на просвещение неверным душам и на отдание согрешений»²⁴⁸. Нам сообщается, что «мнози бо в посте творят неделю Федорову [первую неделю Великого поста], а инех леностию небрегут»²⁴⁹. Подробных указаний относительно употребления пищи не дается, но упоминается правило, согласно которому во время Великого поста следует есть только один раз в день (за исключением субботы и воскресенья). Требуется также совершать ежедневно по триста земных поклонов²⁵⁰.

Восточная Церковь соблюдает два постных дня в неделю – среду и пятницу. В связи с этими двумя священными днями еще в древней Греческой Церкви возникли легенды, восходящие к области народной мифологии. Всегда питавшие пристрастие к мифологическим апокрифам русские охотно их усвоили. «Измарагд», который не склонен к апокрифическим историям, идет навстречу народному влечению в интересах соблюдения правил поста. Три приведенных в нем легенды (или, вернее, две, одна из которых имеет два варианта) освящены именем святого Пахомия Великого. Явившийся святому ангел закалывает барана и

сливает в сосуд его кровь, которая превращается в молоко. «Поведай людям, – сказал ангел, – они едят в среду и пятницу яйца и молоко, которые в сущности сседшаяся кровь».

Вторая история рассказывает, что Пахомий увидел похоронную процессию и двух ангелов, следующих за гробом. Отвечая на его немое удивление, ангелы объяснили: «...наю един Среда есть, а другой Пяток, понеже человек сий и до дни исхода честь нам воздавал пощением и чистотою и милостынею, за то ему последуем...»²⁵¹. Святой Иаков слышал глас, глаголющий с небес, подтверждавший необходимость поста: «Блажен есть той человек, творяй тако, и егда временнаго отыде жития, срящета душу идущу на небо два ангела среда и пяток, целуеста его радостию»²⁵². В другой редакции говорится: «Аще в среду человек или в пяток не ест сыра, ни молока, ни яйца, но овощ земный – егда придет ангел по душу его и ведет ю на третее небо и срящет ю ангел среде и речет ей: радуйся, душа, много еси пострадала мене ради на земли, и ведут ю на пятое небо, и срящет ю пятнице ангел и речет: радуйся, душе, много еси пострадала на земли мене ради». Те же, кто не соблюдал пост в эти дни, подвергнутся ужасному наказанию – они будут распяты²⁵³.

Создается впечатление, что эти три истории, включенные в «Измарагд», не согласуются с его здравым учением о посте ²⁵⁴. Однако они были восприняты русским народом, который во множестве различных вариантов повторял их в своих сказаниях и песнях²⁵⁵.

Мифология дней недели отвлекла нас от главного предмета поста – покаяния и страха. Воздержание и другие формы аскезы не ограничивались лишь определенными днями календаря. Ряд нравственных предписаний «Измарагда» вдохновляется аскетическим духом, который порожден, по-видимому, доктриной страха. Это этика самоограничения, направленная, главным образом, против потакания чувственным инстинктам. Следовало бы ожидать среди этой категории запретов предостережения против чревоугодия, пьянства и похоти. К удивлению, мы не находим даже упоминания о чревоугодии ни в одной из редакций «Измарагда» и ни одной главы о сексуальных грехах в его первой редакции. Во второй редакции блуд как грех упоминается по случаю, в то время как девство называется наивысшим нравственным состоянием; вся тяжесть осуждения падает на грех прелюбодеяния. Однако прелюбодеяние – это не просто чувственный, но также и социальный грех; его порицание не обязательно связано с аскетизмом.

Следующее утверждение является ни чем иным, как общим местом: «Женитва бо закон Божий есть, а блуд беззаконие проклято. Три бо сия

версты в человецех суть: девство, брак, блужение. Девство бо славно и ангелом есть подобно, и сам Христос девству похвала; а женитва менее того, но без греха. Совокупление по закону... блуд же многих души губит и в муку вечную сведет». Отношение к девственности сдержанное, что естественно для книги, предназначенной для мирян: «А хотящий же девствовати, не токмо тело им удержати от греха, но и мысли. Аще кто мыслями распаляет, то лучше таковым жениться есть взакон... А женатым запрещаю не аз, но Господь, женам от мужа не разлучатися, ни от жен мужам»²⁵⁶

Это практическое наставление, идущее от апостола Павла, весьма уместно в свете совершенно противоположного совета, встречающегося в житиях святых аскетов (например, святого Алексея, человека Божьего). «Да аще убо до женитвы блудящим лют есть суд, то колми паче лютее есть, иже от жен своих с иными блудити, сего с погаными причитают...» Примеры грешников из Ветхого Завета, среди которых называются имена Давида и Соломона, не слишком устрашают. Более действенно, однако, предостережение, относящееся к князьям, выражающее социальную озабоченность проповедника: «Се же князем и властителем глаголем, не отнимайте жен от мужей, не прилепляйтесь к ним, яко и тии тем же законом совокупистася и на суде вси равно станем пред Богом, и дев такоже не отымайте, не укоряйте убогих и дев не срамляйте: возопиют бо на вы к Богу»²⁵⁷. В некоторых историях из древних патериков приводятся примеры вознаграждения супружеской верности и наказания за супружескую измену помещением в ад.

«Измарагд» чрезвычайно суров по отношению к вдовам. С точки зрения долга и приличия считалось, что жена, пережившая своего мужа, должна принимать монашеский постриг. Если же она остается в миру, то от нее требуется полумонашеский образ жизни. Для вдов и вдовцов «блаженейше есть се, аще по разлучении тако без совокупления пребудет... Аще ли вдова пищи и пьянству вдастся, то жива умерла есть, погубляет бо душу свою; аще ли вдова будуще, восхощет величание имети и тоже украшение и одежду, якоже при живе муже имели, то лучше таковой посягнути замуж, неже блудити»²⁵⁸.

Пьянство остается главной мишенью обличений. Последние часто встречаются в поучениях на самые различные темы, в частности о посещении церковных служб и соблюдении воскресного дня. Нигде не рекомендуется полное воздержание от вина. Иначе не могло быть в католической Церкви, корни которой уходят в средиземноморский мир, где вино считается не только необходимым укрепляющим элементом

питания, но также и религиозным символом. В «Пандектах» Антиоха определяется норма: «Блажени пьющи вино, аки не пьюще, рекше не до пьянства... Исухий рече: сим подобает пити, иже может скрыти пьянство в утробе своей и злая словеса в устех удержати. Аще бо бездушный упився, а не блудил, то могли быша сему мертвии подивитися... Блажена еси, водо, не мутящая умом, и блажени люди, пьющии ю: горе пьющим до пьянства»²⁵⁹. Современному читателю может показаться соблазнительным сравнение вина с богатством и браком, хотя в браке чаще осуждается не злоупотребление, а измена, то есть отклонение в другое «состояние». Русский проповедник весьма красноречив, когда он приступает к этой поистине национальной теме. Иногда он впадает в торжественный и даже пророческий тон, как, например, в следующем отрывке:

«Како аз убо не потщуся, видя не единая хоромина, но весь град палящ, – не токмо же град, но и кроме града избывающа человеки... Кый ли то есть пламень? Вые рците ми, егда пития или меду через силу пополняется, како мните внутрь себе имети, не аки ли от огня некоего сгораете?.. Аз же убо ужасаюся, помышляя, како в вас беси ликуют и сатана играет и красуется пьянству убо в вас чтому... Яко и дети ваша нудите покорятся пьянству... Аще и в церковь ходите, како убо Бога прославите, – пьяного и смрадом отрыгающе толма Бог ненавидит, яко же мы пса мертвого смердящаго гнушаемся»²⁶⁰

Несколько реалистических деталей в этом образчике высокого ораторского стиля являются лейтмотивом других русских проповедей, которые весьма живописно, иногда даже отталкивающе, рисуют социальные последствия пьянства. Вторая редакция «Измарагда» содержит слово под названием «О тех, кто не встает к заутрене», где пьянство считается главной причиной непосещения храма.

«Что вы делаете, час молитвы пропивая и нрав поганых любя, тех бо есть веселие, еже упиватися, а христианом, егда отобедати, тогда отпити; а ты, человеце, весь день сидиши губя питием... Скоти и звери бессловеснии смеются нам рекущи, яко мы несмыслении, а сего не творим, а человецы сии насыти... пьюще льют в брюхи свои яко во утел сосуд, дондеже не взбесятся от пьянства. Яве бо различии пьянству: едино же мнози хвалят глаголюще, то не пьянство, иже упився спит. Аз же глаголю: и кроткий пьяница зло творит, аще ся упиет, спит яко мертвец и яко болван валяется много и смочився смердит и в год заутрени лежит, не могый главы возвести... А драчливый пьяница, иже бьется и сварится и лаает говеющих и боголюбцев поносит и укоряет. Аще ли властел есть, то и того лютее, – вся бо повинуты хочет своей пагубе, бояся укора говеющих ненавидит, а

ему же подобная любит, иже потаквы творят ему блазняще его»²⁶¹.

Среди проповедей против пьянства имеется одна, заимствованная у Златоуста, представляющая большой интерес с вероучительной точки зрения. Это «Слово о скупости и пьянстве» («О лихомании и пьянстве»): «Мнози, работающий пьянству, укоряют богатых и грабящих... Но якоже он работает пьянству, а не Богу, тако и лихоимец несyt несправеднаго имения. Лихоимец богатство много любит, а сии много питие. Лихоимца очи мзда ослепляет, а пьяницы очи заслепляет хмель. Он глух не слышит вопля нищих скупостию, а сего душа глуха есть пьянством и не слышит словес святых почитаемых, оба работают диаволу, а не Богу. Лихоимец и пияница си еста присная»²⁶²

За этими двумя осуждаемыми пороками стоят два нравственных принципа. Этика любви и этика страха сталкиваются в конфликте. Составитель озабочен тем, чтобы не дать преимущества ни одной из них. Если мы заменим эти два соперничающих друг с другом порока современными социальными категориями – буржуазией и богемой, то преподанный урок сохранит силу.

Полное отсутствие проповедей против обжорства в противоположность обилию проповедей против пьянства – признак того, что основой греха не считалась чувственная природа. Другими словами, чистота не является царицей русских добродетелей. Девство не слишком ценилось на Русской земле, и даже Богородица почиталась, скорее, как мать, чем как Дева²⁶³. Что касается обжорства, то оно вместе с пьянством стало поистине национальным пороком в Московском царстве (для подобного утверждения в отношении средневековья наши источники слишком малочисленны). Обжорство даже вошло в национальное благочестие, принимая угрожающие размеры в дни великих церковных праздников²⁶⁴. Пост утратил свою силу, нет ограничения объема пищи. Внимание сосредоточено лишь на различии видов пищи. Нельзя утверждать, что буйное развитие этого порока стало результатом длительного молчания проповедников; никакое осуждение пьянства во все времена практически не имело эффекта. Но само молчание в высшей степени примечательно.

Вместо обжорства мишенью проповедников были всякого рода народные развлечения, включая музыку, пение и танцы. В этом отношении продолжалась неуклонно киевская традиция²⁶⁵. «Измарагд» порицает эти развлечения только в связи с церковными праздниками как препятствие подобающему христианскому поведению во время оных, но это не означает, что в другие дни к ним было терпимое отношение. Вот картинка

из русской жизни:

«Изыде в иныя дни на игрища, обрящещи я пуста, изыди паки в неделю на те же места и обрящещи ту овы гудуща, а овы пляшуща, а иныя борющуся, а другая возывающе друг друга на зло... И отнуд есть горе тем, – осужени будут в тьму кроmeshную с дьяволом»²⁶⁶.

Весьма популярный отрывок из «Жития преподобного Нифонта» направлен против музыки скоморохов²⁶⁷. Он начинается со слов святого: «Якоже труба гласяща собирает вой, тако молитва творима собирает ангели Божия, а сопели, и гусли, и песни неприязнены, плясання, плесканье собирают около себя безстудныя бесы». Для доказательства этого утверждения, которое должно было восприниматься буквально, Нифонт рассказывает о следующем видении. Однажды по пути в храм он встретил толпу бесов во главе с их князем по имени Лазион²⁶⁸, который объяснял своим спутникам силу и слабость «назарян». Их слабость заключается в их пристрастии к «мирским песням». Как бы специально для подтверждения его слов навстречу идет человек, «скача с сопелями, а за ним идяше множество народа... и от единого мюрина [эфиопа, то есть беса] связаниунем едином... Взем богатый сребреницу, даст сопелнику; он же ю приим, вложи во чбаг [кошелек] свой, беси же взявши сребреницу из чбага сопелника, и послали ю с едином от бесов к отцу своему сатане в бездну»²⁶⁹. Таким образом, даже деньги, подаваемые музыканту, идут дьяволу.

Что же касается плясання, то «оно всех злее и горше, тако есть любши дьяволу». «Пляшущая бо жена невеста сатанина нарицается и любовница дьявола. Не токмо сама сведена будет во дно адово, но и тии, иже ее с любовию позоруют и в сластех разжигаются на ню похотию... Пляшущая жена многим мужем жена есть, тою дьявол прельстил многы во сне и на яве. Грешно бо есть и скаредово и своему мужу с таковою совокуплятися»²⁷⁰.

Непримиримость этих запретов, распространявшихся на всю сферу народного искусства и фольклора, удивительна, особенно при довольно мягком отношении Русской Церкви к чувственным грехам. Это странное явление пытались объяснить присутствием в фольклорной обрядности остатков язычества. Однако осуждалась любая музыка без разбора²⁷¹. Одно из возможных объяснений – все та же религия страха. Все, что возвышает человека и наполняет бьющей через край радостью, выводит его из состояния страха. Смех вообще осуждается как грех, наряду с пением и всеми видами увеселений. Дух Диониса, заключенный в музыке (духовное) осуждается сильнее, чем его проявление в вине (чувственное),

где пуританскому отношению препятствует сама Библия и христианская символика.

На этом заканчиваем анализ этического содержания «Измарагда». Мы рассмотрели большую часть. Чисто религиозные поучения добавляют лишь несколько дополнительных штрихов к общей характеристике религиозности. Религия страха стремится свести молитву и жизнь духа к набору обрядовых предписаний. Мы видим, что в «Измарагде» внешней стороне религии уделяется мало внимания. Разумеется, она всегда присутствует, но особенно не подчеркивается. Это видно из учения о молитве.

В одной из глав, заимствованных из Златоуста, выражается протест против механического, внешнего формализма молитвы: «Токмо устны движеши и преклоняеши колени, а мысль твоя вне летаеши... а мысль расчиташе прикупы, купле приплоды, промены, займы, села, имения прибыли...» Истинная молитва есть «душевныя пища»; она состоит в том, «еже к Богу беседовати и призывати Бога с болезненною душею». Проповедник против «долгих простирающе словес» и предлагает «кратки и часты творити молитвы». Он даже заходит столь далеко, что утверждает, цитируя «Христа посредством Павла», следующее: «Аще ли прострещи в долготу слово, ослабив многожды многу, вдаси на себе власть диаволу прияти». Практические советы не отличаются от поучений князя Владимира Мономаха своим сыновьям, и возможно, что были заимствованы из одного и того же источника ²⁷².

«Аще убо вне Церкви стоите, то зови „Господи, помилуй мя“, не движа устами, но мыслию глаголи, – и молчаще бо тебя послушает Бог. Не требует бо ся место молитвы, но везде, аще бо от всея души... Да и ты, егда станещи пред судиею, неиствующим и мучающим тя или воином яко впадещи в руки, молися Богу... Бог бо есть везде с тобою помогая ти»²⁷³

Почтение относительно ночной молитвы составлено в том же духе. Ночная молитва – очень важная черта древнерусского благочестия, поскольку она действительно практиковалась на протяжении столетий, от Мономаха до Аввакума²⁷⁴. Эта форма молитвы наиболее подвержена аскетико-ритуалистическому вырождению. Однако отрывок, включенный в «Измарагд», исполнен возвышенного религиозного чувства:

«Не того бо для есть, братие, нощь створена, да присно спим и празднствуем. Смотри, како ти встают полунощи ручней делатели и ратаи, и купци, да и вы встаните каждо вас яко добрии церковницы творят. Ишед бо из храма, виждь и слыши изрядное молчанье, то чудися строению Божию. Тогда бо душа чистее есть и ум твой легчай. Да та тьма

и то моление приведут тя на покаяние. Аще и на небо воззрим к звездам, то видиши, яко бесчисленными очесы украшено небо, ти аще помыслиши, где суть, иже вдень клиць творят, смеющеся, играюще и скачуще и все в пустошь творяще, грабяще и претяще бесчисленным злом. То ныне тии мертвых ничимже уния сице спяще... Сон бо образ есть смертный... Видиши вся аки в гробех лежаща. Дасе ти есть все на успех вставати и убудиши душу сим укрепити, и помысли века сего кончание и отшествие...

Да тако творити мужу, а не точию и жена едина, буди же храм ваш аки церкви но мужи и женами составлена... Ащели и дети у тебе суть, то возбуди я и встави и да будут присно храм ваш аки церкви в ночь... Ащели зело млади суть и не могут стерпети сна, то по не до единой молитвы или до двою, то паче покои я, но точью встави я и научи я тако творити и самся»²⁷⁵.

Трудно определить, считалась ли литургическая молитва высшей формой по сравнению с частной или ночной молитвой. С одной стороны, имеются – особенно во второй редакции «Измарагда» – строгие предписания посещать церковь по воскресным и праздничным дням. Рассказываются различные истории о том, как регулярное посещение храма вознаграждается Богом. Так, юноша, проходя мимо церкви, зашел в нее помолиться, и это спасло его от смерти²⁷⁶; сапожник, ревностный посетитель церковных служб, стал богатым²⁷⁷. Требуется обязательное присутствие на утрени – ежедневно или только по праздникам, не ясно. Невыполнение этого предписания влечет за собой наказание, покаянную епитимию: «Аще бо обленишися востати на заутреню, то не даждь телу своему ясти до вечера»²⁷⁸. Некоторые наставления говорят о подобающем поведении в храме: «Ни с кем не глаголи, ни шепчи, ни смейся» и даже «не пой с тщеславием»²⁷⁹. Эти предостережения сопровождаются одной из филиппик Златоуста против грешников: «Собирающе бо ся жены в церковь излише красятся... Аще бо о купли кто совещаати хочет, то во церкви. Мнози бо к церкви сходящися свар совершают, аще бо кто что хочет слышати, ли домовныя строения или воинская или о врачбе, то вся во церкви услышиши...» Весьма практичный совет проповедника таков: «Аще... молчати не можеш, то излези вон из церкви, да инем на пакость будеш»²⁸⁰. Этот простой аргумент дополняется мистическим: «Егда в церкви стоиши... ангели бо купно с нами поють, да егда кто начнет беседовати или смеятися, то святии ангели, пение оставльше, скорбят о нем». Из «Жития преподобного Нифонта» заимствована следующая мысль: «...яко елико церкви обходит человек в нощи или в дни, то стопы

ногу его чтомы суть от святых ангел»²⁸¹ Согласно легенде, приписываемой святому Василию Великому, у входа в церковь стоят два ангела, запечатлевающие на свитках имена достойных и недостойных прихожан. Эта мысль была столь популярна на Руси, что в большинстве монастырей можно видеть на воротах изображения двух пишущих ангелов.

Преобладает этический подход к литургии: «...а в седьмой день да празднуем на молитву собирающися в церкви,...а злобы ни на кого не имуще, ни гнева, ни зависти... нищая милуя и бедная»²⁸² Целью общественного богослужения является слушание Слова Божьего. Последнее сравнивается с чтением императорского послания. Трудность понимания требует толкования со стороны проповедника. В противоположность византийскому и современному отношению, проповедь считается существенной частью службы: «Не разумеете ли поемаго и еще больше поучаю вы, аще внимаете и хотите научиться, аще ли не внимаете, аз убо умолкну, вы же осужени будете, имже учащаго не внимаете...» Слово Божие, при его правильном истолковании, называется «духовным медом»²⁸³.

Одна из проповедей считает единственным достойным плодом литургии преобразование жизни человека: «А вы что приобретосте, иже всегда имате изъдетьска приходяще. Кый приплод душевный, и который обычай злый в вас преста?.. Аще глаголания дея (в церковь приходити), а не Бога ради, ни о души скръбя, то лучше идти на торжища, ли на беседы, или из дому не исходя»²⁸⁴ Мы должны идти в церковь, чтобы «воздыхать о наших грехах и исправляться».

В целом «Измарагд» в вопросах литургического богословия, так же как и в других вопросах, придерживается этического направления с незначительными уклонами, с одной стороны, в ритуализм, а с другой – в мистицизм. Присутствие ангелов в церкви – это всего лишь слабый отголосок византийского литургического мистицизма. Средневековой Руси не был чужд мистицизм, но искать его следует не в «Измарагде».

Учение о таинствах, содержащееся в «Измарагде», приводит к такому же заключению. В таинстве покаяния нравственная сторона перевешивает мистическую. Что касается святой Евхаристии, то редкие ссылки на нее служат скорее дисциплинарным и превентивным целям, чем призывом к мистическому единению со Христом. Во все времена страшная тайна Божественного Тела и Крови сдерживала стремление к мистическому единению. Страх и любовь нераздельно входят в восприятие этого таинства. В «Измарагде», как и в большинстве русских средневековых памятников письменности, в учении о причащении мы обнаруживаем

слишком много страха и зачастую полное отсутствие любви, когда речь идет о побудительных мотивах к причастию.

Единственная проповедь о Евхаристии в первой редакции «Измарагда» (вторая редакция таковых не содержит вовсе) начинается с призыва к причащению и тут же переходит к перечислению связанных с ним духовных препятствий и опасностей: «Тем же, чада, мы вси собравшиися от велика и до мала чистыми сердци, несрамным лицом да приступим к чудному и страшному Богу, егоже не согрешивши трепещут ангелы несогрешииа, а мы по вся дни согрешаем и како без страха примем Пречистое Тело и Честную Кровь Его... Аще ли блуд сотворил или ино что зло, или сварился будешь с кем, а не смирился, или беседовати будешь с кем в церкви о житейских в час литургии, – то не приступай к св. Телу и Крови Христове... Аще ли кто из вас имат гнев на кого, не смирився, да не входит в церковь и не приступает к св. комканию [причастию], да ся не осудит в вечную муку»²⁸⁵.

В весьма популярной проповеди, приписываемой святому Василию Великому, подчеркиваются страшные космогонические последствия, к которым приводит недостойное причащение: «Тогда преисподняя потрясутся и превысшая силы небесныя вострепещут». Поучения такого рода не только не побуждают, но, скорее, только запугивают и удерживают людей от причастия. Это не входило в намерения проповедников; они стремились подчинить чисто религиозные ценности ценностям нравственным. Для них, как и для их паствы, более осязаемое и важное значение имело таинство покаяния. Оба таинства – вероятно, даже в Киевский период – были неразрывно друг с другом **связаны**. Русские даже создали специальное слово для обозначения участия в обоих таинствах – «говение». И мы едва ли ошибемся, допустив, что для большинства русских, даже и в настоящее время, основной смысл заключается в покаянии как ежегодном очищении или духовной бане. Евхаристия стала знаком прощения, видимой печатью примирения грешника с Церковью. Было ли подобное отношение к Евхаристии единственно возможным в средние века, мы узнаем в следующей главе. Достаточно сказать, что таковым было отношение «Измарагда» и что оно согласуется с его общим морализаторским направлением.

Морализм «Измарагда» колеблется между двумя полюсами – страхом и любовью. Первая редакция «Измарагда» начинается со «Стословца» псевдо-Геннадия. В греческом нравственном катехизисе, безусловно, превалирует страх; но русский составитель, взяв греческий труд за образец, сумел восстановить равновесие между двумя религиозными

принципами. В этом отношении первая и вторая редакции «Измарагда» не отличаются друг от друга. Во второй редакции, так же как и в первой, милосердие и страх Божий уравновешены. Вторая редакция, скорее, дополняла и расширяла первую. В ней добавлено несколько статей о супружеской измене, поскольку они отсутствовали в первой редакции. Были опущены теоретические главы о милосердии, противоречивые по своему характеру. То, что они были исключены, не является свидетельством антикарикативной тенденции. Некоторые исследователи усматривают антирационалистическую тенденцию в том, что во второй редакции было опущено несколько глав о чтении книг ²⁸⁶. Но этот вывод не правомочен. Опущенные главы заменены другими того же направления и духа, хотя нам не понять причин такой замены. Однако все же единожды рукой составителя второй редакции водила определенная тенденция. Он опустил весьма важную и красноречивую главу 71 «О лживых учителях», содержащую учение о всеобщем праве на учительство. В то же время было вставлено «Слово св. Афанасия Александрийского, еже не осужати [священники]». Смысл этой замены в свете событий того времени будет выяснен в следующей главе.

III. Первая русская секта

Поколение, которое оставило нам первый сохранившийся список «Измарагда» (конец XIV – начало XV века), было свидетелем подъема и упадка первой русской секты, известной под уничижительным названием «стригольники»²⁸⁷. Возникновение первой русской ереси само по себе является примечательным фактом. Оно свидетельствует о глубине религиозных интересов и о пробуждении независимой богословской мысли. Киевская Русь не знала ни сект, ни ересей, но в те времена это означало, что христианство в Киеве не пустило еще достаточно глубоких корней в массах и что новая христианская интеллигенция жила духовным капиталом, заимствованным у Византии. В монгольский период, несмотря на понижение общего культурного уровня, христианство стало поистине народным, национальным сокровищем, которое заслуживало к себе серьезного духовного отношения.

О том, как возникла первая секта на Руси, мало известно. Под 1375 (или 1376) годом в Новгородской летописи имеется следующая запись: «Тогда стригольников побиша, дьякона Микиту, дьякона Карпа и третье человека его и свргоша их с мосту [через реку Волхов] »²⁸⁸. Другие отрывки также называют казненных еретиков и Карпа, дьякона и руководителя секты, стригольниками, но и они не добавляют никаких новых подробностей об истории возникновения секты и ее подавления. Название «стригольники» толкуется историками по-разному. Вне всякого сомнения, оно связано с русским словом «стричь». Возможно, оно обозначало цирюльников, «стригальей сукна», – ремесленников-суконщиков и указывало на профессиональную принадлежность руководителей секты или, может быть, просто выражало презрение к их низкому социальному положению. Разумеется, оно не имело ничего общего с учением или религиозной практикой сектантов²⁸⁹. Казнь через «потопление» не могла быть совершена по постановлению церковного суда: Русская Церковь в то время возражала против смертной казни еретиков. «Потопление» было обычным видом казни, применявшейся, в довольно буйных формах, по решению новгородского вече. Новгород и зависевший от него «младший брат» Псков были единственными местами, где присутствие секты засвидетельствовано документально.

Казнь 1375 года не положила конец существованию секты. Как раз с этого времени начинается письменная полемика против стригольников, из которой мы располагаем следующими документами: посланием

Константинопольского патриарха Нила от 1382 года, поучением епископа Стефана Пермского, датированное 1386 годом, и четыре послания митрополита Фотия за период 1416–1429 годы²⁹⁰. Последние послания, адресованные Пскову по прошествии почти 40 лет со дня казни, говорят о длительности существования стригольнического движения, по крайней мере в Пскове. Общественная реакция 1375 года предполагает наличие скрытого периода. Начиналось оно примерно с середины XIV века – из чего можно сделать вывод, что движение просуществовало по меньшей мере 70 лет. Принято считать, что новое преследование, вспыхнувшее в Пскове в 1427 году, покончило с этой сектой.

В первых двух посланиях Фотий, так же как и патриарх Нил до него, предлагает только духовное наказание для сектантов: отлучение их от Церкви и общественную изоляцию (недопущение к трапезам). В последних посланиях Фотий требует принятия мер гражданскими властями, исключающих смерть и кровопролитие, – в частности, тюремного заключения для сектантов. Псковитяне, по-видимому, были рады избавиться от еретиков. По крайней мере, в 1427 году они писали митрополиту, что разыскали и наказали еретиков; но что некоторая их часть бежала из города, а те, что остались на свободе (вероятно, уже после наказания) упорно продолжают придерживаться своих убеждений. Молчание источников по поводу стригольников после 1427–1429 годов может восприниматься как доказательство их постепенного исчезновения.

Хотя мы и не располагаем никакими письменными трудами самих стригольников²⁹¹ их оппоненты дают, по-видимому, компетентную и честную оценку их учения; тем не менее наше любопытство удовлетворяется лишь наполовину из-за слишком скудных заявлений православных иерархов. Последние употребляют довольно резкие богословские формулировки, но, приравнивая еретиков к Арию, Македонию и другим известным ересиархам древности, они не обвиняют их в каких-либо догматических ошибках или в безнравственном поведении. По их описаниям, стригольники выглядят не столько еретиками, сколько раскольниками. По словам патриарха Нила, они «отлучишася соборныя апостольския Церкви, изветом благочестия, еже мнетися хранити божественныя писания и священных канон известие». Отсюда следует, что, по-видимому, оппозиция Церкви исходила от консервативных кругов и вдохновлялась каноническим рвением. Суть претензий формулируется патриархом: «Все еретики мняще святителя и священники и клирики и прочаа люди християны, яко се поставляющия я и поставляемые на мзде; себе же токмо правоверных мняще»²⁹². Это

означает, что раскол возник как протест против распространенной симонии духовенства.

Протест против симонии упоминается во всей антистригольнической письменности. Но епископ Стефан, которому мы обязаны большей частью знаний о сектантах, приводит иные мотивы их антиклерикальной направленности. «Вы, стригольницы, тако глаголете: „Сии учителя пьяницы суть, едят и пьют с пьяницами и взимают от них злато и серебро и порты, от живых и от мертвых“»²⁹³. Пьянство и жадность – характерные черты, они присутствуют во всех обвинениях против русского духовенства на протяжении веков. Дух стяжательства был особенно чувствительным для совести стригольников. Это было связано, очевидно, с их неприятием симонии, которое, в свою очередь, усугублялось и обострялось несоответствием евангельскому, Христову учению о бедности: «Вы же, стригольницы, уловляете хрестьян тем словом, еже Христос рече ко апостолом: „Не имейте влагалищ, ни меди при поясах ваших“»²⁹⁴.

Поэтому господствующее место в этой полемике занимает оправдание вознаграждения, взимаемого за священнические труды. Стригольники были нравственными ригористами в своих требованиях к духовенству, но их собственный образ жизни был на уровне их нравственных принципов. Стефан не делает попытки скрыть это: «О стригольницах же неции безумнии глаголют: „Сии не грабят и имения не забирают“». Сам Стефан считает их высокомерными и праведными фарисеями: «Таковыми же бяше еретицы, постницы, молебницы, книжницы, лицемерницы, пред людьми чисти творящиеся. Аще бо не чисто житие их видели люди, то кто бы веровал ереси их». Их нельзя также упрекнуть в невежестве: «Изучисте словеса книжная, еже суть сладка слышати хрестьяном, и поставистесь учителя народом». На их учености миряне или низшее духовенство основывали свое право на учительство: «Вы же глаголете, еже Павел простому человеку повеле учить»²⁹⁵.

Таков портрет сектантов, созданный их противниками. Будучи людьми низшей культуры или представителями низших классов, они не были ни простаками, ни невеждами; не были они и критиками, отвергавшими какую-либо часть церковных преданий, содержащихся в Писаниях. Они были консервативными радикалами, настаивавшими на строгом и буквальном соблюдении нравственных и канонических законов. Единственным логическим следствием их непримиримого отношения был раскол. Как сказал, высмеивая их, святитель Стефан: «Рците ли, еретицы, где хотясте попа взяти себе? Аще глаголете: недостоин есть патриарх, недостойни суть митрополиты, то по вашему ныне ни единого попа несть

на земли, аще бы который нищеты для, позна себе без даров церковных поставлен есть»²⁹⁶.

Скорее всего, в среде стригольников не было священников. Отказываясь принимать таинства от недостойных иереев, они столкнулись с трудной проблемой. «Не снидет ангел освятити вам попа», – насмехается над ними тот же самый критик. И, таким образом, эти консерваторы были вынуждены вступить на революционный путь – отказаться от таинств и церковного спасения.

Мы располагаем надежной информацией о таинстве покаяния у раскольников. Карп, основатель секты, «не велел исповедатися к попом», а из слов Стефана также совершенно ясно, что стригольники по своей воле отказались от участия в церковном таинстве Евхаристии. Дьявол через Карпа «отлучает [своих последователей] от святых пречистых и животворящих Христовых тайн»²⁹⁷. Вся структура послания Стефана – настоящий богословский трактат, сосредоточенный вокруг учения о Евхаристии. Епископ начинает с упоминания о двух деревьях рая, которые называет «древом животным» и «древом разумным». Первое дает человеку бессмертие, второе несет смерть. Утраченный плод дерева жизни был возвращен нам Христом под видом Его Тела и Крови. Приобщение к ним есть жизнь: «Аще не снете плоти Сына Человеческого и не пьете крови Его, живота не имате в себе»²⁹⁸. Но стригольник (Карп), вопреки воле Христа, призывает «яко от древа животного, от причащения удалитися, яко древо разумное показа им писание книжное» (предлагая в качестве древа познания писание книжное). Однако писания, использованные без смирения, могут стать источником гибели: «Всяк бо почитаа книжная писания без смирения и кротости, ища кого укорити чим, и тем впадает в ересь... и на жизнь вдана ему заповедь обретется ему в смерть»²⁹⁹.

Строго придерживаясь Писания, стригольники отказались от Евхаристии. Они не искали какой-либо замены ей; они не осмелились ни создать собственное священство, ни освящать хлеб и вино молитвами мирян. Однако для таинства покаяния была найдена замена, и это наиболее интересная черта секты. К сожалению, единственный источник, епископ Стефан, чрезвычайно краток: «Еще же и сию ересь прилагаете, стригольницы, велите земли каятися человеку»³⁰⁰. Это первое упоминание об обряде исповедания грехов земле, известном на Руси не только среди сектантов. Возможно, это скупое замечание может быть дополнено еще одним из послания митрополита Фотия: «На небо взирающе беху, тамо Отца себе нарицают» или «от земли к воздуху зряще, Бога Отца себе нарицающе»³⁰¹. Предполагаемое еретичество подобного призывания

может быть истолковано в том смысле, что стригольники отвергают своих земных духовных отцов – священников, исповедуясь только Отцу небесному. Упоминание «неба» и «воздуха» говорит о молитве под открытым небом; отсюда можно косвенно заключить, что сектанты не только отвергали церковные таинства, но также и не посещали церковных богослужений и молились обычно не в домах, а на открытом воздухе, простираясь на земле, дабы покаяться ей в своих грехах. Начав с консервативной оппозиции духовенству, они закончили самым радикальным отрицанием всего священного и литургического предания Церкви.

Известна еще одна подробность относительно заблуждений стригольников. Карп учил: «Не достоин бо над мертвыми пети, ни поминати, ни службы творити, ни приносы за умерших приносить к церкви, ни пиров творити, ни милостыни давати за душу умершего»³⁰². Дело в том, что попечение о душах умерших было одним из главных источников обогащения средневековой Церкви. Дважды в своем послании критик позволяет стригольникам обвинять духовенство в том, что оно берет деньги «с живых и с мертвых». Упоминание о «пирах» и милостыне (подаваемой частично в пользу храмов) указывает на то же самое – на борьбу против богатого и несправедливого духовенства. Однако в данном случае возможно и другое объяснение. Поскольку упование на посмертные молитвы, купленные за деньги, подрывало личную нравственность мирян, стригольники кончили тем, что стали отрицать действенность любых молитв за усопших. Это логическое следствие их моралистического подхода.

Если направленность и общий дух секты вполне ясны, то происхождение ее нуждается в объяснении. Во все времена на Руси существовало недовольство духовенством; однако само по себе оно не приводило к расколу или отделению от Церкви. Поэтому мы должны искать какие-то особые причины, которые привели новгородских стригольников к смелым выводам.

Некоторые русские историки пытались объяснить возникновение секты влиянием иностранных ересей: богомилов с Балкан, гейсслеров, или флагеллантов из Германии ³⁰³. Однако эти параллели кажутся слишком натянутыми. Практика русских стригольников не имеет ничего общего с дуализмом богомилов или с экстатическим самобичеванием гейсслеров. Мы можем и, следовательно, должны искать подлинные корни стригольников на русской почве, в их социальном и духовном окружении³⁰⁴.

Вопрос о симонии впервые был поднят не стригольниками; он имел многовековую историю. Насколько известно, впервые он был поставлен в очень резкой форме митрополитом Кириллом на Владимирском соборе в 1274 году. Это единственный собор русского средневековья (включая и Киевский период), каноны которого сохранились до наших дней. Первое правило Владимирского собора начинается с осуждения симонии: «Приде бо в слухы наша, яко неции от братиа нашеа дерзнуоуша продати священный сан, и причитати я к церквам, и взимати от них рекша «уроны» глаголемыя. И забыта правила реченаго св. апостол... Да слышат ясно вся: „поставленный на мзде да извержется и поставлий его“³⁰⁵. Это правило очень длинное. После перечисления ряда древних соборов, выступавших против симонии, оно подробно описывает каноническую процедуру поставления священства и все качества, которыми должен обладать достойный кандидат. Помимо платы за рукоположение, оно запрещает любое неоправданное обложение налогами духовенства и мирян со стороны епископов или их администрации. И тем не менее, после торжественных анафематствований, митрополит Кирилл делает уступку, которая плохо согласуется с его суровой критикой: «Не взимати же у них ничтоже, разве якоже аз уставих в митрополии, да будет се во всех епископиях: да возмут клирошане 7 червен от поповства и от диаконства от обоего»³⁰⁶.

Чтобы понять эту странную уступку, следует иметь в виду, что в Византийской Церкви со времени указа императора Исаака Комнина (1057–1059) за рукоположение была официально установлена плата в 7 гиперпир (золотых монет)³⁰⁷. Русская Церковь не могла не согласовываться с практикой Греческой материЦеркви. Митрополит Кирилл, русский по происхождению, вдохновлялся добрым намерением осуществить реформы для укрепления Русской Церкви, которая была ослаблена после татарского нашествия. Он уже получил из Болгарии новый вариант книги канонических правил («Кормчую») и стремился провести ее строгие каноны через русский Собор.

Мы не знаем, удовлетворило ли умеренное, компромиссное решение Кирилла русское духовенство. Вероятнее всего, были такие епископы, которые требовали от кандидатов больше, чем предписанные 7 гривен. С другой стороны, каноническое сознание, пробудившееся в среде церковной интеллигенции, едва ли осталось удовлетворено этим компромиссом по греческому образцу. Во всяком случае, споры вокруг проблемы симонии продолжались в XIV веке с пылом, граничащим с яростью.

Митрополит Петр (1308–1326) в первые годы своего подавления был весьма спорной фигурой. Его поддерживал Московский князь, в то время как великий князь, которым тогда был Михаил Тверской, имел другого кандидата на этот церковный пост. Отсюда различные обвинения против Петра, выдвигавшиеся перед Константинопольским патриархом и перед русским Собором. Одним из пунктов обвинения была симония. Патриарх Нифонт, принявший сторону врагов Петра, писал Тверскому князю: «Еще же паче горше того творит митрополит – мзды емлет от ставления, яко и кормчит есть, продает благодать Святаго Духа: то есть преизлеше гнев от Бога; про то же не токмо измечают святыя каноны, но и отлучают и проклинаят его»³⁰⁸.

На русском Соборе в Переяславле в 1310 (или 1311) году Петр был оправдан от всех обвинений против него, но спор вокруг проблемы о симонии не завершился. Сомнения, возникшие в умах ревнителей, не угасли, а двусмысленное отношение Константинополя едва ли было способно их успокоить. Патриарх, как мы видели, торжественным образом, под угрозой отлучения, осуждал симонию в виде обязательной платы за посвящение. Тем не менее один из его преемников оправдывал греческую практику взимания фиксированной платы как добровольного пожертвования для покрытия расходов на рукоположение (свечи, вино и тому подобное). Таковы казуистические аргументы патриарха Нила в его письме против стригольников³⁰⁹. В русском сознании тонкие разграничения греков уравнивались страшными угрозами за совершение симонии и отождествлением ее с ересью Македония Пневматомаха. Это сравнение можно найти как в письме Нила, так и в правиле Владимирского собора: «Македоний же и прочаа духоборци, раба Богу хуляще, Духа Святаго глаголаху, си же раба себе стваряюще, купующе и продающе»³¹⁰.

Во время борьбы вокруг митрополита Петра (1312–1315) епископом Тверским был послан в Константинополь монах для изучения греческой канонической практики по вопросу взимания платы за посвящение. По возвращении этот монах, по имени Акиндин, написал письмо князю Михаилу Тверскому, призывая его вести борьбу против симонии в его землях. Как очевидец и участник собора в Константинополе, он описывает каноническую ситуацию в Греции не очень точно, а скорее поверхностно: «Отвеща ми патриарх: аще и до половины переперы, или ино мало что – село крови нарече и корчму; со Иудею равни суть, и не имут части с Христом ни зде, ни в будущем веце».

Язык, употребляемый Акиндином, столь же свиреп, сколь радикальны

его канонические выводы. Если бы мы располагали какими-либо письменными трудами стригольников, вероятно, нашли бы у них те же аргументы и те же выводы. «Видя ересь растущу и множащуся, бестудне и непокровными усты износиму, наченпгуся обычаем богоненавистным от старейших святитель наших и до меньших, непродаемую благодать [Духа] Святаго в куплю вводитьи и взимати от поставления митрополиту от епископа, и от попа, и от дьякона, и от прочих причетник... апостольскому и богоносных отец сборному преданию поставленного на мзде и с поставльпем его обою от сан измещут...» Акиндин принимает этот закон настолько буквально, что даже не считает необходимым постановление церковного суда: «Ставя бо и взимая ставленное, то уже извержен; а отверженаго и никоеяже не имат пользы от поставления, и приобщаяся пречистых тайн от него, ведая, с ним осудится». В конце письма Акиндин возвращается к той же мысли: «А взмет хоть и мало что от поставления, то уже твой епископ не епископ, и приобщающиеся от него с ним осудятся»³¹¹.

Таким образом, мирянин призывается быть судьей над священниками и епископами. Согласно Акиндину, все русское духовенство без исключения виновно в симонии и фактически уже извергнуто из сана. Если понимать его слова буквально, то у мирянина не остается другого выхода, как отделиться от еретического духовенства, чтобы не подвергнуться вместе с ним осуждению. Все учение стригольников уже содержится в этих утверждениях Акиндина. Однако не следует воспринимать его пламенные речи слишком серьезно.

Начиная с вопроса о симонии, Акиндин присоединяется к стригольникам в осуждении современного ему духовенства, утверждая право и долг вершить суд над иерархами. Он продолжает: в защиту платы за рукоположение слышен обычно такой аргумент: «поганьского ради насилия». Имеется в виду обнищание Церкви в результате грабежей и необходимость увеличения церковного дохода. На это Акиндин отвечает не без здравого смысла: «Поганый бо, и тать, ли разбойник, где видит богатство, то всяко тцание творит пограбити, ли покрасти, ли разбити; а идеже нищета Христова смирения, ту не надеется ничтоже приобрести: то и не насилит и не томит...»

Акиндин рисует идеал бедной и смиренной Церкви: «Апостоли ци богатством от конца и до конца вселения проповедию слова притекоша? Но вся уметы мнеша, да Христа преобрящут». Насколько далеко уклонились современные епископы от апостольского образа жизни, показано в рисуемом Акиндином портрете, противоположном идеальному

епископу: «Зватися именем точию святителю, и чистительскими ризами украшатися, и множеством предстоящих кичитися, многонародным вследованием чтити себе, и запрещати без правды, мучительно, а не святительно, и злобою покрыватися от обличающих...» Таким образом, первоначальный протест против симонии, основанный на канонической акривии, перерастал в обвинение богатой и гордой иерархии, формулировавшееся с евангельских позиций. И автор заканчивает в пророческом и революционном духе: «Убойтеся, чистители, прещения Господня, по пророку нареченого на вы: Ангелы! Начнете от святых моих, сецете и не пощадите. Имя Божие вас для хулится в языцех»³¹²

Все беды Руси, испытанные ею при монгольском иге, приписываются Акиндином (а до него митрополитом Кириллом) пренебрежению канонами, в частности симонии иерархов. Акиндин не надеется на реформационное движение со стороны какого-либо члена разложившейся иерархии, хотя его собственный епископ является инициатором кампании против Петра, обвиненного в симонии: «Како ли возмогут вас научити мзды не взимати? Мзда бо, рече, ослепляет очи мудрых, – а сами мздою от священства слепи суще!». И поэтому Акиндин обращается к своему князю: хотя тот и мирянин, Христос потребует от него ответа на Страшном Суде, если он «смолчит митрополиту». Но противостояние грешному епископу не является только привилегией князя. Это долг каждого мирянина, который обязан руководствоваться своим разумом, данным ему от Бога: «А по великому Афанасию, всяк человек, приим от Бога разум рассужати, последовав невежи пастуху, муку приимут, по реченому: слеп слепа ведя, оба в яму впадетася, рекше в бездну»³¹³

Мы столь подробно остановились на послании Акиндина потому, что можем узнать из него о настроениях и аргументации будущих стригольников. Но совершенно неожиданно высокопоставленный противник Акиндина, митрополит Петр, обвиненный в симонии и, очевидно, одобрявший греческую практику взимания платы за рукоположение, сам готовится путь для учения сектантов, по крайней мере в одном вопросе, причем гораздо более опасном. В пастырском послании, адресованном духовенству, он запрещает овдовевшим священникам совершать Божественную литургию, подозревая их в нечистой жизни. Иерарх заключает: «Аще не послушает моего словеси, да будет неблагословен, и тии, иже приобщаются с ними»³¹⁴. На мирян возлагается ответственность за неканоническое поведение священников. Они обязаны воздерживаться от евхаристического общения с виновными священниками под угрозой отлучения. Решение митрополита Петра

относительно вдовых священников (весьма спорное и не имеющее основания в древних канонах) дает дополнительное оправдание отношению стригольников к проблеме симонии. В результате возник раскол.

Ситуация напоминает каноническую борьбу против симонии и распущенности духовенства, которую вели в XI веке Римские папы и реформаторская партия монастыря Ключи. Тогда папа Григорий точно также совершил опрометчивый шаг, призвав мирян подвергнуть ostracismu недостойных священников и воздерживаться от общения с ними. Одним из результатов реформистского движения был рост народных евангелических сект в XII веке. Русские стригольники по своему происхождению и по убеждениям, имеют много общего с вальденсами. Однако напрашивающаяся параллель не означает наличия связующего звена. Стригольники просто повторили на русской почве религиозный опыт западных сект.

Связующее звено может быть обретено между двумя центрами антисимонийного движения на Руси: Тверью и Новгородом³¹⁵. Спустя несколько лет после того, как Акиндин написал свое послание, Тверское княжество подверглось карательному набегу татар. В летописях сообщается, что большинство населения сумело убежать от врагов, найдя убежище в соседней, Новгородской земле. В библиотеках Новгорода до сих пор сохраняются книги, свидетельствующие об этом переселении. Вполне естественно, что канонические идеи Твери пустили корни в Новгороде и Пскове. На новой почве они получили подкрепление благодаря особым событиям, происшедшим в церковной жизни и поколебавшим основы церковной дисциплины и уважение к церковной власти. В течение всего XIV века архиепископ Новгородский вел почти не прекращавшуюся войну против Московского митрополита, безуспешно ходатайствуя перед патриаршим константинопольским судом о канонической независимости. Основным предметом спора была апелляционная юрисдикция митрополита над территорией Новгорода. Прибывая в Новгород для отправления правосудия, митрополит обременял духовенство и истцов из мирян всевозможными поборами. В средние века правосудие было финансовым предприятием. Таким образом, в глазах ревнителей и новгородских патриотов вопрос о церковной автономии принял форму борьбы против эксплуатации, стяжательства и во многих случаях против симонии.

В 1385 году, в самый разгар стригольнических споров, Новгородское вече поклялось более не подчиняться апелляционной юрисдикции

митрополита. Позднее, в 1392 году, митрополит Киприан отлучил от церковных таинств весь Новгород – как духовенство, так и мирян. Огромная область, вероятно безразлично отнесшаяся к этому акту московского иерарха, жила в отлученном состоянии в течение года³¹⁶. Такая ситуация не могла способствовать уважению мирян к церковной дисциплине.

Что касается Пскова, то этот город, добившись политической независимости от Новгорода, стремился дополнить ее независимостью церковной и обрести собственного епископа. Эти проекты, как и аналогичные новгородские планы, не осуществились.

Между тем псковское духовенство протестовало против пастырских посещений Новгородского архиепископа, а также против его юрисдикции. На какое-то время в Пскове установилось нечто вроде пресвитерианского правления, то есть самоуправления духовенства, которое, к сожалению, способствовало падению дисциплины³¹⁷. И здесь, и в Новгороде сама атмосфера благоприятствовала росту антиклерикальных настроений среди мирян, уже подготовленных полемической борьбой против симонии.

Отражение этих настроений прослеживается даже теперь в некоторых сохранившихся рукописях XIV века псковско-новгородского происхождения. Хотя мы не располагаем ни одной книгой, которая бы носила откровенно сектантский характер, некоторые из упоминавшихся ранее сборников несут бесспорные черты стригольнического движения. Профессор А. Д. Седельников в своей работе «Следы стригольнической книжности» обнаружил их в первой редакции «Измарагда» и в рукописи № 1262 новгородско-софийского собрания³¹⁸.

Хотя «Измарагд» не касался непосредственно проблемы симонии, его духовная моралистическая и рационалистическая направленность близка взглядам новгородских сектантов. Во многих главах подчеркивается важность Писаний и вообще книг как главного средства спасения. В «Измарагде» осуждаются слабости священников и возлагается долг проповедничества на всех мирян. Две главы первой редакции «Измарагда» особенно соотносятся с борьбой стригольников: это «Слово о лживых учителях» (глава 71) и «Слово святых отец о праздновании духовнем и о пьянстве» (глава 24). Последнее «Слово» – в целом безобидное и составленное из общих мест поучение на темы морали, содержит краткое замечание по поводу «брашна духовного». Это брашно, подобающее субботнему дню, «сокровенно есть в сосудах книжных, снесено с небеси. О сем бо брашне речено, еже глаголется: хлеб ангельский се яст человек»³¹⁹. Епископ Стефан порицал как грубейшую ошибку сектантов

то, что они заменили плоды древа жизни, Евхаристии, плодами древа познания, книжною мудростью. Они игнорируют предостережение Христа: «Аще не снете плоти Сына Человеческого, ни пиете крови Его, живота не имате в себе» (Ин. 6,53). Хотя епископ Стефан не употребляет выражений «брашно духовное» и «ангельский хлеб», вполне вероятно, что «ангельский хлеб» является эквивалентом «хлеба, сшедшего с небес» (Ин. 6,58). Таким образом, существует два толкования одного и того же текста: одно традиционное и евхаристическое и другое, относящееся к премудрости, даже если и не новое³²⁰ тем не менее популярное в стригольнических кругах.

Что касается главы 71 первой редакции «Измарагда» «О лживых учителях», то ввиду ее вероятного влияния на учение стригольников, приведем длинную выписку. Она начинается с похвалы книгам и утверждения долга учительства: «Вы же христолюбцы и книголюбцы в правду бо пребывайте по глаголу Господню. Рече бо Господь: Любяй Мя в законе Моем поучится день и ночь, и рекше в книгах. Книги бо незабытную память имут. От Святаго Духа устроени книги, держа в руку не имат забыти оних страшных книг будущего века, о них же пишется: судии судей книги розгнутся... Горе же тому, иже не почитает святых книг писания пред всеми, но яко Иуда скрывает талант рекше учение Господне... и моряще инех голодом духовным... Увеждь, человеце, яко книги всему добру мати есть, кормяще дети своя... Продай же сущая у себе и купи святые книги. В нихже сокровен Сын Божий, истинная мудрость Отца».

И затем проповедник переходит к вопросу о нерадивых и невежественных учителях. «О горе вам, наставницы слепии не учившися добре, ни утвержени книжным разумом, ризам красители, а не книгам, оставивше Слово Божие, а чреву работающе, их же Бог чрево... О таковых бо рече пророк: будут бо в последние дни ругатели книгам, по своим похотем ходяще и будут лжи учителя, иже введут многия в погибель и мнози имут последовати учению их неспасенному, но кривому и слабому...

Разумете же есть притчи, яко мнози пастухи наймают наймиты паствити скот, а сами пьют или спят, такоже и пастухи словесных овец спят неведением или грубостию, или упиваются **неправедным** собранием и потокови деюще властителем, не хотят **учити**... Того ради простейшим учением учат, а дивное таят, им же есть **в** разум и живот вечный обрести... О горе, уже бо, рече, пастуси волци быша и овец истергоша. Рекше изучиша попове люди и не на добро, но на зло... Ни сами учите, а и

учащих ненавидите, рекуще не мнози будете учителя... Егда пастуси возволчатся, тогда подобает овцы овца паствити... Не сушу епископу и учителю, да аще добре научит простой и то добро».

Далее приводится еще одна притча. «Егда бы пошла рать к некоему граду ти, то кто бы прост людин не воскликнул: люди, побегаєте в град, рать идет на вы, то быша слышавше, людие смыслени бежали в град, избыли бы зла, а несмыслени рекли быша: не княжи муж поведает – не бежим. Пришедши бы рать избил, а других повоевала и была бы последняя горше первых...

Слушайте и разумеите какое злое учение, какое же доброе... Доброе же учение приими, если от простаго слышишь, а злаго учения не приими, если и святитель учит, то разумеи и писание глаголет: от плода их познаете их...»

Хотелось бы узнать что-либо о происхождении этого примечательного документа. Никто не сомневается в том, что это русское сочинение. Седельников относит его к XIV веку, поскольку нашел в нем цитату из «Власфемии», переводного трактата, появившегося на Руси в XIV веке³²¹. Но это означает, что «Слово о лживых учителях» написано в разгар споров о симонии на Руси.

И это «Слово», и другое, «Слово святых отец о праздновании духовнем», содержатся в сборнике № 1262 **Новгородско-софийского** собрания. В этой рукописи Седельников нашел много других глав, имеющих отношение к стригольническому спору, отражающих их антиклерикальный дух либо, наоборот, возражающих раскольникам. К первой группе принадлежат: «Власфемия», занимающая треть сборника; «Предисловие к покаянию»; послание Иосифа, которое рассмотрим позже, и проповедь против язычества – «Како первое поганые веровали в идолы».

«Предисловие к покаянию», письменный памятник домонгольского периода³²² отличающийся широким кругозором, поднимает вопрос о том, «добро ли исповедати грехи к духовным отцем». Ответ носит дифференцированный характер: «Добро и полезно, но не без искуса сущим... Будет ли попин груб, ли невежа, ли пьяница, ли горд, – так бо сущь поп, преобщника тя, и нерадива, и ленива, и ослаблена тя створит. О таковых бо и Господь рече: „горе вам, фарисеи, лицемеры... Горе вам, вожеве слепни, спону творити хотящим спастися“»³²³.

Сколь бы смело ни звучал ответ, он всего лишь дословный перевод греческого канониста XI века. В то время как в Греции это был отголосок древнецерковного порядка, когда мирянам рекомендовалась, следуя монашескому образцу, частная исповедь, на Руси в XIV веке такой подход

имел революционное звучание: это было руководство, на основании которого стригольники могли оправдать, по крайней мере частично, свое отделение от Церкви.

То же самое «Предисловие к покаянию» с самого начала поднимает вопрос об учености. Для автора ученость является главной характеристикой хорошего священника: «Подобает быть архиерею смысльну, и умну, и мудру в учении книжном... Такому же подобает быти иерею; аще ли не таким, то не подобает быти ереем, аще будет и свят: понеле есть невежа и несмыслен. Неведенье бо и согрешения злее есть. Книгам бо учится друг у друга, а разум Бог дает, емуже хочет – тому, иже кто сохранит заповеди Его»³²⁴.

Что касается проповедей против народного язычества, восходящих, главным образом, к домонгольскому периоду, то они изобилуют обличениями недостойных священнослужителей. В пороках духовенства – лености, жадности – проповедник видит самое большое препятствие в борьбе против язычества. Довольно правдоподобно, что многие из этих проповедей, подписанных ложными именами или анонимных, были составлены мирянами – особенно те из них, которые в заголовке приписываются некоему «христороубцу». Известно, что в Древней Руси «христороубец» было почетным прозвищем благочестивого мирянина.

«Слово о том, како первое поганые веровали в идолы» начинается с цитаты из святого апостола Павла о происхождении идолопоклонства (Рим. 1, 21–27). И сразу же после обличения язычников, предающихся противоестественным порокам, русский автор переходит к священникам: «Тако рекше попове деют повинующемся им [язычникам], и не хотяще их поучити. Молчанием заградиша уста своя на пагубу малоумным. Угодная им творят, чреву работают, а не Богу. Якоже и апостол глаголет: имже Бог чрево... и слава их – в студе лица их... Како станете у престола Божия, дрождгями воняюще и трясущесе аки Каин? И Господь рече: Горе вам, вожеве слепии...»

Только после этого автор приступает к основной теме – происхождению языческих культов ³²⁵. Вывод ясен: живучесть идолопоклонства – результат пастырского небрежения священников. Вторая часть проповеди – буквальный перевод с греческого слова, приписываемого Иоанну Златоусту, «О лжепророках»³²⁶, где читаем знакомое предостережение против лжепастырей:

«Не удивляйтесь, если и пастыри оказываются волками. Ведь именно в беседе с епископами и пресвитерами апостол Павел говорил: От вас самих восстанут мужие, глаголющие развращенная (Деян. 20, 30). Итак, не

давайтесь в обман никому, хотя бы кто и имел снаружи вид ангела, будучи внутри диаволом... Берегитесь от соблазна, откуда бы он ни шел – от чужих ли, или от своих, и кто бы ни был тот, кто говорит «развращенная» – епископ ли, пресвитер ли, диакон ли, или чтец – из тех, иже приходят к вам в одеждах овчих внутрь же суть волцы хищницы...» Общее впечатление от этой проповеди позволяет предположить, что она направлена не столько против язычников, сколько против современного автору духовенства.

Антиклерикальные тенденции, обнаруженные в одном или двух сборниках, не являются чем-то необычным для сочинений данного периода. Хотя их присутствие, возможно, объясняется влиянием стригольников, мы находим их и в других рукописях данного столетия, не особенно богатого дошедшими до нас литературными памятниками. Среди нескольких сборников, сохранившихся с XIV столетия или, возможно, с начала XV, исследователи русской книжности хорошо знают и высоко ценят так называемый «Паисиев сборник». Мы находим там, среди прочего разнородного материала, следующие главы: «Кая польза приносить имение свое в церковь или нищим даяти?», «О лживых учителях», «Св. Ефрем Сирин о книгопочитании», «Предисловие к покаянию», а также статьи против грехов духовенства и о пользе ходатайственных молитв ³²⁷.

Ни одна из сохранившихся глав ни единым намеком не позволяет предположить какое-либо сочувствие антицерковным выводам, которые сектанты извлекали из общих антиклерикальных предпосылок. Такой вывод был сделан игуменом Акиндином – правда, в полемическом задоре. Наверняка тверской игумен не желал реального отделения от Церкви, которую обвинял в симонии; да и митрополит Петр вряд ли думал о далеко идущих последствиях неосторожного канонического указа. Практический и логический вывод был самостоятельным дерзким актом стригольников, который привел к конфликту не только с церковными властями, но также и со всеми мирянами. Церковь, в лице митрополита Фотия, вынуждена была защищать сектантов от смертной казни, к которой их присудили народные представительства Новгорода и Пскова. Можно только предположить, что отказ от церковных таинств поддерживался также общими тенденциями того времени: в покаянии нравственная сторона преобладала над таинственной; по отношению к Евхаристии отрицалось спасительное значение этого таинства, причем оно было окружено завесой страха и ужаса; также более подчеркивалась опасность недостойного причащения, чем опасность редкого причащения.

Остается осветить еще одно темное место в практике стригольников, упоминаемое их оппонентами. Мы не знаем, создали ли они какую-либо замену для церковной Евхаристии, но зато знаем, что они нашли замену таинству покаяния – знаменитое исповедание грехов земле. Этот странный религиозный обряд хорошо известен русским фольклористам. Он практикуется не только среди некоторых сектантов, отвергающих священство, но даже среди традиционных православных при определенных обстоятельствах (в отсутствие священников). Впервые в русской истории этот обряд появляется среди стригольников.

Изучая происхождение этого обряда, С. И. Смирнов указывает в качестве прецедента исповедание грехов перед священными предметами, практиковавшееся на христианском Востоке. В Константинополе, в храме апостолов был образ Спасителя, который принимал исповедь и даже чудесным образом давал разрешение от грехов. В Иерусалиме это была гробница святой Пелагеи; в Лидде – колонна в храме святого великомученика Георгия. С этой необычной исповедью связаны некоторые любопытные обычаи, целью которых было получить подтверждение отпущения грехов. В России известны примеры исповеди перед мощами святых. Но это лишь отдельные случаи; ни один из них не указывает на широкое распространение, в отличие от только что упомянутых обычаев христианского Востока.

С другой стороны, исповедь земле совершенно неизвестна на Востоке. В новое время в России те старообрядцы, которые не имели священства (беспоповцы), с конца XVII века практиковали исповедь земле или исповедь пред иконой Христа. Что касается традиционных православных, то такой обычай известен в Сибири, в местах, где нет священников. Но и сектанты, и православные дают этому обряду одно и то же объяснение. «Если некому, то можно исповедоваться и былине» (старовер). «Ну, а как же быть-то, если болезнь захватит в поле или в лесу; кому же, как не земле или дереву каяться, коли человека-то не будет?» (православный). Но, конечно, земля – это не просто произвольно выбранный предмет. Если люди выбирают ее для священной исповеди, то у них есть на это глубокие причины.

Идея святости матери-земли – наследие русского язычества. В христианские времена земля сохранила качество живого или одушевленного существа, вселенской матери и даже, до некоторой степени, хранительницы моральных устоев. В этом отношении русские христиане могли найти поддержку и в учении Греческой Церкви. Некоторые греческие отцы Церкви (Григорий Назианзин, Иоанн Златоуст),

с их эллинистически-риторическим стилем, называют землю «вселенской матерью»³²⁸. В апокрифическом «Видении апостола Павла» земля вместе с солнцем и луной представлены жалующимися Богу на беззакония людей и просящими об их наказании. Даже в одном богослужебном тексте весьма торжественного назначения, в молитвах вечерни праздника Святой Троицы, слышим слова: «И тебе, земле-мати, согрешил есми душою и телом»³²⁹.

Эти греческие идеи широко распространились на русской почве или, скорее, слились, по богословским причинам, с местным культом матери-земли. Русские люди называют землю «святой», целуют ее и исповедуют ей свои сердечные горести; иногда они просят прощения у земли (так же, как у своих близких) перед церковной исповедью. Еще один шаг в этом полухристианском культе – и земля занимает место отсутствующего священника, сама принимает исповедь грешника. Среди так называемых «духовных» (религиозных) песен русского народа есть одна на эту тему. Приводим ее текст с небольшими сокращениями:

Уж как каялся молодец сырой земли: «Ты покаяй, покаяй, матушка сыра земля! Есть на души три тяжкие греха, Да три тяжкие греха, три великие: Как первой на души велик-тяжек грех – Я бранил отца с родной матерью; А другой на души велик-тяжек грех – Я жил с кумою хрестовою, Уже мы прижили младого отрока; А третий-от на души велик-тяжек грех – Я убил в поле брателка хрестового, Порубил ишо целованьице хрестное!» Как спроговорит матушка сыра земля: «Во первом греху тебя Бог простит... И в другом-то греху тебя Бог простит... А в третьем-то греху не могу простить...»³³⁰

Время составления этой песни, как и большей части произведений народной поэзии, определить невозможно; она наверняка принадлежит далекому прошлому, отстоящему от нас на несколько столетий. Некоторые ученые относят ее даже к XIV веку и объясняют непосредственным влиянием стригольников³³¹.

Мы не можем согласиться с этим слишком смелым предположением. Содержание грехов, исповедуемых в этой песне, имеет особую черту; все они – грехи против родства, кровного или духовного, и, таким образом, являются пережитками религии рода, которая тесно связана с культом матери-земли. Как таковые, они указывают на очень глубокий, или очень низкий, культурный пласт, пласт «двоеверия»³³². Как мы знаем, стригольники принадлежали к классу интеллигенции – самым образованным кругам мирян. Кроме того, как пишет Фотий, очевидно намекая на их исповедническую практику: «На небо взирающе бяху, тамо

отца себе нарицают». Если объединить эту информацию с исповедью земле, то получается, что стригольники соединяли в своих обрядах Землю и Небеса, Мать и Отца. И кроме того, они наверняка не ограничивались исповеданием только лишь грехов против родства или вообще каким-либо одним видом греха.

Однако, отмечая полуязыческий характер стригольнической исповеди, мы не можем не дивиться парадоксальности их позиции. Представляя рационалистическое и моралистическое крыло в Церкви, они приняли, после изгнания, иррациональную практику, которая приблизила их к пантеистическому и полуязыческому народному культу. Подобная диалектика религиозного развития не редкость в истории сектантских движений; мистики становятся реалистами и наоборот. Довольно любопытно, что епископ Стефан в полемике со стригольниками объединяет мистическую идею Евхаристии с насквозь рационалистическим отношением к матери-земле: «Земля – бездушная тварь, не слышит и не умеет отвечать и не воспретит согрешающему». В этом излишне здравом утверждении епископ Стефан выступает против религиозной интуиции русского народа – как христиан, так и полухристиан. Для того, чтобы подкрепить подобное заключение, ему следовало бы избегать морализаторства по поводу таинства покаяния, вроде следующего:

«Как больной человек объявит врачу болезнь свою, и врач приложит ему лекарство сообразно с тою болезнью, и исцелит: так и духовному отцу исповедает человек грехи свои, духовный же отец повелит перестать грешить и положит ему епитимию по греху, и того ради Бог отпустит грех тот»³³³.

Епископ ставит действенность таинства в зависимость от искусства духовного врача; сектанты же, отчаявшись в компетенции врачей, положились непосредственно на милосердие Божие, обращаясь к нему посредством Богом же созданных элементов природы.

Эти два отношения, представленные сектантами и епископом, борющимся против них, не исчерпывают духовных движений этого плодотворного времени. Мы уже упоминали «Послание Иосифа» как документ антиклерикального направления. Однако этим его значение не исчерпывается. Оно содержит весьма красноречивую критику внешних форм благочестия и призыв к мистическому единению со Христом в таинстве святой Евхаристии. Об авторе ничего не известно, хотя он определенно русского происхождения. В Послании нет ничего, что указывало бы на XVI век, хотя именно этим веком датируется самый

древний список. Как учитель монахов, автор мог быть игуменом в одном из русских монастырей того времени. Проблемы, им обсуждаемые, приводят к тому же идеологическому кругу, в котором зародилось движение стригольников. Но духовная позиция Иосифа особая: он и либерал, и мистик одновременно. Он разделяет и критику духовенства сектантами, и защиту Евхаристии епископа Стефана.

Иосиф³³⁴ начинает с частного вида благочестия, бывшего очень популярным на Руси, как и во всем христианском мире, – с паломничества на св. Землю. Услышав, что некоторые из его духовных чад собираются предпринять это путешествие, он выражает сначала радость по поводу их намерения «искати Бога». Но следующая его мысль является серьезным предостережением: Бог «не ногами велит себе искати спасения, но бессмертною вещию, образом Святыя Троицы, сущим в нас умным талантом, глаголом и душою. А иже кто умный талант... погреб в земли погыбающ вещей, начнет ногами искати Бога, не в Иерусалиме сущаго, но всю вселенную горстию обдержажаго, то вотще трудится. Да весться таковой дьяволею язвею боляй».

Дьявол соблазняет его «изветом благочестия» поискать Бога в Иерусалиме, где совершаются знамения и чудеса. Но искание чудес осуждается «страшным ответом» Спасителя: «Ниневитяне... и царица Южная восстанут на суд с родом сим и осудят его [за то, что ищет знамения]» (Мф. 12, 41–42).

Таким образом, русский автор отвергает не только паломничества, но также и средневековый подход к религии. Он критикует его с позиций мистических и таинственных: «Понеже не токмо обретше, приступили бы есте к нему, но и вкусивше, братия, уведали есте, яко благ Господь. И вся сладость и желание несытое и радость и доброта неизреченная, и тоя радости почасту причащатися не хотите...И подобно было жадати, яко елени на источники водныя и теми устудити разгорания яда гадова, тако и нам источником животным Христом устудити яд разумныя змии. Удаляющи бо ся от него погибнут».

Иосиф стремится подкрепить призыв к частому причащению ссылкой на авторитеты. Он не очень удачно подбирает цитаты; но за этой неточностью чувствуется мощная духовная интуиция, пытающаяся обрести свой путь, минуя сомнительные канонические и легендарные наслоения. Иосиф ссылается на Иоанна Златоуста (на самом деле, это цитата из Василия Великого), который советует монахам причащаться пять раз в неделю, давая следующий ответ на отговорку боязни «неправедного причащения»: «Недостойн бо всегда недостойн есть, иже

не хочет очиститься, а достоин всегда достоин. Недостойный же, причащаяся, остается Иудой. А достойный, если не причащается, другой Иуда бывает. Понеже на худе вещи продают Царство Небесное».

Иосиф цитирует сказание из Египетского патерика («Лавсаика»). Однажды святой Макарий вернул человеческий облик женщине, превратившейся в лошадь из-за своего греха: она «изменила обычай, иже причащалася по вся неделя, и обленившижеся не причащалася по три недели. Того ради навела на ся сию беду». Главным препятствием к практике частого причащения, согласно Иосифу, являются современные священники, которые не одобряют такой практики. Именно против них обращает он всю силу своего пророческого гнева: «Горе буяком слепым, иже взявше ключ разумен, сами не внидут в жизненные двери и хотящим затворяют... Ныне держащим ту власть иереом, самем причащающимся, а хотящим достойным возбраняют причащаться. Не имел никоегоже слова, понеже сами ведут, яже Христос всем равно надежу спасения даровал, за всех муку претерпел, драгую кровь свою пролия и плоть в ад негнблущую, всем подав».

Находясь между двумя крайними позициями – Акиндина и Стефана (радикальным рационалистом и сторонником мистической авторитарности), – Иосиф являет собой тип мистического радикала и в этом, насколько мы можем судить, был в то время одиноким. Но он был защитником проигранного дела. Историческое развитие в средние века, как на Востоке, так и на Западе, уже вынесло решение против частого причащения, а отголоски раннехристианской традиции были заглушены господствующей религией страха.

К сожалению, мы не можем восстановить полную картину евхаристической практики на Руси в средние века или в Киевский период. Канонические нормы противоречивы, так как древние канонические сборники переписывались и в более поздние времена, когда жизнь изменилась и они уже устарели. Некоторые церковные иерархи протестовали против использования «худых номоканунцев», подразумевая под этим термином абсурдные предписания, бывшие отчасти следствием непросвещенного рвения отдельных канонистов, но также отчасти и устаревшей практики более древних времен. Однако у русских христиан имелось мало средств, для того чтобы различать между «хорошими» и «плохими» номоканонами, как равно между подлинными и апокрифическими произведениями. Они обладали подлинными греческими сборниками канонов («Номоканоны», порусски «Кормчие»), но эти сборники нуждались в развитии, учитывая национальные

потребности, а это развитие зависело, главным образом, от отдельных представителей духовенства, а отнюдь не от официальных церковных властей.

В особенности это касается покаянных канонов или канонов, предлагающих епитимьи за отдельные грехи, – епитимейников. Мы располагаем десятками кратких епитимейников, отчасти противоречащих друг другу, но при этом часто собранных воедино и переписанных одной и той же рукой. В этих епитимейниках мы находим указания на то, какова была евхаристическая практика на Руси. В редких случаях, когда точно или с какой-то **долей** вероятности установлено время составления сборника, мы наблюдаем различные стадии развития если не самой практики, то хотя бы правил и норм. Предположим, что практика следовала за этими правилами с небольшими отклонениями.

Что касается частоты причащения, то самые древние и так называемые «худые» русские номоканоны, вероятно XI века, отражают порядок древней Церкви, то есть практику еженедельного причащения. Так называемые «Правила святых апостол», запрещающие причащение за некоторые грехи в течение трех месяцев (правило 23), одного месяца (правило 27) и трех недель (правило 17), косвенным образом свидетельствуют, что нормой считалось еженедельное причащение. Тот же вывод можно сделать из правила, носящего имя Максима, хотя оно сохранилось только в рукописях XVI и XVII веков. Действительно, правило 10 Максима утверждает: «Аще кто створит 40 дни без опущения да поган наречется»³³⁵. Хотя даже в первой редакции «Измарагда» причастие единожды упоминается как обычный акт воскресной службы³³⁶, в XIV веке это было, очевидно, уже литературным пережитком. Мы не уверены, что еженедельное причащение было когда-либо нормой на Руси. По крайней мере, очень древний, домонгольский канонический памятник перечисляет ряд праздничных дней, в которые «подобает достойному причаститься» (правило 9). Здесь названы 23 дня, включающие все великопостные воскресенья³³⁷. В монгольский период мы встречаем общую рекомендацию причащаться в каждый из великих годовых постов: сначала это три раза в год, а потом четыре – после того как в XIV веке был введен Успенский пост. В «Златой цепи» читаем: «Мирянин, не причастившийся три раза в году, тщетно называет себя христианином! Он ни холоден, ни горяч». Аналогичное предписание содержится в «Измарагде». Митрополит Фотий (1408–1431) предписывает исповедоваться и, следовательно, причащаться по одному разу в течение четырех постов, и это оставалось идеальной нормой вплоть до конца

Московского государства³³⁸

Однако эта норма не распространялась на всех верующих. Существуют канонические памятники, считающие нормальным причащение единожды в году, перед Пасхой³³⁹. Такова точка зрения Иосифа Волоцкого, общепризнанного авторитета в конце средневекового периода (около 1500 года)³⁴⁰. Нигде мы не слышим о каких-либо наказаниях или епитимиях за уклонение от причастия. Все угрозы направлены против недостойных причастников и против священников, допускающих таковых к причастию.

Но это не все. Начиная с древних времен (границы которых не могут быть точно установлены) русское евхаристическое благочестие регулировалось двумя правилами: не может быть причастия без исповеди, и не может быть отпущения грехов без наказания (епитимии). Эти два правила в совокупности делали причащение мирянина чрезвычайно трудным, если даже не невозможным.

Многочисленные покаянные каноны, официальные и частные, дают обширный перечень церковных наказаний за грехи всякого рода. Эти епитимии в Русской Церкви состояли, в основном, в посте и определенном числе ежедневных земных поклонов в течение какого-то промежутка времени, начиная от трех недель и кончая всей жизнью. Во время несения епитимии кающийся не допускался к причастию. Трудно себе представить, чтобы в течение этого времени он не совершил каких-либо новых грехов; и сколь бы незначительны они ни были, они влекли за собой новые епитимии, так что день причастия мог откладываться до бесконечности. Правда, некоторые древние покаянные каноны позволяли даже человеку, находящемуся под епитимией, причащаться раз в год, в Пасху или перед Пасхой³⁴¹. Но все указанные сборники принадлежат к так называемым «худым номоканунцам», по мнению просвещенных канонистов старых и новых времен³⁴². Многие «хорошие» номоканоны, напротив, даже призывают наказывать священников, допускающих кающихся к причастию до конца их покаяния³⁴³.

Сроки наказания были очень долгими, и с течением времени наблюдалась тенденция к их увеличению. Иосиф Волоцкий в конце XV века пишет следующее: «Меншому греху епитимия год един, а иному два, иному три, а иному четыре, а ином пять, а иным шесть, а иным семь. А великим грехом тяжким 15 и боле, а иным 12, а иным 3»³⁴⁴. Иосиф пытается разграничить наказания не только в зависимости от вида прегрешений, но и от личности грешника. И все же он ведет счет только годами. В посланиях своим духовным детям он предостерегает против

причащения тех, на кого наложена какая-либо епитимья. Некому человеку, которому было предписано четырехлетнее покаяние, он разрешает только в дни великих праздников прикладываться к иконам и к кресту и есть освященный хлеб (антидор) – замена Евхаристии для грешника. «Да как минут четыре годы, аще соблюдет тако все, якоже есть писано, паче же всего чистоту телесную, и от всякаго зла отгребаяся, ино к божественным тайнам причастится»³⁴⁵

При таких условиях евхаристическое приобщение становилось практически невозможным. И действительно, оно было весьма редким. Упоминается о случаях, когда люди, получив разрешение, не шли к причастию, боясь либо ужасных последствий за «недостойное» причащение, либо послушаний, налагаемых на причастников³⁴⁶. Если, несмотря на все канонические препятствия, причащение все же не вымерло полностью в Древней Руси (как это случилось в других местах, например в Абиссинии), то это произошло, главным образом, из-за нарушений священниками канонов и благодаря повсеместной канонической неграмотности.

Многообразны были способы, с помощью которых священник или его духовное чадо могли обойти суровые предписания покаянных канонов. Скорее всего, эти предписания не считались строго обязательными для исповедающих. Они лишь давали некую установку, которой нужно было следовать по усмотрению. Некоторые из указаний, относившихся к духовным отцам, полностью игнорировали существование покаянных канонов, в то время как другие требовали строгого соблюдения³⁴⁷. В отдельных случаях разрешалось некоторое ослабление наказаний; они смягчались наполовину для «сирот», под которыми понимались бедные или рабочие люди³⁴⁸. Особая терпимость должна была проявляться также в отношении «новопокаявшихся», то есть тех взрослых, что пришли исповедываться в первый раз в жизни. Следовало не отпугивать их от таинства, наказания, вначале незначительные, должны были возрастать постепенно, пока не достигнут канонического уровня³⁴⁹. В случае тяжелой болезни или приближающейся смерти позволялось приступать к святым тайнам без епитимии.

Таковы были средства икономии; кроме того, существовали многочисленные полуи антиканонические приемы. Некоторые «плохие» номоканоны допускают (в то время как другие запрещают) использование наемных помощников, которые выполняют часть епитимий за кающегося³⁵⁰. Другие, и не только «плохие», номоканоны позволяют замену епитимий определенным числом заказанных и оплаченных

кающимся литургий. Соответствующие пропорции имеют характер, скорее выгодный для грешника: 10 литургий – за четыре месяца епитимии, 30 – за целый год³⁵¹. И наконец, всегда находилось достаточно слабых и падких на деньги священников, которые за подарки или из страха допускали грешников к причастию, не налагая на них наказания. В многочисленных посланиях и поучениях содержатся угрозы страшными мучениями в аду для этих «потворщиков», но, главным образом благодаря им, мирянин в Древней Руси имел возможность подходить к Чаше с Телом и Кровью Христовым. Другой вопрос – насколько часто. Мы считаем излишне оптимистической оценку Смирнова, который принимает за среднюю норму причащение 3–4 раза в год, что соответствует трем или четырем постам. Вероятно, один раз в год ближе к действительному положению вещей.

Конечно, известны отклонения от среднего в обе стороны. Биографии некоторых князей, написанные в стиле житий святых, сообщают нам, что они обычно причащались каждое воскресенье Великого поста³⁵². С другой стороны, встречались люди, и нередко, которые никогда не исповедывались и, естественно, не причащались. Если в Киевский период непричащающихся надо было искать среди язычников или полуязычников, то в средние века, или в Московский период, их наличие объясняется соответствующим церковным воспитанием. Основанное на религиозном страхе и морализме, оно не сумело раскрыть мирянам религиозного значения главного таинства Церкви. Единение со Христом через приобщение Его Телу и Крови выходило за рамки понимания среднего христианина, включая духовенство. Иосиф в XIV веке был исключительной личностью, сознававшей свою неповторимость среди современного духовенства, хотя епископ Стефан, по-видимому, был согласен с ним в вопросе о Евхаристии. Сектанты-стригольники лучше отразили общее духовное состояние народа, ставя мораль выше таинства. Тем не менее немногие пошли за ними в отрицании Церкви. Раскол вызвал гнев среди народных масс. Русские люди любили Церковь, со всей красотой и богатством Ее богослужений и духовным утешением, которое в Ней находили. Много святынь – иконы, кресты, мощи, святая вода, освященный хлеб – окружали и питали их в Церкви, быть может, поэтому они не ощущали необходимости в таинстве, бывшем некогда сердцевиной литургической жизни, но постепенно ставшем недоступным и не имеющим для них существенного значения.

IV. Феодалный мир

На протяжении всей русской истории не наблюдалось ощутимого различия между христианскими идеалами жизни среди благочестивых мирян и немонашеского («белого») духовенства. «Измарагд», так же как и другие благочестивые сборники, был адресован этим двум категориям читателей. Однако сведения слишком скудны, чтобы определить – находили ли нравоучительные советы дидактических писателей последователей в реальной жизни. Реальная практика отражена в исторических летописях, но и они, разумеется, должны восприниматься с учетом социальных ограничений. Название «феодалный мир», отчасти по аналогии с западным миром, мы прилагаем к тому обществу, которое изображено в жизнеописаниях князей и их бояр. Порой мы сталкиваемся с идеализацией действительности; перо летописца в этот период менее свободно от местных и династических влияний, чем в Киевский период. Большинство писцов были официальными летописцами при дворах удельных князей или, в исключительных случаях, при епископах (например, в Ростове). Они даже не пытались возвыситься над местными интересами; напротив, местный патриотизм был для них вдохновляющей силой. Поэтому их писания – выражение политических и социальных устремлений феодалного общества, а не инструмент для выявления непреложных христианских принципов, как в первоначальных русских летописях. К сожалению, на северо-востоке Великой Руси летописи много потеряли в образности и богатстве деталей в описаниях, которые придавали столько очарования киевским летописям.

Катастрофа 1237 года, когда дотла был сожжен город Владимир и после этого уже никогда не был полностью восстановлен, положила конец Владимирской историографии. После монгольского нашествия летописи продолжали вести в Ростове, и только в начале нового столетия постепенно возродилось летописание в большинстве крупных феодалных центров – в Твери, Суздале, Рязани и Москве. Было бы интересно прочитать эти местные летописи в первоначальном виде. К сожалению, они не сохранились в неприкосновенности. Когда Москва завоевала наконец все северо-восточные земли, была предпринята соответствующая обработка национальной историографии. Местные летописи были собраны воедино в общие своды, отражающие московский дух и традиции. Таким образом, кроме Новгородских и Псковских летописей, сохранились только результаты трудов московских редакторов XV и XVI веков.

Обработка велась тенденциозно; суждения, неблагоприятные московской политической линии, часто уничтожались или исправлялись.

Однако остальные записи, как правило, сохранялись в первоначальном виде; переписчики не обладали достаточным литературным опытом, чтобы придать материалу новую форму. Их летописные заметки являются, главным образом, наложением отдельных записей, местное происхождение которых легко угадывается. Вполне реальная, хотя и не легкая задача – восстановить по этим фрагментам оригинальные местные летописи в первоначальном виде; задача, аналогичная той, которую выполнил Шахматов в отношении древней киевской историографии. Такая работа потребовала бы, вероятно, всей жизни опытного историка ³⁵³. Тем не менее приходится положиться на собственный критический метод и попытаться выделить первичные местные предания из более поздних московских редакций. Это и есть задача настоящей главы.

Было бы бессмысленно рассматривать средневековые летописи как произведения, написанные одной и той же рукой. Несмотря на некую примитивность средневекового сознания, можно проследить различные, резко контрастирующие между собой, нравственные позиции. Нельзя сказать, что каждый местный политический центр выработал свой собственный моральный и религиозный характер; разделения проходят между Москвой, с одной стороны, и большинством остальных княжеств – с другой. Только по отношению к последним можно говорить, и то в ограниченном смысле, о феодальном духе и этике.

Не предвосхищая содержания последующих глав, можем уже сейчас подчеркнуть единство политической позиции Москвы; она диктовалась в период становления двумя силами: татарами, с которыми московские князья были союзниками вплоть до времен Димитрия Донского (1362–1389), и церковным управлением в лице митрополитов Киевских, которые с 1328 года выбирают своей резиденцией Москву. Этот сплав церковности и ориентализма, сколь бы странным он ни казался, стал отличительным признаком московской культуры на многие столетия. В стороне как от феодального мира русских княжеств, так и от авторитарного Московского царства стояла западная демократическая система двух городов-государств, Новгорода и Пскова, обладающая собственной богатой историографической и церковной традицией.

Хотя северные летописи были непосредственным продолжением летописей киевских и начинались с копирования древних трудов, в конце XIII века постепенно появляются изменения как в стиле, так и в основных

идеях. Однако не следует ожидать слишком радикальных перемен. Они состояли, главным образом, в смещении акцентов и в новых оттенках, а не в новых идеях.

Посмертный портрет князя в некрологе, типичный для киевских летописей, становится редкостью в XIV веке; только Тверь, соперница Москвы, сохранила целую галерею княжеских предков. В качестве компенсации можем воспользоваться полдюжиной отличных, хотя и идеализированных, биографий в житиях святых князей. Русская Церковь сохранила в святцах память о пятидесяти канонизированных русских князьях. Некоторые из них принадлежат древнему периоду, подобно святому Владимиру, его бабке Ольге и его сыновьям – Борису и Глебу. Однако большее число канонизированных князей принадлежит первому столетию монгольского ига. Это было беспокойное время, когда возникала большая нужда в мече защитника-воина, чем в молитвах аскета-монаха. Правда, многие святые князья погибли жестокой смертью либо в битвах против татар, либо от ханского суда, став жертвами его гнева или его представления о правосудии. Они могли бы почитаться как мученики в широком смысле, но часть из них почитаются как защитники своей земли. Им не приписываются какие-либо особые аскетические добродетели; они остаются воплощением феодальных добродетелей социального класса – благочестивыми мирянами, призванными к военному делу. Больше того, трудно провести строгое разграничение между канонизированными и неканонизированными князьями. Большинство князей Твери, чьи биографии сохранились, были почитаемы в своем городе, но победившая Москва не приняла их канонизации, за исключением самого великого из них – святого Михаила.

Многие биографии канонизированных и неканонизированных князей нашли свое место в местных летописях наряду с краткими заметками о других. Они наделены теми же самыми моральными и религиозными идеалами и даже их жизнеописания составлены в том же самом стиле. Поэтому мы имеем право использовать их как образец героических добродетелей правящего феодального класса.

В самом начале рассматриваемого периода, в 1238 году, находим в летописях похвалу молодому Ростовскому князю Васильку Константиновичу, который был взят в плен татарами после битвы на реке Сите и затем убит. Это яркий портрет средневекового князя, в обрисовке которого – в его секулярной части – чувствуется перо военного человека (дружинника).

«Бе же Василько лицом красен, очима светел и грозен взором, и паче

меры храбр, сердцем же легок; а кто ему служил, хлеб его ял, чашу его пил, той за любовь никакоже можаше у иного князя быти, ни служити: излише бо слуги своя любяше; мужество и ум в нем живяше, правда же и истина с ним ходиста, бе бо всему хитер»³⁵⁴

Хотя в поздних биографиях Александра Невского эти характеристики трансформировались в образ более великого героя, портрет Василька все еще принадлежит Киевскому периоду. При монголах физическая красота князя перестала быть неотъемлемой чертой. Одна характеристика особенно ценна, но нуждается в пояснении: это «легкость сердца». Под ней понимается доброта к людям, легкий нрав, быстрое прощение обид – тяжелое сердце злопамятно. Доброта и мягкость уравниваются «грозностью» взгляда. Эта черта, редко упоминавшаяся в древние времена, после XIII века становится обычной в описании князя; однако она не увязывается с деспотизмом или жестокостью, как позднее, когда тот же эпитет («грозный») был применен к царю Ивану IV.

Мирские черты в портрете Василько дополняются его преимущественно христианскими добродетелями, которые перечисляются после его гибели: «Был же мног плач народа правоверных, зряше отца сирым и кормителя отшедша и печальным великую утеху, омрачным звезду светносную зашедшу, на весь бо церковный чин отверсты имея очи сердечней, ко всем церковником, и к нищим и к печальным яко возлюбленный баше отец, паче же на милостыню, поминая бо слово Господне...»

Это наиболее развернутая и подробная характеристика средневекового князя. Отдельные черты в разных сочетаниях рассеяны в описаниях других достойных личностей. Так же, как когда-то в Киеве, летописец не забывает упомянуть о милосердии по отношению к нищим и к духовенству. В двуединой формуле христианской любви – к Богу и человеку – место Бога занимает духовенство. Случается, что в некоторых похвальных словах, не отличающихся особой краткостью, милосердие оказывается единственной упомянутой добродетелью, как, например, в некрологе князю Глебу Ростовскому (Сим. 1278): «...печальныя утешая, брашно свое и питие нещадно требующим подавая, и многу милостыню нищим, убогим, сиротам, вдовицам, маломощным подавааше... и церкви многи созда и украси иконами и книгами, и священнический и иноческий чин зело почиташе, и ко всем любовен и милостив бе, и смирен, ненавидяше бо гордости и отвращашеся от нея аки от змия...»³⁵⁵

В этом похвальном слове милосердию сопутствует только смирение, как и в похожем портрете князя Василия Ярославовича (Ник. I, 1276)³⁵⁶.

Мы трактуем эти характеристики не как свидетельство об уровне христианской жизни, но как показатель христианского идеала. В приведенном выше примере очевидно преувеличение добродетели христианства.

Благочестие князя характеризуется не только строительством храмов и заботой о духовенстве, но также описанием его, в высшей степени личного, акта покаяния при приближении смерти. Последние дни князя часто описываются подробно, что свидетельствует о пере очевидца. Князь Дмитрий Святославич умер монахом в схиме, приняв постриг от епископа Игнатия Ростовского в присутствии князя Глеба Васильковича и своей матери, сидевшей возле него. Он уже утратил дар речи, но вдруг снова обрел его. Глядя на епископа радостными глазами, он сказал: «„Господин отец, владыка Игнатий! Исполнил Господь Бог твой труд, что приготовил меня на долгий путь, на вечное лето, снарядил меня воином истинному Царю Христу Богу нашему». После чего он отдал душу свою, тихо и кротко» (Сим. 1269). Князь Федор Ярославский (1299) был канонизирован как святой. Наиболее древнее житие, составленное современником – свидетельство очевидца пострига князя на смертном одре. Умиравший князь был перенесен в соседний монастырь, где был совершен обряд пострижения, после чего был оставлен в доме игумена, чтобы провести там последнюю ночь жизни. То, что он покинул свой дворец, показывало серьезность отречения от мира³⁵⁷.

Обычай принятия монашества на смертном одре, начало которому было положено в Киеве³⁵⁸, больше не встречал возражений со стороны Церкви. Иногда этому противилась семья князя, как, например, при смерти Бориса Васильковича, пострижению которого помешала его жена Мария, надеявшаяся на его выздоровление (Ник. 1299).

Никто не осмелился отговаривать от подобного шага Тверского князя Михаила Александровича, «яко бе муж страшен и сердце ему, яко сердце льву»³⁵⁹. Он принял постриг во время последней болезни, а не в смертный час. После пострига он прожил много дней, часто приступая к причастию и соборованию, очевидно надеясь на выздоровление. Но первым его действием по принятии монашества был пир, который он задал вполне в киевском стиле, «епископу и всему собору и маломощным, и много имения иереом и убогим раздаваше» (Рог. 1399). Настоящая причина предсмертной благотворительности раскрывается в следующей фразе: «Своима рукама многое сребро на сорокоустья тем подаваше и свое имя пред собою написовати в поминание веля». Автор некролога утверждал, что князь Михаил «от многих лет горением сердца желаше» монашеского

чина, «со слезами завидяше иноческому житию»³⁶⁰.

Однако в этом «страшном, с лвиным сердцем» человеке нет ничего аскетического, даже в описаниях летописца. Поэтому его стремление к монашескому постригу должно быть воспринято как риторическое преувеличение; оно, скорее, является выражением высокой оценки монашеской жизни, которая была всеобщей и ни к чему лично не обязывающей. Эта идеальная оценка имела мало общего с практической жизнью и ее мирской этикой. Случаи ухода князей в монастырь по другим причинам, помимо приближающейся смерти, крайне редки; в Средние века на Руси они еще более редки, чем в Киеве. Причину этого, вероятно, следует искать в большем одобрении Церковью мирских добродетелей князя, чей меч был жизненно необходим в эти беспокойные времена. Доказательством тому служат частые канонизации князей и то, как они характеризуются в жизнеописаниях.

Как было доказано литературной критикой³⁶¹ многочисленные жития Александра Невского основывались на двух древних (XIII века) биографиях, одна из которых принадлежала иноку Владимирского Рождественского монастыря, а другая – воину, дружиннику князя. Стоит отметить, что оба автора дают высокую оценку мужеству и военной доблести Александра Невского и даже делают эти добродетели главной чертой его жития. Особенно красноречив в этом отношении светский автор. Он начинает со сравнения русского героя с героями древнего мира: «... о храбрем тезоименитнаго царя Александра Македонского, и подобник царю Алевхысу крепкому и храброму...» Александр всюду побеждал, но был непобедим, подобно Акриту, который один своей силою мог побеждать армии и никогда не бывал побежденным³⁶². Агиограф-инок не нарушает героического стиля; только на место языческих знаменитостей он подставляет библейских героев и Иосифа Флавия: «Но и взор³⁶³ его паче инех человек, и глас его – акы труба в народе, лице же его – акы лице Иосифа [Прекрасного]... сила же его бе вторая часть от силы Самсоня; и дал бе ему Бог премудрость Соломоню, храборство же его – акы царя римскаго Еуспесиана...»³⁶⁴³⁶⁵. Большую часть обоих житий занимает описание двух битв, сделавших имя Александра знаменитым: со шведами на реке Неве и с немецкими рыцарями на льду Чудского озера. В обеих битвах Александр принимал личное участие и покрыл себя славой. На Неву он «поиде в мале дружине, не сждався с многою силою своею... – пошел с малою дружиною, не дожидаясь своего большого войска...» Во время битвы он врагов «изби множество бесчислено, и самому королю взложи печать на лице острым своим копием³⁶⁶» (ПЛДР, XIII век). По

этому случаю восхваляется храбрость его воинов: «бяху бо сердца их, акы сердца лвом». Шесть героев, отличившихся в битве на Неве, называются поименно с перечислением их подвигов³⁶⁷

В Пскове почитался как святой князь Довмонт (XIII век). Литовец по происхождению, поначалу язычник, вследствие домашних смут (убив своего отца, нашел прибежище во Пскове) он принимает крещение и становится доблестным защитником новой родины против бывших соотечественников и против немцев. Его древнее (XIV века) проложное житие, предназначенное для богослужебного употребления, весьма кратко и состоит из десятка строк. Похвала ему начинается так: «страшен ратоборец быв, на мнозех бранех мужество свое показав и добрый нрав. И всякими добротами украшен, бяше же уветлив и церкви украшая и попы и нищия любя и на вся праздники попы и черноризцы кормя и милостыню дая» [Этими же «добротами» были его набожность и подаяние милостыни]³⁶⁸. Более позднее и более развернутое житие, составленное на основе летописей и других княжеских биографий, не что иное, как перечень его битв и военных походов. Все подвиги, разумеется, сопровождалась молитвами и представлены как акты веры. В связи с одной из войн Довмонта против Ордена немецких рыцарей упоминается необычный ритуал, неизвестный на Руси, но распространенный на Западе: благословение меча. Вот текст жития, в точности совпадающий с текстом летописей:

«Слышав же то Домонт, ополчающася люди без ума во множестве силы, без Бога, и вниде в церковь святыя Троица и, положив меч свой пред олтарем Господним, пад, моляся много с плачем... И взял же игумен Сидор меч, и весь иерейский чин, препоясавше мечем, и благословиша и отпустиша»³⁶⁹.

Несомненно, этот религиозный обряд был занесен в Псков, приграничный город, из католической Германии. Между прочим, меч Довмонта вплоть до недавнего времени висел в Троицком соборе, над гробницей князя. Это меч работы западного мастера, и на нем латинская надпись, отражающая воинственный дух католического рыцарства: «Нопогеш теum nemini dabo» (честь моей никому не отдам).

Канонизированные князья, конечно, не были единственными, чье мужество и воинские деяния восхвалялись современниками и потомками. Многие средневековые князья разделяли с ними славу. Достаточно привести несколько примеров. «Великий князь Андрей (Суздальский), поострив крепость свою и не убоясь грозы их, но напрасно устремився и пробився сквозь полки татарския...» (Рог. 1361). Князь [Василий

Иванович] Березуйский, убитый литовцами, «бысть храбр зело и славен в победах, верно служа своему князю [Московскому]...». В одном из вариантов Тверской летописи добавляется: «Тому хоробру такова слава» (Сим. и Рог. 1370).

Последняя цитата доказывает, что идеал личной славы и чести не полностью умер в средневековой Руси, хотя упоминался гораздо реже, чем в Киевских летописях. Подтверждение этому находим в словах Тверского князя [Ивана] даже в 1408 году, сказанных о неверном союзнике Василии Московском: «...без чести поставльи имя мое в многие земля» (Твер., 1408)³⁷⁰. Однако по сравнению с домонгольским прошлым произошли большие перемены. Доблесть личная, безрассудная, без определенной цели перестала цениться; храбрость ставилась высоко, только если она служила на пользу обществу. Князь – защитник своего народа; он владеет своим мечом не для личного удовольствия или отстаивания собственной чести. Храбрость, пробужденная тщеславием, строго порицается, как в случае с князем Андреем, родным братом Александра Невского: «Он же аще и преудобен бе благородием и храбростию, но обаче правление державы яко поделение вменяя, и на ловитвы животных упражняся, и советником младоумным внимая...» (1253)³⁷¹.

Если рассматривать участие в войне как общественное служение, как акт самопожертвования, угодный Богу, то исчезает противостояние воинского и монашеского идеалов. Все князья желают принять монашеский постриг перед смертью, потому что этот обряд, подобно крещению, дает отпущение грехов, а не потому, что они чувствовали особое аскетическое презрение к мирской политической деятельности. Известны случаи, которые были бы невозможны в Киеве, – монахи временно брали в руки меч, считая, что они исполняют волю Божию. Правда, два зафиксированных случая относятся к войнам против язычников. Первый случай связан с Войшелком, сыном литовского язычника князя Миндовга. Войшелк принял монашество в одном из русских монастырей. После насильственной смерти отца от руки сыновей, Войшелк решил отомстить за это злодеяние: «Сня с себя ризы иноческа, и на третий год обещася паки положить их на себя, и никакоже измени устава и правила иноческа. И совокупи воинства много... и иде на поганую Литву и Чюдъ, и поплени все тамо суцаа, и стоаше там лето все, и многих крести, и церкви и манастири воздвиже... а сам паки возвратися в свой манастирь». Соблюдение всех монашеских правил (пост, молитва) искупает кровопролитие; личная месть представлена как святое дело, и, чтобы не оставалось сомнений в одобрении этого поступка, летописец

вкладывает в уста князя следующую молитву: «Ты Господи Боже, виждь неправду сию, и прослави имя Твое, да не похвалятся беззаконнии в нечестии своем».

Другой случай, более известный, оказал значительное влияние на русское сознание. Преподобный Сергей послал князю Димитрию двух иноков, бывших бояр Пересвета и Ослябю, чтобы они приняли участие в Куликовской битве. Легенды используют этот исторический факт, хотя по-разному рисуют характеры двух героев-иноков. Их могилы в Москве почитались вплоть до революции, и в глазах москвичей, как и вообще современной православной России, их пример оправдывает понятие «священной» войны и участие в ней духовенства. С другой стороны, отношение домонгольской Руси к подобным случаям однозначно – антиримская полемика того времени выдвигала в качестве обвинения против Запада участие католических епископов в военных действиях. Осуждение кровопролития, особенно от руки монаха или духовенства, не исчезло, но значительно смягчилось в средние века.

Возвращаясь к портретам средневековых князей, видим, сколь различно они выглядят в свете двух этических идеалов: христианского милосердия и воинской доблести. Используются две противоположные характеристики: «кроткий» и «грозный». Вероятно, неслучайно первая черта подчеркивается, главным образом, в течение первого столетия монгольского завоевания. «В 1276 году почил Василий Менший. Великий князь Владимирский... бе же незлобив и прощателен с согрешающим к нему³⁷²». «В 1294 году почил князь Дмитрий Александрович Переяславский, бе же и тих, и кроток, и смирен, и любовен, и милостив».

Но уже со времен Александра Невского (XIII век) «грозность» князя в глазах врагов подчеркивается даже за счет искажения исторической правды: «Имя его было грозным в бранех». «И бысть грозен приезд его [к татарам]... И начаша жены моавитьскыя полошати дети своя, ркуще: „Александр едет!“... Распространи же Бог землю его богатством и славою...»³⁷³

Князь Довмонт Псковский был «страшен ратоборец», как говорится в его кратком «проложном» житии (из Четых-Миней). Та же «страшность» (грозность) – обычная черта тверских князей XIV века. Хотя князь Михаил Ярославич умер как мученик при дворе хана, его описывают как героя: «Бе же сей князь великий Михаил Ярославич телом велик зело, и крепок, и мужествен, и взором страшен». А в пространном слове о его внуке Михаиле Александровиче (1399) читаем: «Пред ним никтоже не сме что рещи, бояхуся бо его, яко бе муж страшен и сердце ему, яко сердце

льву»³⁷⁴.

В использовании этих черт – кротости и грозности – не уделялось особого внимания личной святости, какой она обрисовывалась при обосновании канонизации князя. Но обе характеристики сосуществовали бок-о-бок в образе святого князя. Со временем кротость стала цениться меньше, а грозность вызывала все большее восхищение. Так рождается московский идеал правителя – эпитет «грозный» применяется к обоим царям – Ивану III и Ивану IV.

Однако в течение всего русского средневековья существовало четкое разграничение между законной «грозностью» правителя и жестокостью, которая всеми осуждалась. Жестокое наказание, на которое Александр Невский обрек новгородцев за восстание (отсечение языков и ушей), донесенное до нас летописью, не упоминается в житии князя. Описывая жестокие мучения, которым подвергли жители Смоленска своих литовских врагов в 1386 году, тверской летописец заключает: «зверообразне мучаху безчеловечно».

Нота осуждения звучит в описании непристойных поруганий и жестокостей, совершенных жителями города Опочки в 1426 году (Псковская область) к войскам литовца Витовта. Однако в данном случае московский летописец воздерживается от открытого протеста и возлагает «срам» на врага, отступившего с позором.

Эта пристрастность мешает проявлению христианских чувств, а жалость к жертвам войны находит свободное выражение, главным образом, у нейтральной стороны или относится за счет врага, который обвиняется в жестокости. Мы наблюдаем отражение извечных человеческих слабостей. Тверичи имели достаточно оснований для осуждения московской жестокости. Но в 1373 году князь Михаил Тверской захватил Торжок и совершил аналогичный акт мести. Убийства, смерть через сожжение и потопление, страдания взятых в плен красноречиво описаны в московской летописи, которая заключает: «И кто, братие, о сем не плачется, кто се остал живых видеый, како они нужную и горькую смерть подъяша, и святыи церкви пожжени и город весь отъинуд пуст, еже ни от поганых не бывало такового» (Сим. 1373)³⁷⁵. В Тверской летописи жестокость, проявленная в Торжке, оправдывается лицемерными благочестивыми размышлениями: «Си же вся казни наводит Бог на нас грех ради наших» (Рог. 1373).

Другая пара противоположных добродетелей, параллельная «кротости – грозности», – это «смирение» и «честь». Честь и слава, столь часто упоминаемые в XII веке, сбросившие оболочку смирения, все еще

являются идеалами в феодальных кругах, хотя говорится о них все реже и реже. Даже в столь поздний период, как XV век (1408), тверской князь Иван Михайлович, обманутый союзником, Василием Московским, упоминает об уроне, нанесенном его чести: «Послах к нему на помощь братию свою, и сына, и дружину добрую, ту же утаився братии моеа безо чти поставил имя мое во все страны; то рассудит Бог».

Мы часто слышим о смирении, но в этот период в политических отношениях смирение чаще всего играет роль христианского прикрытия совсем нехристианских мотивов. В 1373 году Тверской князь Михаил Александрович, чей львиноподобный характер восхваляется летописцем, «со смирением» отправил жителям Новгорода и Новоторжка следующее послание: «Кто моих тверич бил, да и грабил, тех ми выдайте, а наместника моего посадите; а боле того ничтоже не учиню вашей земле пакость» (Твер., 1372)³⁷⁶. Его смирение проявляется только в готовности вступить в переговоры; требование, предъявленное к врагам – полное подчинение.

Примерно в то же время (1371) московский летописец описывает войну против Рязани, в которой напали москвичи. Он противопоставляет самоуверенной похвальбе врагов благочестивый настрой «наших». «Наши же Божию помощью укрепляющеся смирением и воздыханием, уповаша на Бога, крепкаго в бранех» (Троицк. 1371)³⁷⁷. Понятие «смирение» означает силу более могущественного и более хитрого князя. Подобное кощунственное употребление понятия «смирение», которое уже наблюдалось во Владимире в конце Киевского периода, типично для политической этики Москвы.

Благодаря исследованиям Ключевского стало классическим противопоставление князя Киевской Руси, всегда занятого в битвах в поисках лучшего удела, и оседлого князя монгольской Руси, чьи владения являются наследственными и чья личная власть зависит только от экономического положения в уделе. Эта концепция справедлива по отношению к Киевской Руси, для которой характерно презрение к богатству, считавшемуся **годным** лишь для раздачи дружине. Но в исторических источниках XIV и даже XV веков еще видны пережитки более древнего, антиэкономического подхода. В похвале тверскому князю Михаилу Александровичу (1399) читаем: «И сладок же бяше дружине своей, яко не любяше злата, ни риз многоценных, но вся, елико имеяше, и сим подав родом вашим, дружине своей»³⁷⁸.

С другой стороны, тип безрассудно смелого князя, столь типичного для «Слова о полку Игореве», был осужден первым поколением после

монгольского нашествия в лице князя Андрея, брата Александра Невского: «Он же аще и преудобрен бе благородием и храбrostию, но обаче правление державы яко поделение вменяя, и на ловитвы животных упражняся, и советником младоумным внимая, от нихже бысть зело многое нестроение, и оскудение в людех, и нищета имению"(1252). Типичными представителями хозяйственного склада новых князей были правители Москвы, о которых будем говорить позже.

В идеализированном портрете князя очень трудно отделить личные добродетели от социальных. До сих пор, не желая выходить за рамки личностного анализа, где княжеские добродетели не отличаются от типичных черт военной аристократии, мы вынуждены лишь иногда касаться области политики. Впредь мы будем рассматривать политику с точки зрения господствовавших религиозных и нравственных идей. Объектом нашего изучения все еще остается феодальный мир, за исключением новгородской демократии и московской крепнущей монархии. По существу еще нет глубокого разрыва с киевской традицией, еще нет каких-либо следов политического византизма на русской земле. Все еще господствует вера, что князь поставляется Богом³⁷⁹, а его убийство восставшими подданными расценивается как тягчайший грех. Жители Брянска, убившие своего князя в 1341 году, называются «проклятыми» и «злыми крамольниками» (Рог. и Сим. 1340). Но убийство князя в бою другим князем уже не рассматривается как преступление. Осознание кровного родства среди Рюриковичей ослабевает; все князья русской земли уже больше не считаются братьями.

Конечно, между политическим самосознанием крупного феодального господина, подобного тверскому князю, и сознанием князя – мелкого землевладельца с ограниченным политическим горизонтом и преобладанием экономических интересов – «дистанция огромного размера». Однако идея общественного служения остается господствующим идеалом этого периода; ни деспотическое правление по византийскому образцу, ни эксплуатация в личных целях, что было естественно для малых уделов, не считаются оправданными. Хороший князь служит своей земле и своему народу, а не управляет ими. Даже жития святого Александра Невского, пытающиеся возвысить его до уровня древних героев и римских императоров, подчеркивают его жертвенное служение своему народу.

«Александр не остави пути отца своего, за люди своя, за тыя же много пленения прият, ходя ко иноплеменником, в велице чести будя, себе не пощади, яко все богатство свое раздая иноплеменником. Но и отрасли

сердца своего не пощади за крестьяны, в иноплеменники отдает и избавляя от беды и от напасти и от плена»³⁸⁰.

Даже в столь позднее время, как начало XV века (1399), в надгробном плаче тверичей по своему князю Михаилу, они далеки от раболепия или даже покорности этому «страшному человеку». «Где ныне отходиши и камо грядеши от нас, о Тверскаа великаа свобода и честнаа слава сынов тверских, великий страж Тверскаго града, иже тако всегда стрегый, якоже орел гнездо свое; и тобою сыны тверския в странах честни и необидими бываху?»

Из трех социальных сил, ограничивавших власть феодального князя, народное собрание, или вече, уже не играет существенной роли. Аристократический слой бояр и дружина сохранили свое влияние. Однако самым сильным с точки зрения морали и наиболее оправданным было влияние Церкви, ее митрополитов и епископов. В некрологе великому князю Владимирскому (1276) читаем: «Как и раньше, главный долг епископов – хранить мир между князьями». В 1296 году, когда политические нестроения грозили превратиться в войну, «сведоша бо их [князей] в любовь владыка Семен и владыко Измайло» (Воскр.). Во время распри между Новгородом и его князем Ярославом (1270) князь обращается к митрополиту Кириллу, прося его посредничества: «Твое убо есть в мир всех приводить, колми паче нас, твоих присных детей». И митрополит берет на себя эту миссию, опираясь в послании к новгородцам не столько на права князя, сколько на свой авторитет:

«Господь Бог в себе место даде власть апостолом своим вязати и решати, и по ним наследником их; и се мы апостольстии наследницы, и образ Христов имущи и власть Его держаще и се аз начальный есмь пастырь всеа Руси учю и наказываю вас о господе: Господа Бога бойтесь, и князя чтите, и брани всуе не творити, и крови не проливайте, а всякой вине и всякому греху покаяние и прощение есть; а князь великий Ярослав Ярославич в чем неправ пред вами, в том во всем кается и прощается, и вперед к тому таков быти не хочет; а яз вам поручаюся по нем, и вы бы его приняли с честью достойною...»³⁸¹

Послание заканчивается угрозой духовного наказания в случае непослушания. Интересно, что митрополит не требует безусловного подчинения князю как представителю власти, поставленной от Бога, но ссылается на раскаяние князя за причиненное им городу зло.

Столетием позже (1366) епископ Тверской действует посредником между великим князем Тверским и младшими князьями в деле, касающемся земельных угодий. Правда, это делалось по указанию

митрополита Алексия, бывшего в то время регентом Московского государства.

Не следует думать, что всегда епископ мог стать выше личных привязанностей или страха. Тот же епископ Ростовский Игнатий, который восхваляется в летописи как миротворец среди князей и братьев, сурово порицался и едва не был смещен с кафедры митрополитом за совершенное годом ранее преступление против князя, уже умершего. Через девять недель после смерти князя Глеба епископ приказал вынести его тело из храма, где он был погребен. Митрополит говорит: «Осудил бо еси мертвеца, прежде суда Божия, а жива постыдися, дары емля от него, ядыи, испивая с ним» (Сим. 1280)³⁸².

И все же в средние века не редки примеры епископов, порицавших князей за моральные и политические прегрешения, и это бремя брали на себя не только епископы, но и простые игумены, известные святостью жизни. Сохранилось несколько посланий святого Кирилла Белозерского, адресованных в 1427 году некоторым удельным князьям, сыновьям Дмитрия Донского, в которых он дает не только духовные советы, но, по крайней мере в одном случае, и совет по внутривластным делам. Однако верно и то, что св. Кирилл не делает различия между частной и общественной этикой, как это видно из его посланий князю Андрею Дмитриевичу Можайскому (датированных 1408 и 1415 годами): «И ты, господине, смотри того: Властелин еси в отчине, от Бога поставлен, люди, господине, свои уймать от лихаго обычая». Затем следует политическая программа, основанная на общих нравственных принципах:

«Суд бы, господине, судили праведно, как пред Богом, право; поклепов бы, господине, подметов не было, судьи бы, господине, посулов не имали, доволни бы были уроки своими; чтобы корчмы в твоей вотчине не было, занеже, господине, то велика пагуба душем: крестьяне (христиане) бо ся, господине, пропивают, а души гибнут. Также, господине, и мытов бы у тебя не было, понеже, господине, куны неправедныя; а где, господине, перевоз, туто, господине, пригоже дати труда ради. Тако же, господине, разбоя бы и татьбы (воровства) в твоей вотчине не было. И аще не уймутся своего злаго дела, и ты их вели наказывати своим наказанием, чему будут достойни. Также, господине, уймай под собою люди от скверных слов и от лаяния (брани), понеже то все прогневает Бога; и аще, господине, не подцишися всего того управити, все то на тебе взыщется: понеже властитель еси своим людем, от Бога поставлен. А крестьяном, господине, не ленися управы давати сам: то, господине, выше тебе от Бога вменится и молитвы и поста. А от упивания

бы есте уймались, а милостынку бы есте по силе давали: понеже, господине, поститись не можете, а молитися ленитесь; ино в то место, господине, вам милостыня ваш недостаток исполнит».

Это интересное послание заканчивается советом князю чаще ходить в церковь и стоять там «со страхом и трепетом»³⁸³. Некоторые пункты кажутся нам утопическими, как, например, закрытие кабаков и мытниц (таможен). Но, по-видимому, в средние века они были конкретным социальным злом, против которых особенно выступали социальные реформаторы³⁸⁴. В некрологе по Михаилу Александровичу (1399), Тверскому князю, читаем:

«При сем корчемники и мытаря и торжыня тамгы истребишася»³⁸⁵. Данная князю от Бога власть всегда рассматривалась с точки зрения его личной ответственности, и несмотря на часто повторяющееся обращение «господине», служившее для смягчения горечи этого духовного лекарства, князь выглядит как провинившийся мальчик перед учителем.

Преподобный Кирилл начинает поучение с необходимости справедливого княжеского суда. В средние века, так же как и в Киеве, справедливость ценилась высоко; быть может, с тех пор такое отношение усилилось. В летописях она восхваляется в великом князе Ярославле (1238) и в Михаиле Тверском (1399), который назван, в славянском богослужебном стиле, «праведностью нерушимой». Но самые интересные памятники – это два сочинения XIV века: «Наказание князем» («Поучение князьям») и «Семена епископа Тферьскаго наказание» (Наставление тверского епископа Симеона). Оба настаивают на долге князя лично править суд и его ответственности за своих тиунов (административных и судебных чиновников). «Поучение князьям» начинается с библейских цитат, вроде «Боже, суд Твой царице даждь» (Пс. 71:1), и с довольно оригинальной перефразировки древнего изречения: «Князь, любяй суд и правду, небо есть земное» (обычно это выражение употребляется для определения Церкви). Однако, когда князья отступают от этих идеалов, то готовят для себя ужасное будущее:

«Бози бывше, измрете яко человецы и во пса место во ад сведени будете... [И почему?] Вы в собе место поставляете властители и тивуны мужи не богобойны... злохитры, суда не разумеюще, правды не смотряще, пьяни судяще, спешаще судом... грабители и мздоимцы... и кто прав, осужен от них в вину, припадает к князю, и князь не слушает и... С тобе, князю, плачут, а ты не мстишь, держа истину в неправде, любя беззаконныя прибитки и тех для напустив злаго судию на люди. Писано есть: не добр позор лисица в курех, и нелепо льву в овцах наставити; един

волк всю чреду смутит; един тать на все стороны мерзит; царю неправедну – все слуги под ним беззаконны суть».

Похожее наставление в устах Симеона, епископа Тверского, облечено в более остроумную форму³⁸⁶. Этот епископ был приглашен на пир, устроенный Полоцким князем, который, собираясь укорить за что-то своего тиуна, сказал епископу при всех: «Владыко, где будет тиун на том свете?» Епископ Симеон отвечал: «Где и князь». Рассердившись, князь говорит епископу: «Тиун неправедно судит, взятки берет, имущество с торгов продает, мучит, все делает злое, а я тут при чем?» И говорит епископ: «Если князь хороший, богобоязненный... то выбирает тиуном или иным начальником человека доброго и богобоязненного... Если же князь лишен страха Божия, христиан не бережет... то ставит тиуном или начальником человека злого... только для того, чтобы добывал князю имущество... Как взбесившегося человека напустить на людей... Тут и князь в ад, и тиун с ним в ад»³⁸⁷.

Эти памятники свидетельствуют, с одной стороны, что судебная коррупция и потворство князей неправедным судьям были широко распространены, но, с другой стороны, видим серьезный протест Церкви и христианского сознания против этого зла. Еще далеко от социального пессимизма и упадка духа, столь характерных для Московского царства и, до некоторой степени, для современной жизни.

Но справедливость как добродетель шире юридического аспекта. Русское слово «правда» особенно богато: оно включает понятия и «истины» и «справедливости». А с противоположным по значению понятием «неправда» встречаемся в летописях на каждом шагу – в повествованиях о княжеских отношениях и усобицах. «Что это ты, брат, сделал? Правду нашу погубил...» – говорит князь Рюрьский Олег (в 1284 году) князю Святославу, бывшему союзнику, прежде чем начать против него военные действия²². Князь Димитрий, сын Александра Невского, после того как на него напал брат Андрей в 1282 году, «возрев на небо, воздохнув и прослезися, и рече: „Виждь, Господи, неправду сию; не обидех убо сих аз, ниже кую неправду к ним сотворих; почто сии возстают на мя, и гонят мя безпрестани, ищущу душу мою взяти от мене, и дружину мою избити и память мою истребити. Господи Боже мой, помози ми и спаси мя!» И тако немнозе плакав, всаде на конь, и иде противу их с воинствами своими во град Дмитров».

Иногда летописец не может удержаться от осуждения какого-либо княжеского проступка. «Князь Димитрий Борисович поотнимал волости у князя Михаила Глебовича Белозерскаго... с грехом и неправдою» (Сим. и

Ник.). Или, осуждая насильственное присоединение Нижнего Новгорода Василием I Московским в 1393 году, который купил ярлык на княжество Нижегородское: «взе Нижний Новгород златом и серебром данными хану, а не правдою» (Сим. и Рог.). В 1408 году старые соперницы Рязань и Москва выступили против князя Пронского, вассала Рязани, «не по правде», как говорит Тверская летопись. «Но Проньский князь възрев на небо, и рече: „Виждь, Боже, и призри на лице правды твоеа, и разсуди прю мою от востающих на мя». И рече дружине своей: „потягнем, о дружино, яко не хочет Бог силе констей, ни благоволит же в властех мужеских; но спасает уповающия на нь"".

Безусловно, не все эти суждения свободны от пристрастий. В этот период летописцы были патриотами своих городов и княжеств. Невозможно найти (в отличие от XI и XII веков) прямого осуждения политических действий князя его летописцем. Но нравственное сознание, скованное местным патриотизмом, освобождается в тех случаях, когда оно не является заинтересованной стороной или судит поступки чужих князей. Все же в такого рода размышлениях пробуждается потребность нравственного оправдания. Местные интересы не являются достаточным оправданием, хотя продолжают отстаиваться. Ситуация в чемто напоминает европейскую дипломатию XIX века. Назвать ее циничной было бы несправедливо.

Общая концепция «правды» (справедливости) допускает различные политические формы. Русское средневековье, так же как и Киев, разделяет христианские идеи о мире и о соблюдении договоров, скрепленных крестным целованием, но третий доминирующий идеал Киева – милосердие по отношению к кровным родственникам – полностью исчезает из политического арсенала и заменяется новыми.

Духовенство все еще считало своим долгом поддерживать мир. Однако этот идеал не упоминается столь часто, как в киевских летописях. Однажды его упоминание послужило прикрытием противоположного отношения. В повествовании о нашествии Едигея (1409) причины татарской агрессии описываются следующим образом: татары «ведяше бо, яко... (русские) не зело хотят к брани и нежелателни к кровопролиту, но миру и любви...»

Эта идея, присущая националистам всех времен и народов, якобы означает, что любовь к миру – слабость, провоцирующая агрессию. В Ветхом Завете читаем: «Брань славна лучше мира студна есть»³⁸⁸ (Лавр, и Сим. 1239). Это ветхозаветное изречение было популярно в конце предшествующего периода.

Целование креста гораздо чаще упоминается в связи с нарушением договора или даже при обстоятельствах, когда обряд совершался с заведомым намерением его нарушить, как это было в случае с князем Нижегородским, который шел вместе с ханом Тохтамышем против Москвы и заявлял при этом: «Мы вам крест целуем: царь (хан) хочет жаловати» (Твер. 1382). Появляется новое выражение, призванное, по-видимому, оправдать нарушение клятвы: «отложить от себе крестное целование». Когда князь или город находят обременительным или невозможным сдержать клятву, они в одностороннем порядке заявляют, что клятва их более не связывает (Рог. 1375, 1392). В конце этого периода упоминается игумен, предлагающий князю отречься от крестного целования. В течение длительной братоубийственной войны среди членов семьи московских князей, Василий II, который был ослеплен своим двоюродным братом Шемякой, передал ему и великокняжескую власть и свои владения, чтобы спасти жизнь, нашел убежище в монастыре святого Кирилла (1447). И здесь «игумен Трифон со всею братиею благословил великого князя Василия Васильевича вместе с его детьми на великое княжение», говоря так: «Тот грех на мне и на главах моей братии, что ты крест целовал и клятву давал князю Дмитрию; пойдя, государь, с Богом и со всею правдою в свою отчину в Москву, на великое княжение».

В Древней Руси духовенство иногда благословляло князя нарушить клятву и брало этот грех на себя, но они так поступали в интересах мира; игумен же Трифон посылает Василия на гражданскую войну. Трудно лучше продемонстрировать разницу между XII и XV веками.

Ничего удивительного в том, что из-за частых случаев политического вероломства некоторые консервативные умы усматривали в них причину широко распространившихся в то время пожаров. В связи с большим пожаром 1371 года в Новгороде летописец замечает: «Се же многы пожары бывают грех для наших, да ся быхом покаяли от злоб наших, но мы на горшая възвращаемся, а что сего зла злее, еже лжею ходити пред Богом в обете, и крест целовати и пакы преступати, а то зло многажды сътворяется в нас; за то зло Бог на ны многажды злеишиа казни делом нашим» (Сим. и Рог.).

Новый политический и социальный порядок подорвал идею о священном кровном единстве Рюриковичей как основе единства Руси. Князья перестали обмениваться городами и уделами согласно старшинству в роде. Их земли и княжества стали наследственными, превратились в «отчину» и «дедину». Впервые новый принцип политической морали, соответствующий неприкосновенности частной собственности,

сформулирован современником-мирянином, биографом Александра Невского. В своей молитве перед боем князь обращается к Богу: «...положивый пределы языком, повеле жити не преступающе в чюжую часть» (ПДРЛ, XIII век)³⁸⁹.

Тот же принцип нерушимости границ применяется в отношениях между разными народами и в отношениях между князьями Русской земли. Захват чужих владений считается «грехом и великой неправдой» (Воскр., 1279). Оборонительная война всегда оправдывается; защищать свое наследие («отчину»), – не только право князя, но и обязанность по отношению к народу, населяющему его землю. Таков смысл похвалы князю Константину Васильевичу Суздальскому и Нижегородскому: «Он княжил честно и грозно, оборонял отчизну свою от сильных князей и от татар» (Ник. 1355)³⁹⁰³⁹¹. Под «сильными князьями» подразумеваются князья московские. «Собиратели земли Русской» свершили свой исторический подвиг, нарушая наследственное право других русских князей. Тверь, Суздаль, Рязань, Ростов – все феодальные княжества вынуждены были противостоять агрессии, и местные летописи, хотя исправленные позднее рукой Москвы, отражают горькие чувства. По поводу строительства новых укреплений в Москве тверской летописец замечает: «Того же лета на Москве почали ставити город (Кремль) камен; надеяся на свою великую силу, князи Руськыи начата приводити в свою волю, а который почал не повиноватися их воле, на тых почали посягати злобою» (Рог. 1367).

В средневековой Руси идея справедливой войны осталась непоколебимой, и люди не нуждались более в небесных покровителях, ведя справедливые и даже несправедливые войны. Слабым отголоском древних времен иногда звучит упоминание о Кресте или о силе Креста, дарующего победу. Однако Крест является, скорее, символом суда Божьего и высокого уровня политической морали. Летопись так выражает эту мысль: «Но честнаго Креста сила всегда низлагает неправду деющих» (Воскр. 1262). Более часто встречается упоминание о силе Креста в сочетании с другими Божественными или священными силами, главным образом – местного значения. Тот, кому посвящена соборная церковь в главном городе княжества, является покровителем города и всего княжества. Это святая София в Новгороде, Святая Троица в Пскове, Спаситель в Твери, Богородица в Москве. Святая Троица упоминается при описании всех битв Довмонта, Псковского князя, не как высшее христианское понимание Бога, а как местная святыня. Это ясно из следующего перечисления, в котором Троица не занимает первого места:

«Силою же Креста честнаго, и помощью святыя Троица, и молитвами Пречистыя Владычица нашеа Богородица и Приснодева Мария и всех святых, одоле князь великий Дмитрий немцом...» (Воскр. 1268). Богородица очень часто присоединяется в упоминаниях имени Божьему, даже когда в местном культе нет основания для Ее призывания.

Посвящение соборных храмов тем или иным святыням обнаруживает один и тот же стандартный набор. Культ святой Софии практически ограничивается Новгородом и его областью. Святая София Полоцкая находится вне пределов Великой Руси. По-видимому, Новгород неохотно распространял это великое имя в зависимых от него городах. Это породило следующую поговорку: «Где святая София, там и Новгород». Аналогичный случай имел место со Святой Троицей, которая еще с XII века связывалась с Псковским собором, вплоть до того момента, когда в середине XIV столетия преподобный Сергей посвятил свой монастырь Троице. Спаситель и Богородица остаются единственно возможными и достойными посвящения, однако с любопытными географическими ограничениями. Соборы, посвященные Спасителю, преобладают в новгородской сфере влияния, то есть на Западе и на северных территориях, ограниченных четвертью полукружия с центром в Москве; мы находим их в Торжке, Переяславле, Ярославле, Нижнем Новгороде. Богородица пользуется большей популярностью в областях, принадлежащих сфере влияния Владимира и юной Москвы, его наследницы. Все храмы, связанные со Спасителем, посвящены празднику Преображения (все посвящения и Христу, и Богородице связывались с одним из двенадцатых праздников в их честь). Причина, вероятно, кроется в том, что одна из старейших новгородских церквей была посвящена празднику Преображения Господня. Киевская летопись отмечает, что в этот день (6 августа 996 года) святой Владимир одержал в очередной раз победу над печенегами. Если заняться составлением подробной карты главных храмов в городах Киевской Руси, то этой картой можно было бы воспользоваться для сравнительного изучения влияния Новгорода и Москвы. В знаменитом Соловецком монастыре, расположенном на островах в Белом море, которые были когда-то колонизированы и Новгородом и, с южной стороны, Москвой, к XV столетию было два собора: один в честь Богородицы и второй – Спасо-Преображенский.

Святые, вероятно, никогда не удостоивались чести посвящения им соборных храмов. Если они и встречаются как покровители в битвах, то по одной из двух причин: либо это календарные святые, память которых празднуется в день битвы, либо тезоименитые небесные покровители

победившего князя. Святой Леонтий, которому молится Довмонт перед боем и помощи которого до некоторой степени приписывается победа, – календарный святой ³⁹². Своей другой победой он обязан великомученику Георгию (наряду со Святой Троицей), потому, что, как объясняет летописец, «бысть же се месяца априля 23, на память святого и славного победоносца мученика Георгия»³⁹³ (Воскр. 1271). Архангел Михаил – покровитель Тверского князя Михаила Александровича, который соединяет его с другими божественными силами в молитвах во время битв. «Князь же великий Михаил Александрович укрепився силою крестною и возложи упование на Бога и на Пречистую Его Матерь и на помощь великаго архангела Михаила» (Рог. 1372).

Кроме канонизированных святых, покровителями и помощниками в часы опасности считались умершие предки, а также их молитвы за живых. Выделяются две группы всесильных защитников: князья и епископы; последняя группа включает в себя и других священнослужителей. Затем постепенно в эту группу стали включаться здравствующие епископы и священники, чьи молитвы и совершения таинств обладали особой силой. Для примера посмотрим перечень духовных сил, которые, согласно летописцу, спасли Новгород от орд Батые: «Новгород же паки заступи милосердый Бог и святой великий отец Кирилл, архиепископ Александрьский, и святых правоверных молитв архиепископ Новгородьских и благоверных князей Руських и преподобных черноризець иерейскаго збора...»³⁹⁴.

Еще один пример можно указать в конце этого периода на территории Московского княжества: речь идет о «проклятых грамотах», которые «давал на себя» Димитрий Шемяка (1448); в них он призывал все небесные силы отомстить ему, если окажется повинен в клятвопреступлении.

Если он опять вооружится на великого князя, то «не буди на мне милости Божии и пречистыа Матери Его и силы честнаго и животворящаго креста, и молитвы всех святых и великих чюдотворец земли нашея, преосвященных митрополитов, Петра и Алексея, и Леонтия епископа, чюдотворца Ростовскаго, и Сергия, игумена чюдотворца... Также не буди на мне благословенна всех епископ земли Русския, иже суть ныне по своим епископьям, и иже всех под ними священническаго чина»³⁹⁵ (Сим. 1448).

Но когда, несмотря на сильное небесное покровительство, битва была проиграна, то благочестивый летописец видел в этом если не волю Божию, то Его попущение, даже в войнах против неправославных врагов, где справедливость их дела была вне всякого сомнения. «Пущением Божиим

измогиша немци, а псковичи устремишася на побег... В той день, за грехи наша, мнози падоша пред иноплеменники» (Твер. 1408). Подобным же образом поражение русских в Суздале от руки татар объясняется «попущением Господа Саваофа» (I Соф. 1445).

Грехи, за которые наказываются в этих войнах, не уточняются, за исключением одного – гордыни. Потерпевшие поражение обвиняются в том, что слишком уповали на собственные силы; победа часто является наградой за смирение пред Богом.

Поскольку эти противоположные друг другу состояния духа не были открыты летописцу, его суждения, если не были продиктованы исключительно местным патриотизмом, основывались на уже свершившемся факте³⁹⁶.

Коль скоро речь идет о войне, следует рассмотреть проблему врага, в особенности когда речь идет о татарах. Проводилось ли в средние века различие между внутренними усобицами и войнами против внешних врагов, как это было в Киеве? Ответ будет отрицательным. Конечно, религия (православие) проводила определенные различия между русским, немцем или татаринном, но войны между русскими перестали рассматриваться как гражданские или братоубийственные. Мир всегда был предпочтительнее, но война за правое дело оправдывалась, даже если велась против русских князей или городов. Местный патриотизм получал мощную поддержку со стороны местных культов и местных иерархов.

Священная война против кочевников-язычников, единственная, которая всегда поощрялась Церковью, теперь изменила цели и смысл. Единственно священной войной, объединявшей всю Русь одними и теми же чувствами, была война против христиан-католиков, немцев и шведов. В самом начале рассматриваемого периода, одновременно с нашествием Батые, Тевтонский орден и Швеция предприняли попытку подчинить русский Запад, который все еще оставался свободным от татарского ига. Военные кампании Александра Невского и Довмонта Псковского несли на себе важную религиозную окраску, были овеяны легендами и закончились канонизацией победоносных защитников русской земли. Правда, источником этих войн были национальные, а не религиозные чувства. Но вполне вероятно, что в случае победы Ордена Псков, а возможно, и Новгород были бы вынуждены признать Римского папу. В самом Новгороде не замечено следов антикатолических настроений. Чужестранные купцы жили там, как и прежде, в самоуправляемой колонии Ганзы, с двумя католическими храмами, хотя и в изоляции от местного населения. Чужестранцы, то есть католики, находились под

покровительством архиепископа Новгородского, который защищал их от толпы во время частых народных волнений. В конце XIV века город, в тяжбе с Константинопольским патриархом за привилегии своего архиепископа, в качестве последнего аргумента угрожал переходом к Риму. Угроза эта не была серьезной и не преминула вызвать суровый упрек со стороны патриарха, но, вплоть до потери независимости, новгородцы не видели каких-либо препятствий для политического союза с католическими королями литовской Польши.

Точно так же и Тверь относилась к Литве после христианизации литовцев в XIV и XV веках. В 1408 году князь Тверской Иван формирует традиционные принципы своей политики: «Яко отци и деди наши всегда мирни бываху с Витовтом [князем Литовским], такоже и аз» (Твер. 1408). Занимая промежуточное положение между русским Востоком и Западом, бескомпромиссный враг татар, Тверь вынуждена была искать политического союза с Литвой, чье население было, в основном, православным и русским, хотя князья и часть аристократии приняли римское исповедание.

Иной была ситуация в Москве. Для нее главным врагом были не татары, а литовцы. Стоял вопрос о том, Москва или Литва осуществит объединение русских земель. Участие двух литовских князей в Куликовской битве, где все русские князья с подозрением отнеслись к ним, не изменило основного противоречия между Москвой и Вильно. Эта политическая ситуация в Москве породила фанатичный антикатолицизм. В житиях московских святых XV века даже бесы носят «литовские островерхие шапки»; ходячим стало убеждение, которое не было бы возможно в Киеве. Оно выражено в «Сказании о извержении Исидора»: «Латине (римо-католики) не суть христиане. Како могут христиане быти?»³⁹⁷ Исидор, митрополит Московский, вслед за большинством греческих иерархов, принял во Флоренции так называемую «унию» с Римом. Московское «Сказание» осуждает его в его отсутствие: «Зане бо святая правила Божественного закона святых апостол повелевают такового Церкви развратника огнем сжещи или живаго в землю засыпати его»³⁹⁸

Теперь касательно татар. За исключением первых лет монгольского завоевания (1237–1240), русское политическое сознание всегда разделялось по этому важному для нации вопросу. Всегда существовали прои антитатарские коалиции, князья и города; и те, и другие находили защиту на страницах летописей. То, что политика протатарской коалиции диктовалась не одними лишь низменными мотивами, видно не только на примере выдающейся личности Александра Невского, но также и в

некрологе по князю Глебу Васильковичу Ростовскому. Его отец был убит татарами в 1437 году, но Глеб «от юности своея служил татаром и много христиан обидимыя от них избави». Мотивы благоразумия и выгоды противопоставлялись мотивам чести и свободы и вызывали немало драматических конфликтов.

Первый раздор случился между двумя сыновьями великого князя Ярослава Александром (Невским) и Андреем. Александр решил склониться перед превосходящей силой, но когда он уже был под властью орды, Андрей поднял мятеж. Сочувствующий ему летописец вкладывает в его уста следующие слова: «Господи! Что есть доколе нам меж собою браниться и наводити друг на друга татар, лутчи ми есть бежати в чюжую землю, неже дружитися и служити татаром»³⁹⁹ (Ник. 1252). Разгромленный татарами («за наши большие грехи»), Андрей, в самом деле, сбежал за границу (в Швецию).

Но другой летописец, представитель александровской коалиции, занимает ироническую позицию по отношению к князю-эмигранту: «Сдумаша Андрей князь Ярославич с своими боярами бегати, нежели служити царем (татарским)... и побежаша на неведому землю... Татарове же россушася по земли... а людей без числа в полон поведоша, и до конь, и до скота, и много зла сотворша и отъидоша» (Лавр, и Сим.). Десять лет спустя, еще при жизни Александра, во время его пребывания в Орде, в Ростове и других северных городах, в основном расположенных по Волге, вспыхнул мятеж. Несмотря на безнадежность этих выступлений, большинство летописцев считает их проявлением воли Божьей: «Избави Бог от лютого томления бесрьменьскаго люди Ростовския земля молитвами святыя Богородица, и вложи ярость Христианом в сердце, не можаху бо уже терпети насилия поганых... и выгнаша их из градов... окупаху бо тии окаянии бесрьмена дани у татар, и от того пагубу велику творяху людем» (Воскр. 1262).

В 1282 году усобица между двумя сыновьями Александра Невского Андреем и Димитрием заставила их, как это часто случалось, искать поддержки у татар. В изложении Никоновской летописи безвинной и обиженной стороной был Димитрий. Когда на него был послан его братом донос в Орду, он молится Богу со слезами, утверждая правоту своего дела («свою правду»). Потерпев поражение от брата Андрея, он убежал в другую, соперничавшую с первой, Орду к царю Ногаю, «и сказа ему вся порядку, извествуяся ему со слезами, и многи дары даде ему и всем князьям его». Хан Ногай выслушал его и «держаше его в чти». Татарский хан выступает в роли защитника невинного. Даже в рассказе о мученичестве

князя Михаила Тверского хан Узбек не выглядит злодеем. Вина за убийство возлагается на Юрия, Московского князя, и его татарского друга Кавгадыя. Желание Узбека – подвергнуть мятежного князя Тверского «праведному суду»: «Якоже хотите творите, точию праведно судите моим судом, наш бо суд царскийя праведен подобает быти...» (Ник. 1319).

В течение почти всего ХTV века Тверь и Москва занимают противоположные позиции по отношению к татарским властителям. Тверь получила большую честь, Москва – больше политических выгод. Но даже летописи, настроенные дружественно к Москве, не осмеливаются оправдывать все политические преступления ее князей. Ни разорение русских областей Юрием в союзе с татарами, ни убийство Михаила Тверского в Орде не нашли защитников. Но похожая, хотя и более осторожная политика его брата Ивана (Калиты) находит полное оправдание в Московской летописи: «И бысть тогда великая рать татарская... А с ними князь Иван Данилович Московский, по повелению цареву, и шед ратью, плениша Тверь и Кашин и прочия города и волости, и села... Кровь христианская проливаема бываше от поганых татар... Великий же Спас, милостивый человеколюбец Господь своею милостию заступил благоверного князя нашего Ивана Даниловича и его ради Москву и всю его отчину от иноплеменник, от поганых татар» (Сим. 1328). В этой заметке наблюдается тенденция оправдать князя Ивана за пролитие русской крови, а также нежелание обелить его союзников, татар. В 1319 году Юрий предстает как обвинитель и даже палач святого Михаила Тверского в Орде. В 1339 году, когда сын Михаила Александр прибыл к хану под угрозой неминуемой смерти, он обнаружил там своих врагов – князей Московских Семена и Ивана. Вот как осторожно описывает преступление, свершившееся в Орде, Московская летопись:

«Тое же осени убиша [без указания кто – имеются в виду татары] в орде князя Александра Михайловича Тверскаго, и сына его князя Феодора убиша, и резоимани быша по составом, а князя Семена и брата его с любовью на Русь отпустиша, и приидоша из орды на Русь, пожалованы Богом и царем» (Сим. 1339). Поразительно, что пытаясь оправдать зверства татар, отождествляли волю Божью и волю ханскую.

Однако Москва была не единственным княжеством, сохранившим прочные связи с татарами. Рязань, оказавшая сильнейшее сопротивление Батью и полностью разрушенная им, из всех русских земель больше всех была подвержена татарским набегам из-за своего географического положения (юго-восток). Так, ее князья не смогли принять участие в кампании Дмитрия Донского, когда Москва наконец изменила свою

политику. Князья Суздальско-Нижегородские, соперники Москвы в конце XIV века, столкнулись с точно такой же ситуацией. Еще в 1361 году, во время волнений в Орде, князь Андрей Суздальский встретил татар на поле боя. Летопись описывает его храбрость и подвиги в эпическом стиле, напоминая «Слово о полку Игореве»: «Князь же Андрей, поострив крепость свою и не убоясь грозы их, но напрасно устремився и пробився сквозь полки татарския, биючися с ними» (Рог. 1361). Но его сыновья были разорены Москвой, и его внуки, лишенные своих земель, кочевали по степям, заключая союзы с татарами и участвуя в их набегах против московских победителей, мстя за изгнание.

Не стоит думать, что Куликовская битва кардинально изменила отношение Москвы к татарским ханам. Спустя короткое время было восстановлено прежнее положение. Через два года после Куликовской битвы хан Тохтамыш захватил Москву, и Дмитрий на этот раз не противостоял ему. Как бы оправдывая Дмитрия, московская летопись говорит: «ни противу его поднял руки, противу царя Тохтамыша...» (Сим. 1382), намекая, что хан был законным царем, поставленным Богом, сопротивление которому было бы грехом. Примечательно, что в русских источниках того времени татарский властитель никогда не называется ханом, а всегда царем – титулом, который прежде сохранялся, помимо библейских царей, за византийским императором, главой православного мира. Мы видим, что идея справедливости и законности не была чужда татарским ханам. В истории мученичества Михаила Тверского князья спрашивают хана: «А твое великое слово вольного царя како повелит?» Сто лет спустя этот же эпитет употребит московский посланник, обращаясь к хану: «Государь вольный царь». Он повторяет это слово много раз, подчеркивая, что хан «волен в своем улусе», в то время как соперник Москвы основывает свои притязания на «мертвой грамоте отца своего, а не по твоему жалованию вольного царя» (Сим. 1432). Свобода хана внутренне связана с будущей автократией Ивана IV, с абсолютным произволом, полной противоположностью писаного закона. Деспотизм ханов, именованный свободой, находил поклонников на Руси.

В течение более чем столетия русский епископат, пользовавшийся привилегиями, дарованными ханскими ярлыками, принадлежал к промонгольской партии. Не удивительно, что в церковных святцах мы находим, по меньшей мере, двух канонизированных князей протатарской ориентации. Первый из них – Петр, татарин по происхождению и даже родственник Батые (царевич Ордынский). В первом поколении после татаро-монгольского нашествия этот молодой татарский князь был

обращен в христианство епископом Ростовским Кириллом. Мотивировка такого поступка – исцеление, совершенное Кириллом в Орде, а также красота соборной церкви в Ростове. Будучи крещеным, он жил в Ростове как простой мирянин, женился (по-видимому, на татарке) и построил церковь и монастырь в Ростове..⁴⁰⁰

V. Республика Святой Софии

Основные представители русской историографии, даже либеральной (Соловьев, Ключевский), воспринимали Московское царство прежде всего как создателя Российской империи. Быть может, поэтому Москва заслонила предшествующие пять веков древней жизни, несравненно более богатых культурными и духовными достижениями⁴⁰¹.

Как известно, венчание на царство великого князя Московского произошло лишь в XVI веке (1547). Когда-то Василий I, сын Дмитрия Донского, говорил: «У нас есть Церковь, но нет царя». И хотя патриарх Константинопольский поучал его: «Невозможно иметь Церковь и не иметь царя»⁴⁰², но эта византийская точка зрения находила немного сторонников на Руси. В самом деле, по византийской теории вселенского царства, все христиане в мире должны быть подданными одного императора. Все православные народы были его вассалами. Русские князья были пожалованы званием стольников византийского двора. Понятно, что на Руси не считались с этими теориями, унижительными для национального сознания, и ни один греческий митрополит на Руси не смог провести их в жизнь. Для наших предков греческий император был неким идеальным центром христианского мира, как римский (германский) император являлся для Франции и Англии. С другой стороны, никто другой не мог притязать на его место. Хотя церковная литургия была пронизана византийскими теократическими идеями и отголоски их слышались и в церковных поучениях, ни один из русских князей не притязал на самодержавную власть. Князь был ограничен разнообразными общественными силами: вечем, боярством, епископами. Для Церкви подобное положение создавало большие преимущества, особенно в духовном плане, и Она отнюдь не стремилась ограничивать собственную свободу. Обиженный князем епископ искал суда у митрополита Киевского, а Киевский митрополит, назначавшийся в Византии, был подсуден только патриарху Константинопольскому. Вот почему он, даже не играя активной роли в политике, возвышался над местными элитами, даже над князем. Недаром один из митрополитов XII века мог говорить Киевскому князю: «Мы поставлены унимать вас от кровопролития».

Иначе, чем в княжеских волостях, сложились отношения между Церковью и государством в Великом Новгороде. Но прежде всего надо отвыкнуть от ходячего представления, что Новгород – это один только город со своей округой и что, следовательно, говоря о Руси, можно обойти

молчанием его исключительную судьбу. Территория Новгорода была огромна; под его властью и правом жила вся Северная Русь, вплоть до Урала и даже захватывая часть Сибири. Даже после поглощения Москвой всех княжеских уделов владения Новгорода были обширнее московских. Правда, большая часть этих земель была пустынной, включая в себя леса и тундры, населенные инородцами, среди которых были вкраплены поселки русских колонистов. Но на Западе Новгороду принадлежало немало значительных городов: Торжок, Ладога, Старая Руса, некогда и сам Псков. Здесь выросли и знаменитейшие русские монастыри: Валаам, Соловки, Кириллов, Ферапонтов на Белом озере. В истории русского искусства средних веков (XIII-XV) Новгороду принадлежит первое место. Здесь сформировался и в наибольшей чистоте сохранился великорусский тип, вдали от татарской неволи и крепостного рабства. Здесь и сейчас фольклористы находят лучшие песни и былины, старинные костюмы и интереснейшие памятники деревянного зодчества. И, наконец, Новгород, торговавший с Ганзой, был главным на Руси окном в Европу. Прорубая вторично это окно, царь Петр признавал, что он возвращает Россию на старые новгородские рубежи. Новгородский князь Александр Невский, победитель шведов и немцев, должен был стать ангелом-хранителем новой западной империи.

Словом, Новгород не курьезный нарос на русской жизни, но наиболее русское в ней явление, наиболее чистое от татарской примеси и вместе с тем как будто таившее в себе возможности будущего свободного и культурного развития.

Был ли Новгород республикой? Да, по крайней мере в течение трех с половиной веков своей истории (XII-XV). Существование княжеской власти в Новгороде не должно нас обманывать. С тех пор как фактически прекратилось политическое единство Руси, с упадком киевской монархии, по смерти Владимира Мономаха (1125) княжеская власть в Новгороде не была ни наследственной, ни пожизненной. В любое время народное вече могло «указать князю путь» из города. С другой стороны, князь не только не был полновластным хозяином в Новгороде, но даже не был главным лицом в его администрации. Его главное значение было военное; он был временным начальником вооруженных сил. Но даже и здесь он делил военное начальство с тысяцким. Как судья он разделял власть с посадником и другими лицами. Он не был даже номинальным главой города-государства. Не от его имени писались грамоты, заключались договоры. Приглашенный со стороны вечем, без всяких династических прав, подобно подестах итальянских средневековых республик, князь

легко включался в систему республиканских властей, «господ», правивших Новгородом. Следовательно, Новгород был действительно в течение столетий фактически республикой, или, по выражению Н. И. Костомарова, народоправством.

Правда, с конца XIV века Новгород перестал произвольно выбирать и менять своих князей. Великий князь Московский, уже по положению своему, признавался и князем Новгородским. Но это не увеличивало еще его прав и власти на новгородской территории. Не живя в Новгороде, он был представлен там своим наместником, который довольствовался строго определенными по договору доходами и юрисдикцией. Новгороду было выгодно такое положение, когда его военным защитником был самый сильный князь великорусского государства. А главное, мирные отношения с ним обеспечивали беспрепятственные торговые связи с «низовой» Русью. Без подвоза хлеба с Юга Новгород не мог существовать.

Все знают, что полнота власти в Новгородской республике принадлежала вече, или собранию всех свободных граждан. Вече выбирало все свое правительство, не исключая архиепископа, контролировало и судило его. Это была прямая, то есть не представительная, демократия, подобно республикам античного мира. Лишь тот, кто участвовал в народных сходах, мог осуществлять свои политические права. Огромная территория управлялась жителями одного города. Это было слабое место в республиканском строе и Афин и Рима. «Агора» и «форум» не могли управлять империями.

Но, говоря о Новгороде, обычно преувеличивают беспорядок и неорганизованность вечевого управления. Мы мало знаем о нормальном течении дел. Летописи говорят только о его нарушениях. Традиционные картины побоищ на Волховском мосту являлись сравнительно редким исключением. По большей части «владыкам» удавалось примирять враждующие партии до начала кровопролития. А главное, забывается о существовании «господ», верхней палаты, ведшей все текущие дела и подготавливавшей важнейшие для решения вече. Эта палата состояла из выбранных вечем сановников, настоящих («степенных») и бывших, под председательством не князя, а архиепископа. Весьма вероятно, что работа народного вече с трудом укладывалась в упорядоченные формы. Борьба партий легко переходила в **междуусобия**. Но это обычная плата, которую демократия платит за свободу. Княжеские усобицы на остальном пространстве русской земли пролили больше крови и слез, чем драки на Волховском мосту. И, конечно, за все века существования Новгорода в его стенах не пролилось столько невинной крови, как за несколько дней его

посещения Иваном Грозным в 1570 году.

Но вернемся к новгородскому правительству. Недаром мы видим, что в Совете господ председательствовал архиепископ. В сущности, именно он был «президентом» республики, если искать современных аналогий. Посадник был первым министром, главой победившей партии. Владыка стоял выше партий и выражал единство республики. Чтобы сделать реальной его независимость, кандидаты, избранные вечем, подвергались жеребьевке. Три жребия на престоле Софийского собора символизировали Божественную волю в судьбах города-государства. В политической символике Великого Новгорода его сувереном, носителем верховной власти представлялась сама святая София, Премудрость Божия. Святая София была не только именем всей поместной Новгородской Церкви, как это выражалось в формуле: «Святая соборная и апостольская Церковь святой Софии». Нет, это было имя самой республики, от этого священного имени писались договоры и торжественные грамоты, ей приносили присягу князь и власти. Она мыслилась собственницей новгородских земель, особенно церковных («дом святой Софии»). В ней народная воля нашла себе небесный символ, свободный от капризной изменчивости настроений толпы.

Не в одном Новгороде средневековая демократия осуществляла себя через посредство небесных символов. То же мы видим в городских республиках Италии. Милан был городом святого Амвросия, Флоренция – святого Иоанна Крестителя. Между Италией и Новгородом нельзя предполагать взаимных влияний. Но общее теократическое сознание, жаждущее религиозного освящения политической жизни, принимало сходные формы и в католической и в православной республиках средневековья.

Что такое или кто такая святая София – это вряд ли было ясно рядовому новгородцу, вряд ли было ясно и многим из местного клира. Новгород, столь много давший русскому искусству, не оставил богословских трудов. В этом он не отличался от других уделов средневековой Руси. Новгородский собор был наречен в XI веке по имени киевского и константинопольского храмов. Греки-епископы знали, конечно, что София, Премудрость Божья, есть одно из имен Христа. Знали это и более ученые из русских книжников. По крайней мере, в некоторых русских рукописях встречается такое объяснение. Но во всех известных случаях присяги новгородцы целуют икону Богородицы. Это заставляет думать, во-первых, что в средние века еще не существовало известного иконографического типа святой Софии в виде огненного ангела, а во-

вторых, что в Новгороде возобладало богородичное, или женственное понимание Софии, предвосхитившее идею Софии у современных русских богословов из школы Вл. Соловьева⁴⁰³

Как бы ни представляли новгородцы святую Софию, она была владычицей и покровительницей города и государства. На земле ее представлял всенародно избранный архиепископ. Истинный президент республики, он сосредотачивал в своих руках огромную материальную и даже военную силу. «Дом св. Софии» был крупнейшей хозяйственной единицей в Новгороде, а «владычный полк» – заметной частью его гражданского ополчения. В XIV веке новгородцы прилагали большие усилия, чтобы сделать свою Церковь совершенно независимой от Москвы. Однако патриарх Константинопольский не согласился на раздел русской митрополии. Впрочем, привилегии митрополита Московского большей частью сводились к денежным поборам, связанным с отправлением церковного суда. Самого митрополита старались держать подальше от Новгорода. Если же отношения с Москвой становились слишком натянутыми (в XV веке), была еще возможность поставления архиепископа, минуя Москву. Можно было получить хиротонию в Литве у православного митрополита Западной Руси. Так был поставлен святой Евфимий, один из лучших владык новгородских.

Часто говорят, что избранный на вече архиепископ не имел достаточной независимости и мог быть сведен со своей кафедры, подобно последнику и князю. Факты не подтверждают этой теории. Во всей истории Новгородской Церкви мы видим один смутный период – два десятилетия в самом начале XIII века, когда борьба суздальской и патриотической партий достигла большой остроты. Тогда архиепископы той и другой стороны не раз должны были оставлять свою кафедру и снова возвращаться на нее. Но это было исключительное время. Свобода личности могла легко подавляться в средневековых теократических республиках. Но свобода Церкви была, во всяком случае, в Новгородской республике ограждена лучше, чем в самодержавной Москве, где с конца XV века удаление митрополитов по воле великого князя сделалось скорее правилом, чем исключением.

Но владыки Новгородские защищали свободу не только Церкви, но и свободу «града», то есть республики. Жития последних святых архиепископов Евфимия и Ионы накануне падения Новгорода об этом свидетельствуют. Так, Иона, уже в глубокой старости, едет в Москву, чтобы отвратить угрозу против своего отечества. Он увещевает великого князя (Василия II): «Тихими очами смотри на своих подданных и не

начинай обращать свободных в рабство». В духе пророчества он обещает наследнику (Ивану III) «свободу от Ордынского царя» – «за свободу града моего». Если же князь посягнет на свободу невинных людей, то увидит в собственных детях «зависти око» и разделение.

К несчастью, эти проявления религиозного идеала свободы в православии не были развиты в канонические трактаты. Дух свободы остался жить на страницах древних летописей и отчасти в местных культах. Так, местная чудотворная икона «Знамения» Божией Матери осталась навсегда связанной с памятным чудом 1170 года. В сознании новгородцев, именно эта икона обратила в бегство коалицию князей во главе с Андреем Боголюбским и спасла их свободу. Икона «Знамения» (Чуда), как и символ святой Софии, вместе с именами святых епископов новгородских Иоанна, Евфимия и Ионы оставались в памяти новгородской как религиозные символы политической свободы.

VI. Преподобный Сергей Радонежский

В восточном православии, как и в римском католицизме, высшим мерилом христианской жизни считается аскетическое, или монашеское призвание. Никто в Древней Руси никогда не сомневался в том, что христианское совершенство может быть достигнуто только в ангельском иноческом чине. Самым типичным святым, канонизированным Церковью, был монах-подвижник. Тем более поразительно, что за первое столетие после татарского нашествия Русь не дала почти ни одного святого этого типа, который Греческая Церковь обозначает особым именем *hosios* (по-русски «преподобный», то есть подобный Христу). Это может удивить тех, кто считает бесспорным, что политические и социальные катастрофы вызывают пробуждение религиозного чувства. Религиозная реакция на катастрофу, конечно, сказалась в русском обществе XIII века: в ужасах татарщины видели наказание Божие за грехи нации. Но столь велики были материальное разорение и тяжесть борьбы за существование, что естественным следствием стали всеобщее огрубление и одичание. Единственная канонизируемая Церковью в этот период форма святости – святость общественного подвига: княжеская, отчасти святительская. Необходимость защищать христианский народ от полного уничтожения отодвинула на второй план другие, чисто духовные, служения. Нужно было, чтобы прошла первая оторопь после погрома, чтобы восстановилось мирное течение жизни, прежде чем вновь проснулся духовный голод, уводящий из мира. Эта перемена произошла не ранее начала следующего, XIV века.

Новое монашеское подвижничество, начало которого мы наблюдаем со второй четверти XIV века, существенными чертами отличается от древнерусского ⁴⁰⁴. Это подвижничество пустынножителей. Все известные монастыри Киевской Руси были городскими или пригородными. Большинство их пережило Батыев погром или позже было возобновлено, подобно Киево-Печерской лавре, но прекращение идеальной личной святости указывает на их внутренний упадок. Городские монастыри продолжают строиться и в монгольское время (например, в Москве). Но большинство святых этой эпохи уходят из городов в девственные леса. Каковы были мотивы нового направления монашеского пути, мы можем только гадать. Одно из возможных объяснений заключается в том, что оно отражает тяжелую и смутную жизнь городов, все еще время от времени разоряемых татарскими нашествиями. С другой стороны, самый упадок

городских монастырей мог толкнуть ревнителей на поиски новых путей, которые уже были указаны классической традицией пустынножительного монашества Египта и Сирии. На Руси не было пустыни в буквальном смысле этого слова; тем не менее монахам было куда бежать от людей и цивилизации: «пустыней» русских монахов стали обширные северо-новгородские леса. Излюбивши пустыню, эти первопроходцы явили большую отрешенность от мира и его судьбы, чем подвижники киевские; в этом, конечно, также могло сказаться культурно-общественное потрясение татарской эпохи. Но, взяв на себя труднейший подвиг, и притом необходимо связанный с созерцательной молитвой, они поднимают духовную жизнь на новую высоту, еще не достигнутую на Руси. Этот период, более чем какой-либо другой, позволяет говорить о русском мистицизме.

Главой и учителем нового пустынножительного иночества был, бесспорно, преподобный Сергей Радонежский, величайший из святых Древней Руси. Большинство святых XIV и начала XV веков являются его учениками или «собеседниками», то есть испытавшими его духовное влияние. Тем не менее справедливости ради следует указать, что новое аскетическое движение пробуждается одновременно в разных местах, и преподобный Сергей как бы возглавляет его.

Предания о четырех северных («заволжских») монастырях относят их основание к XIII веку или даже к более далекому прошлому. Один из них, Спасо-Каменный на Кубенском озере, приобретает в XV веке исключительное значение в качестве школы духовной жизни и митрополии монашеских колоний – наряду с обителями преподобного Сергея и преподобного Кирилла Белозерского. Но предание, связывающее начало монастыря с Белозерским князем Глебом (1260), говорит лишь о том, что выброшенный бурей на остров князь нашел здесь нескольких иноков, спасавшихся от мирских скорбей; о монастыре же или церкви на этом месте ничего не говорится. Первый игумен этого монастыря Дионисий был поставлен при князе Димитрии Донском (1359–1389). Для нас эти древние северные монастыри остаются анонимными в течение длительного времени. Но начиная с 20-х годов XIV века мы знаем имена святых, одновременно с преподобным Сергием и, возможно, независимо от него взыскавших пустыню. Вероятно, около 1316 года преподобный Кирилл (один из многочисленных святых, носящих это имя) начал отшельническую жизнь в глуши Каргопольского уезда, где после смерти на месте его кельи был построен Челмский монастырь. В 1329 году другой преподобный Сергей пришел на остров Валаам, что на Ладожском озере,

и, вероятно, это и есть исторически точная, хотя и спорная, дата основания знаменитого монастыря. Оба монастыря возникли на Новгородской земле, не знавшей татарского разорения и разрыва в культурной традиции. Но образы этих новгородских святых для нас даны чрезвычайно бледно поздним житийным преданием.

Из города Владимира вышел св. Пахомий (f 1384), основавший в костромских лесах Нерехтский монастырь. Нижегородский святитель Дионисий основал свой Печерский монастырь в подражание древнему киевскому, и непосредственное влияние на него преподобного Сергия могло сказаться лишь с 1365 года, когда преподобный приходил в Нижний с политической миссией от митрополита. Святые Стефан Махрицкий и Димитрий Прилуцкий были сверстниками преподобного Сергия и его несомненными «собеседниками». Трудно сказать, насколько их выбор пустыни для основанных ими монастырей обусловлен его прямым влиянием.

Хотя это и было редкостью для XIV века, мы располагаем «Житием преподобного Сергия», составленным его современником и учеником Епифанием (Премудрым). Епифаний был иноком Свято-Троицкой обители при жизни преподобного Сергия и в течение 25 лет после его кончины в 1392 году собирал материалы, делал заметки для будущего обширного жития. Несмотря на многословие, неумеренное цитирование священных текстов и «риторическое плетение словес», оно богато фактическим содержанием и вполне надежно. Бессильный в изображении духовной жизни святого, биограф дал точный бытовой портрет, сквозь который проступает незримый внутренний свет. Несмотря на все свои недостатки, Епифаний является талантливым писателем, одним из лучших в Древней Руси. Однако неумеренная длина его труда была причиной того, что заезжий ученый серб Пахомий (его современник) выполнил его искусное сокращение и в таком виде оставил для будущих поколений ⁴⁰⁵.

Преподобный Сергий родился предположительно между 1314 и 1320 годами в Ростове, бывшем политическом центре Северо-Восточной Руси, к тому времени утратившем свое прежнее политическое могущество и все более и более подпадавшем под влияние Москвы. Сергий или, вернее, Варфоломей (ибо таковым было его мирское имя) был сыном ростовского боярина Кирилла, обедневшего и потерявшего свое, прежде высокое, общественное положение в результате бедствий того времени. Епифаний подробно описывает эти мрачные события: частые набеги татар, тяжесть выплачиваемой им дани, неоднократные поездки в Орду с князем Ростовским; плохие урожаи вследствие политических нестроений. Но

больше всего пострадал Ростов в период так называемого «насилия», когда великое княжество, вместе с княжеством Ростовским, досталось в удел московскому великому князю Ивану Даниловичу (Калите).

«Увы, увы, плохо тогда было городу Ростову, а особенно князьям ростовским, так как отнята была у них власть, и княжество, и имущество, и честь, и все прочее отошло к Москве. Тогда по повелению великого князя был послан и выехал из Москвы в Ростов воеводой один из вельмож, по имени Василий, и с ним Мина. И когда они вошли в город, то принесли великое несчастье в город и всем живущим в нем, и многие гонения в Ростове умножились. И многие из ростовцев москвичам имущество свое поневоле отдавали, а сами вместо этого удары по телам своим с укором получали и с пустыми руками уходили...»

Градоначальник, старейший боярин ростовский, был схвачен, повешен вниз головой и высечен. Из-за этого несчастья Кирилл, отец Варфоломея, покинул Ростов со всем домом своим и всеми родными и переселился в Радонеж, небольшую деревеньку на земле Московской. (Москва только что стала удельным княжеством.) Князь Андрей, младший сын князя Ивана, даровал Радонежу некоторые льготы, что должно было способствовать колонизации. Семья Кирилла, спасаясь бегством от московского угнетения, нашла убежище на территории, принадлежавшей Москве. Это переселение состоялось, когда Варфоломей был еще подростком и, хотя по рождению был ростовчанином, в зрелые годы стал жителем московской земли. Это сказалось на будущей деятельности преподобного Сергия, который стал духовником и политическим сподвижником Московского князя. Его биографы не забыли о прошлом, и в обоих агиографических сочинениях ощущается сильная антимосковская тенденция.

Детство Варфоломея (Сергия) окружено легендами. Некоторые из них повторяют традиционные черты восточной агиографии. Такова легенда о соблюдении младенцем церковных постов: младенец не вкушал материнского молока по средам и пятницам и во все те дни, когда его матери случалось поесть мяса (оно восточными монахами вовсе не употребляется). Но многие черты, очевидно, почерпнуты Епифанием из семейных преданий – вероятнее всего, от Сергиева брата Стефана и его сына Федора. Среди этих преданий заслуживают внимания два, имеющие символическое значение.

Одно повествует о мистическом посвящении Сергия Пресвятой Троице еще до рождения. Семейное предание, возможно не без влияния Евангелия (Лк. 1, 41), повествует, что когда его мать Мария была

беременна, однажды во время Божественной литургии младенец трижды прокричал в материнской утробе в самые торжественные моменты службы. Священник, крестивший младенца, ссылаясь на это чудо, предрек его будущее: «Будет ребенок сосуд избранный Бога, обитель и слуга Святой Троицы». Этот эпизод приходит на ум брату Сергия Стефану, когда он предлагает посвятить срубаемый ими храм во имя Пресвятой Троицы; должно быть, он повлиял и на епископа, освятившего храм. Освящение храма в честь Святой Троицы было редкостью в то время ⁴⁰⁶; благодаря Сергию оно стало таким же распространенным, как и посвящение храмов Божией Матери по всему Московскому царству.

Другое мистическое событие из детства Варфоломея – чудесное дарование отроку способностей к книжному учению. По своим природным данным мальчик был лишен обычных способностей и интереса к учебе. Двое из его братьев, Стефан и Петр, быстро изучили грамоту, «Варфоломей же не быстро учился читать, но как-то медленно и не прилежно... не похож он был на товарищей, учащихсЯ с ним. За то часто бранили его родители, учитель же еще строже наказывал, а товарищи укоряли».

Он глубоко переживал из-за неудач в учении и молил Бога даровать ему разумение грамоты. Его молитва была услышана чудесным образом; здесь в семейное предание снова, по-видимому, вплетается библейский мотив. Посланный (подобно Саулу) своими родителями на поиски потерявшихся лошадей, он встретил молившегося под дубом странника, некоего черноризца, «благообразного и подобного ангелу». На его вопрос: «Что ищешь и чего хочешь, чадо?» – Варфоломей пожаловался не на пропажу коней, а на неспособность к учению, после чего старец дал ему кусочек просфоры как «знамение благодати Божьей для понимания Святого Писания». В этот день Варфоломей «внезапно грамоту постиг и какую книгу ни раскроет, хорошо ее читает и понимает ее».

Примечателен чудесный характер этого эпизода – он воспринимался как освящение культуры. Сверхъестественное дарование способностей отроку придает большее значение учености, чем прославление природных дарований преподобного Феодосия или святого Авраамия Смоленского⁴⁰⁷. По отношению к книжной науке своих святых Древняя Русь знала оба типа – естественного и сверхъестественного восприятия и не знала столь ярко выраженного в древнем подвижничестве Востока аскетического отвержения культуры.

И все же ученость преподобного Сергия не выходила за рамки простого умения читать. Его биограф не наделяет его знанием

«грамматики» (действительной ученостью, которую Нестор приписывает, справедливо или нет, преподобному Феодосию в XII веке). Это различие является характерным не только для обоих святых, но и для соответствующих эпох. В отличие от Феодосия, Сергей ничего не писал; не сохранилось ни единой написанной им строчки; поэтому, пытаясь проанализировать его духовный мир, мы целиком и полностью зависим от Епифания. В похвале юноше Варфоломею содержится нечто большее, чем перечень обычных христианских добродетелей; она рисует индивидуальный, законченный образ: «спокойствие, кротость, молчаливость, смирение, простота без ухищрений, одинаковая любовь ко всем людям». Спокойствие и молчаливость – особые черты Сергия в данном кенотическом типе. Очевидно, Варфоломей был ребенком, склонным к созерцательности, любителем одиночества. Даже его улыбка была сдержанной и «целомудренной». Он обладал слезным даром и любил цитировать Псалтирь, которую знал наизусть. После всех перенесенных тяжелых испытаний семья была очень набожной.

Стремление к иноческой жизни пробудилось в Варфоломее рано; он не женился, как два его старших брата, но не хотел – **в** отличие от святого Феодосия – печалить родителей. Они не препятствовали его намерению, но просили отложить его осуществление до их смерти. Незадолго до своей кончины оба – и отец и мать – приняли монашеский постриг вместе со **старшим** сыном Стефаном, который к тому времени овдовел. Варфоломея опередили на избранном им пути три члена семьи. **Только** похоронив родителей и оставив свою долю отцовского наследства третьему брату, Петру, Варфоломей смог осуществить **свое** желание. Но вместо того, чтобы присоединиться к старшему брату, Варфоломей зовет его оставить монастырь и пойти **вместе** с ним искать пустынное место. Влияние «кроткого **и тихого**» младшего брата перевесило; оба брата, по-видимому, мало заду мывались о монашеских правилах **и** уставах. Несколько **позже** Варфоломей объяснил свой идеал епископу, постригшему его: «Долгое время я всеми помыслами моими и желаниями стремился к тому, чтобы жить мне одному в пустыне, без единого человека». Его привлекал не монашеский чин как таковой, а полное уединение.

В традиции древнего монашества (Египет, Сирия) жизнь отшельника или затворника считалась более совершенной, чем жизнь члена общежительного монастыря. Но из-за духовных опасностей полное уединение разрешалось только тем, кто уже приобрел опыт в школе религиозного общежития, или тем, кто, по крайней мере, находился под руководством духовного водителя – старца. Варфоломей в юности вряд ли

мог приобрести глубокое знание духовной литературы и ограничений, накладываемых на отшельническую жизнь. Древняя Русь не могла предложить какой-либо готовый образец для уединенной жизни. Он следовал внутреннему порыву без какого-либо руководства или авторитетного благословения. Он шел на громадный риск, сам того не сознавая, и одержал победу.

Отважные братья долго бродили по лесам, пока не нашли места по своему вкусу. Это была поистине «пустыня», населенная дикими зверями, хотя находилась всего в десяти верстах от Радонежа, их родительского дома, и в семи верстах от Хотьковского монастыря, где постриглись и умерли родители. Братья тотчас приступили к тяжелому труду первопроходцев; они рубили лес и построили не только для себя кельи, но также и маленькую церковку. Русские отшельники не могли представить себе идеального уединения без литургического утешения. Церковка была освящена во имя Святой Троицы, в память о чудесном знамении, но так как ни один из братьев не имел духовного сана, Божественная литургия совершалась время от времени каким-либо навещавшим их священником. Другие службы отшельники могли «петь» сами. Можно предположить, что наиболее часто посещавший их игумен Митрофан постриг Варфоломея под именем Сергия, под которым он стал известен в истории. Согласно расчетам Епифания, Сергию было тогда только 23 года.

Несмотря на юные годы, он остался один в пустыни. Брат Стефан не выдержал тягости пустынножительства и ушел в московский монастырь, где сделал успешную церковную карьеру. В течение многих лет Сергий имел возможность испытывать как радости, так и опасности излюбленного уединения. Говоря о последних, его биограф весьма красноречив: «Скудость во всем, во всем недостаток... устрашения демонов... стаи волков, которые выли и ревели, а иногда и медведи». Епифаний не скрывает, что Сергий боялся, «как всякий человек», но дикие звери не причиняли ему зла. Епифаний дает догматическое истолкование власти святого над неразумными созданиями: «И пусть никто не удивляется этому... если Бог живет в человеке и если Дух Святой осеняет его, то все ему покоряются, как в древности Адаму первозданному, до нарушения им заповеди Господней». Это, конечно, *locus classicus* (классическое место) православного учения о мистической жизни, с которым Епифаний был хорошо знаком. Воссоздание образа первозданного человека в Сергии видится им как уже совершившееся – с самого начала борьбы.

Более реалистично и более приземленно в житии красочное описание дружбы между отшельником и медведем. Медведь «имел обыкновение

приходить к преподобному. Преподобный... выносил зверю из хижины своей маленький кусок хлеба и клал его или на пень, или на колоду... Когда же не хватало хлеба..., то медведь долгое время не уходил, а стоял, озираясь туда и сюда, упорствуя, как некий жестокий заимодавец, желающий получить долг свой. Если же был у преподобного лишь один кусок хлеба, то и тогда он делил его на две части...»

Бесы, хотя не были более опасными, но выглядели страшнее. Цель их частых нападений – устрашение, как и в других житиях русских святых. Автор жития воспроизводит случай из жизни святого Антония Египетского ⁴⁰⁸, с добавлением новых, местных, деталей: «Когда Стефан ночью вошел в церковь... воочию сам дьявол со множеством воинов бесовских появился... были они в одеждах и шапках литовских островерхих⁴⁰⁹... зубами скрежетали, желая убить его». Они кричали: «Беги, исчезни отсюда и более не живи здесь, на месте этом...»

Эти шумные вторжения и глумливые выкрики преследовали Сергия по ночам, но не причиняли ему реального вреда. Демонология Епифания столь же оптимистична, как и у Афанасия – автора жития святого Антония ⁴¹⁰. «Привычка есть у дьявола в его гордости: когда начнет он перед кем-нибудь похвастаться или угрожать, тогда он хочет и землю уничтожить, и море высушить, а сам не имеет власти даже над свиньями⁴¹¹

Как и в житии Феодосия и других русских святых, очевидная цель бесовских страхований заключалась, скорее, в том, чтобы отвратить подвижника от его пути, а не в том, чтобы искушать его греховными желаниями. О плотских искушениях почти нет речи; мудрая сдержанность или, возможно, благоговение удерживают перо агиографа от этих ненадежных, скользких тем. Тем не менее – это также типично для большинства русских святых – сообщается о его физической силе⁴¹². Несмотря на созерцательный ум и застенчивость, заставившие его покинуть общество, было бы совершенно неправильно представлять его изможденным и болезненным юношей, что, может быть, соответствовало бы западному, или романтическому представлению о мистике.

Епифаний не отрицает плотских искушений у Сергия. Но он упоминает о них между прочим; пост, по-видимому, был единственным оружием в борьбе с этим врагом ⁴¹³. Не упоминаются искусственные способы добровольного изнурения плоти, кроме поста не упоминается даже об укусах комаров, которым некогда подвергал себя Феодосий. Подчеркиваются только тяготы жизни. У Сергия тяжелый физический труд заменяет все прочие изощренные аскетические подвиги. «Труды

преподобного Сергия», в подлинно крестьянском духе, глубоко запечатлелись в памяти русского народа и в религиозном искусстве. В сочинении Епифания они представлены, главным образом, в рамках становления общинной жизни.

Что касается продолжительности благословенного одиночества Сергия, то Епифаний не может сказать точно, сколько оно длилось: «...два года, или больше, или меньше». Но наконец вокруг отшельника стали собираться другие монахи. Это происходило явно против его воли: «не только не принимал их, но и запрещал им оставаться...», хотя и безуспешно. Он не мог отпугнуть их тяготами избранного им жизненного пути и в конце концов вынужден был уступить. И построили они каждый отдельную келью и жили для Бога, глядя на жизнь преподобного Сергия и ему по мере сил подражая. Он не был ни их игуменом, ни наставником. Он оказывал на них влияние только своим собственным примером.

По-видимому, преподобный Сергей особенно преуспел в плотницком ремесле или, по крайней мере, любил им заниматься. После прихода новой братии он построил три или четыре кельи для них, оградил небольшое поселение тыном и добавил еще кое-что к своим многочисленным трудам: и дрова для всех колот, и из источника воду в гору носил, корчевал пни и выращивал огородную зелень, и хлеб пек, и еду для всех варил. И не только это; он даже кроил и шил обувь и одежду для братии, хотя общей жизни как таковой почти не было. Каждый монах должен был заботиться о себе и своем пропитании, как это было принято в большинстве русских монастырей того и более позднего времени. Преподобный Сергей брал на себя большую долю физического труда, ради того, чтобы облегчить тяготы жизни ученикам.

Безусловно, церковные службы занимали много времени в течение дня, и даже ночью. Братия собиралась в церкви семь раз в сутки, для того чтобы пропеть «и полунощную, и заутреню, и часы, и третий, и шестой, и девятый, и вечерню, и мефимон». Они не могли только совершать Божественную литургию; как и раньше, она совершалась или заезжим священником или игуменом Митрофаном.

После смерти Митрофана братия, которых в то время насчитывалось двенадцать иноков, настояла, чтобы Сергей принял священство и стал игуменом. Их мотивировка, по крайней мере та, что указывается автором жития, была чисто литургическая: «Мы хотим... чтобы мы приходили к тебе с покаянием исповедоваться в грехах своих... и видеть, как ты ежедневно совершаешь святую литургию; хотим всегда из честных рук твоих причащаться Пречистых Тайн». Об управлении или руководстве не

было и речи. Община как жила, так и будет жить в полной свободе.

Но всякая мысль о более высоком чине или каком-либо отличии была ненавистна Сергию. Он говорил, бывало: «Я больше стремлюсь сам у других в подчинении быть, чем над другими властвовать и начальствовать». По поводу игуменства он даже утверждал: «Желание быть игуменом – начало и корень честолюбия». Конечно, это было более чем просто жест или проявление хорошего тона в церковном смысле. О человеке, который в зрелом возрасте отказался от звания высшего иерарха Руси, можно с уверенностью сказать, что он был лишен всякого честолюбия. Он дерзнул возражать митрополиту, пытавшемуся принудить его принять епископский сан, вызвав упрек в свой адрес: «Возлюбленный! Всем обладаешь ты, а послушания нет у тебя». Еще раз подтверждается, что кенотическое смирение имеет иные корни, нежели монашеская добродетель послушания.

Преподобный Сергей, наконец, уступил и был рукоположен во священника и одновременно поставлен игуменом. Но, за исключением новой обязанности совершать богослужения, его жизнь мало изменилась. Физические труды преподобного Сергия возросли с ростом монашеского братства, ибо он хотел буквально исполнить Божественную заповедь: «быть изо всех последним и слугой всем»⁴¹⁴. Об отношениях между игуменом и его иноками, так же как об экономических условиях, красноречиво свидетельствует следующий эпизод.

Нищета была столь чрезмерной, что в церкви вместо свечей они использовали березовые лучины, как в древнерусских избах. Скудость пищи усугублялась из-за того, что игумен запрещал инокам выходить из монастыря в какую-нибудь деревню или село и просить у мирян милостыню, а велел «сидеть терпеливо в монастыре, и просить, и ждать милости от Бога». Следует помнить, что общей трапезы не было и каждый монах, включая игумена, мог полагаться только на себя.

Однажды преподобный Сергей оставался без еды три дня. На четвертый день он «взял топор и пришел к одному из старцев... по имени Данило, и сказал ему: «Слышал я, старче, что хочешь ты сени соорудить пред кельей своей. И я для этого пришел...» «Да, – ответил Данило, – я очень хочу... но жду плотников из села. С тобой договариваться боюсь, как бы ты большую плату не взял с меня». Сергей в ответ: «Я не очень большую плату прошу у тебя, но нет ли у тебя гнилого хлеба?..» Старец Данило вынес ему решето гнилого хлеба. Преподобный Сергей приступил к работе, обтесал доски, обработал и поставил столбы, и так тяжело трудился до самого вечера. Только когда сени были готовы, он начал есть

хлеб с водой, ибо не было даже соли. Некоторые из братии, видя, как преподобный Сергей целый день трудился, восхищались его терпением, но один из них, сам не евший два дня, подошел к игумену и начал поносить его: «Заплесневел хлеб у нас! Доколе нам к мирянам не ходить просить хлеба?.. Послушались мы тебя и теперь вот умираем от голода. Поэтому утром рано уйдем с этого места... и больше мы не возвратимся сюда». Преподобный Сергей усмирил назревавший бунт, преподав урок христианского терпения и надежды: «Уповайте на Бога... Был ли постыжен когда-либо тот, кто уповал на Бога?.. Следует за скорбью радость: ведь вечером, сказано, водворится плач, а наутро радость».

Вера преподобного Сергея в Промысел Божий была тотчас подтверждена. Некий неизвестный благодетель прислал в монастырь целую повозку свежееиспеченных хлебов. Неожданное появление спасителей, анонимность дара и чрезвычайно высокое качество хлеба, «душистого и сладкого как мед», делает этот эпизод странным и таинственным. Прямо не говорится, что этот необычный хлеб прибыл непосредственно с небес, но вся история окружена благоуханием сверхъестественного.

Много раз община спасалась от голода благодаря известным и неизвестным благодетелям, но жилось ей трудно и чрезвычайно бедно. Период лишений, по подсчетам Епифания, длился 15 лет. Затем в окрестных лесах стали селиться крестьяне, которые выжигали леса и расчищали места для обработки земли, строили деревни. Это положило начало расцвету Свято-Троицкой обители, но означало и конец пустынножительства. «Преждереченную исказиша пустыню и не пощадеша...»⁴¹⁵, – жалуется аскетически настроенный Епифаний.

Рост богатства, мирского влияния и даже архитектурная красота вновь построенных храмов не нашли отражения в труде Епифания. Его аскетизм был совершенно иного рода. Вместе с преподобным Сергием он возлюбил святую бедность. Она была частью его кенотического идеала, основанного на следовании уничиженному Христу. Говоря о кротости и смирении преподобного Сергея, автор жития пишет, что тот «во всем и всегда подражал своему Владыке, Господу нашему Иисусу Христу». Социальным выражением кенотического следования Христу, заметным у преподобного Сергея, как и у всех русских святых, служат его «худые ризы»⁴¹⁶.

Этой увлекательной теме автор жития посвящает целую главу. От старожил монастыря он знает, что Сергей никогда не носил ни новой, ни мягкой одежды, тем более сшитой из заграничного («немецкого») или цветного сукна (попутно мы узнаем, что цветное облачение не было

неизвестно русским монахам того времени). Его ряса была сшита из простой домотканой материи, вроде той, из которой шили себе одежду крестьяне; часто она была старой и грязной, латаной и пропитанной потом. Однажды в монастыре нашлось сукно негодное – такого плохого качества, что никто из братии не пожелал его взять. Сергей взял его, скроил и сшил из него рясу и носил ее целый год, пока она не порвалась и не распалась. Эта приверженность к низшему и худшему, столь неприемлемая для современного человека, была вполне понятна Епифанию: преподобный Сергей «ходил в облачении нищего» из смирения.

Социальная сторона кенотизма преподобного Сергея проявилась в следующей забавной истории, напоминающей аналогичные эпизоды из жития преподобного Феодосия⁴¹⁷. Это случилось в то время, когда преподобный Сергей находился на вершине славы, когда монастырь стал центром паломничества для многих, в том числе и для князей. Чтобы поглядеть на святого человека, вместе с другими паломниками пришел издалека простой крестьянин. Преподобный Сергей в это время занимался любимым трудом – копал землю в огороде. Пришельца попросили подождать, пока игумен закончит работу, но крестьянин в нетерпении заглянул через щелку в заборе и не мог поверить, что человек в грязной одежде, в поте лица трудящийся, и есть знаменитый игумен. Когда же преподобный Сергей появился из-за ограды и был указан посетителю, тот подумал, что над ним решили посмеяться, и в гневе закричал: «Я пророка увидеть пришел, вы же мне сироту показали». Братья уже собирались выпроводить дерзкого крестьянина из монастыря, но преподобный Сергей, услышав его слова, не допустил этого: «Он поклонился ему до земли, и с большой любовью по-христиански поцеловал его, и, благословив, весьма похвалил крестьянина, который так о нем подумал... Насколько гордые почестям и похвалам радуются, настолько радуются смиренные своему бесчестию и осуждению». История заканчивается посрамлением невежды и торжеством истинной иерархии ценностей. В монастырь приезжает некий князь и кланяется преподобному до земли, в то время как телохранители князя отбрасывают крестьянина «от лица князя и Сергея». Бедняга просит прощения, а спустя несколько лет возвращается в обитель Святой Троицы, чтобы принять монашеский постриг.

Высший акт кенотического смирения преподобного Сергея – его отказ от митрополичьей кафедры. К тому времени был он уже в преклонных летах и известен даже в Греции как один из наиболее выдающихся и достойных личностей в Русской Церкви⁴¹⁸. Митрополит

Алексий, будучи в преклонном возрасте, был озабочен поисками преемника. Так же, как и князь Димитрий, он хотел видеть на московской кафедре русского, а не грека. Митрополит Алексий вызвал к себе преподобного Сергия и в качестве символического посвящения надел на него золотой наперсный крест, украшенный драгоценными камнями. Преподобный Сергий отклонил неожиданный дар: «Прости меня, владыка, но я с юности не носил золото, в старости же особенно хочу в нищете жить». Когда митрополит раскрыл ему цель вызова, преподобный Сергий «сильно опечалился, ибо весьма суетным делом считал для себя это». Он решительно отказался: «Прости меня, владыка, но выше моих сил ты требуешь; и на это никогда я не соглашусь. Кто я такой, грешный и худший из всех людей?» При всем смирении, он обладает чувством собственного достоинства и твердостью, защищая идеал святого уничижения: «Владыка святой! Если не хочешь, чтобы ушел я, нищий, и не слышал святыню твою, больше не продолжай об этом говорить со мной, **бедным**, и другому никому не разрешай, потому что никто меня не сможет переубедить». Уговоры князя – после смерти митрополита Алексия – также не имели успеха. Преподобный Сергий оставался твердым и непреклонным.

Подобное отрицательное отношение к чинам и власти даже в церковном мире проявлял преподобный Сергий и среди учеников. Один из них, его племянник Федор, сделал блестящую карьеру. Назначенный князем игуменом нового (Симоновского) монастыря в Москве, он единственный из всех архимандритов русских удостоился высшей чести от вселенского патриарха и затем окончил жизнь архиепископом Ростовским. Следя за витками его карьеры, преподобный Сергий «весьма беспокоился о чести и славе его; и молитвы непрестанные к Богу обращал, чтобы не случилось какого-либо Федору преткновения».

Кенотический идеал, доведенный до высшей степени, едва ли совместим с обязанностями правителя – это уже испытал преподобный Феодосий, игумен первого Киевского монастыря⁴¹⁹. По отношению к пастве преподобный Сергий вел себя как равный среди равных или даже как нижестоящий – как слуга всех. Мы знаем, как свободны были монахи в выражении мятежных чувств. Эта свобода привела однажды к открытому мятежу и расколу в монастыре. Эпизод, рассказанный с некоторой сдержанностью и сглаживанием острых углов, связан с введением киновийного (общежительного) устава.

В житии рассказывается, что преподобный Сергий получил от Константинопольского патриарха послание, в котором тот, воздав хвалу в

его адрес и преподав благословение, предложил устроить в монастыре «общежительство». Преподобный Сергей посоветовался с Московским митрополитом Алексием (который, скорее всего, был инициатором реформы) и лишь тогда ввел общежительство для братии. Единственно известным греческим уставом, использовавшимся на Руси не столь часто и с некоторыми отклонениями, был устав Студийского константинопольского монастыря. Этот устав и был введен в обители Пресвятой Троицы.

На практике это означало, прежде всего, отказ от личной собственности: «Ничем собственным не владеть никому, ничто своим не называть, но все общим считать». Общее ведение хозяйства требовало соответствующей системы управления; посему были введены новые монастырские должности. Именно в эти годы после реформы у преподобного Сергия появился обычай обходить по вечерам кельи иноков и слушать, что там происходит. Эта вечерняя проверка, а также кроткое увещание на следующее утро напоминают житие преподобного Феодосия. Такое поведение соответствовало Студийскому уставу.

Для введения преобразований потребовалось письмо от Патриарха. Это показывает, что в то время общежитие и Студийский устав не были приняты на Руси. Пытаясь понять, почему этот устав столь трудно приживался на Руси, рискнем утверждать, что причина этого не столько привязанность к собственности, сколько привычка к независимости и нелюбовь к дисциплине. Летопись, лучше сохранившая, хотя и в сокращенном виде, оригинальный текст Епифания, сообщает, что после введения устава «елицы же тако не возхотеша, отай изыдоша из монастыря»⁴²⁰

Редактор Епифания Пахомий, не приводя причин недовольства, указывает, что «братия противилась наставничеству Сергия». В его трактовке зачинщиком мятежа был брат Сергия – Стефан, возвратившийся в Троицкую обитель из московского монастыря. Он даже привел с собой в качестве послушника младшего сына. По незначительному поводу, в связи с литургическим или обрядовым недоразумением, он стал жаловаться в церкви: «Кто игумен в месте этом: не я ли раньше пришел на место это?» «И другие некоторые слова неподобающие произнес».

Реакция преподобного Сергия была поучительной и вполне характерной. Он ничего не сказал, но на следующее утро, тайком оставив монастырь, удалился к своему другу – игумену Махрищскому. Через некоторое время братия Троицкой обители, верная преподобному Сергию, стала собираться вокруг него, и возник новый монастырь, получивший

благословение **митрополита** Алексия. Когда оппозиция стала ослабевать, ее участники, опять-таки действуя через митрополита Алексия, добились возвращения игумена. Примирение описано в самых радужных тонах. Духовные чада целовали его руки и ноги. «Что же отец? Ду» хом и он радовался, детей своих увидев вместе».

Этот и другие эпизоды порою способны создать не слишком благоприятное впечатление о религиозной и нравственной атмосфере Свято-Троицкой обители. Но, с другой стороны, мы **знаем** истинных учеников Сергия, чья жизнь была образцом святости. Не менее чем одиннадцать из них были канонизированы после смерти. Как и в Киево-Печерском монастыре, вместо высокого общего уровня мы встречаем, скорее, крайности. Самые лучшие из братии находили в преподобном Сергии подлинного духовного руководителя и развивали свои дары. Самые слабые, которых, вероятно, было большинство, не подчинялись уставу хорошо организованного общежития. Это положение типично для большинства русских социальных структур.

Еще при жизни преподобного Сергия некоторые из его учеников были поставлены во главе новых монастырей в самой Москве и в окрестностях. Свято-Троицкая обитель стала центром монашеского влияния, распространявшегося на довольно обширную территорию. Но, как и следовало ожидать, инициатива исходила не от смиренного игумена. Митрополит Алексей, друг и покровитель преподобного Сергия, и московские князья брали игуменов из Свято-Троицкого монастыря для вновь открывавшихся монастырей. Преподобный Сергей иногда давал свое благословение не без тревожных раздумий, как это было с его племянником Феодором. Лучших и наиболее верных его духу учеников он оставлял при себе.

Кенотизм преподобного Сергия, как и преподобного Феодосия, был неотделим от благотворительности. У преподобного Сергия она была не столь явной; любитель созерцательного уединения мог легко оградить себя и свой монастырь от мира. Примечательно, что преподобный Сергей этого не сделал. Признав однажды поражение и осознав невозможность обрести святое уединение, он вновь открыл свое сердце страждущему человечеству. Согласно Епифанию, преподобный Сергей взял за образец для подражания великих восточных аскетов, «иже во плоти жиша ангельской жизнью»: Антония Великого, Евфимия Великого, Савву Освященного, Пахомия Ангеловидного и Феодосия Общежителя. Перечисляя их добродетели, автор жития заканчивает следующей характеристикой: «обильные предстатели недостаточествующим,

кормители нищих, неисощаемое сокровище вдовам и сиротам» Если этот коллективный портрет и не вполне соответствует образам великих монахов Востока, тем не менее весьма характерен для русского кенотического идеала и для самого преподобного Сергия. После введения Студийского устава он распорядился давать приют и пищу нищим и странникам и подавать милостыню нуждающимся, хотя это совсем не согласовывалось со Студийским уставом ⁴²¹ и могло повлечь приток в монастырь мирских толп. Но даже на смертном одре преподобный Сергий напомнил ученикам об их долге словами апостола Павла: «страннолюбия не забывайте». С исполнением этого христианского долга он пророчески связывал будущее процветание обители.

Аналогичные мотивы присутствуют и в рассказах о чудесах святого. Они не многочисленны и не очень внушительны. Хотя он обладал великими духовными дарами, например даром прозорливости и особо сильной молитвы, из смирения воздерживался от проявления своей силы. Весьма поучителен в этом отношении рассказ о «воскрешении» отрока. Отец понес своего больного сына в монастырь, чтобы преподобный Сергий помолился о нем. Пока он достиг своей цели, ребенок умер или, по крайней мере, отцу так показалось. Несчастный отец пошел приготовить гроб, а тем временем преподобный Сергий, пожалевший отца, взял отрока в свою келью и молился за него. Когда отец возвратился, он нашел сына живым, а преподобный Сергий обратился к нему со словами ласкового упрека: «Зачем ты, человек, трудишься, неверно помыслив: отрок твой не умер, но жив». Отец воспринял это как чудо, но преподобный Сергий постарался разубедить его: «Ошибся ты, о человек, и не **знаешь**, что говоришь: потому что отрок твой, когда нес ты его сюда, по пути от холода ослабел, и тебе показалось, что он умер. **Теперь** же он в теплой келье согрелся, а ты думаешь, что он ожил. Ведь не может ожить никто до общего воскресения».

Одно из чудес преподобного Сергия по видимости носит наказующий характер; но при более внимательном **рассмотрении** оно воспринимается, скорее, проявлением любви, чем **актом** возмездия. Так часто случается при защите прав бедных. Жадный и скупой богач обидел бедного крестьянина, «ибо **имеют** обыкновение богатые бедных обижать». Он отнял у **крестьянина** борова, "а платы не дал ему, и заколоть повелел борова». Бедняк пришел пожаловаться преподобному Сергию, и игумен призвал обидчика на духовный суд. «Чадю! – сказал он. – Веришь ли ты, что есть Бог... отец сирот и вдов, готовый к отмщению, и **страшно** попасть в руки Его?» Напуганный богач обещал заплатить бедняку за

причиненный убыток, но когда вернулся домой, то пожалел о своей щедрости и не сдержал данного слова. Тогда он был наказан, хотя и весьма мягко. Мясо похищенного бора **вдруг** протухло и все наполнилось червями. Даже собаки отказывались есть его.

Подобно большинству русских кенотических святых, преподобный Сергей изменял привычной кротости лишь в отношении сильных мира сего. Можно различить скрытую демократическую тенденцию в том, как его ученики представили исцеление бесноватого вельможи. Его привели в монастырь закованного в цепи. Беснуясь, он разорвал путы, но при виде креста в руке преподобного Сергея, «зарычал громким голосом» и упал в лужу. Эта уничижительная деталь сцены экзорцизма, по-видимому, не содержит ничего примечательного, кроме того, что речь идет о человеке, занимавшем высокое положение.

До сих пор мы наблюдали в преподобном Сергии большей частью традиционные черты русского кенотизма. В них явно проступает образ печерского преподобного Феодосия, только более утонченный и одухотворенный. Но в этом древнем лике русского святого можно разглядеть и некоторые новые черты. Духовная жизнь преподобного Феодосия проста и как бы открыта. Сергиева «простота без пестроты» лишь подготавливает к таинственной глубине, поведасть о которой бессилён биограф, но которая свидетельствует ещё не слыханными на Руси видениями. Древние русские святые чаще имели видения тёмных сил, которые не пощадили и преподобного Сергея. Но только с преподобным Сергием говорили горные силы – на языке огня и света. Этим видениям были причастны и некоторые из учеников святого, которые составляли мистическую группу вокруг него: Симон, Исаакий и Михей. Однажды, когда преподобный Сергей совершал Божественную литургию в сослужении двух священников, Исаакий и другой ученик увидели сослужащего ему четвертого, светоносного мужа в блистающих ризах. На настойчивые вопросы учеников преподобный Сергей открыл свою тайну: «О чада любимые! Если Господь Бог вам открыл, смогу ли я это утаить? Тот, кого вы видели, – ангел Господень; и не только сегодня, но и всегда по воле Божьей служу с ним я, недостойный. Но то, что вы видели, никому не рассказывайте, пока я не уйду из жизни этой». Тот же Исаакий испросил у преподобного Сергея благословение на вечное молчание. И когда учитель благословлял его, он увидел, «как некое огромное пламя вышло из руки Сергея и всего Исаакия окружило». Другой ученик, Симон, рассказывал: «Когда служил святой, виден был огонь, ходящий по жертвеннику, осеняющий алтарь и со всех сторон святую

трапезу окружающий. А когда святой хотел причаститься, тогда божественный огонь свернулся как некая плащаница и вошел в святой потир; так преподобный причастился».

Два видения в житии преподобного принадлежат преподобному Сергию, но в них участвуют и его мистически одаренные ученики. Однажды ночью, после молитвы о монастырской братии, преподобный услышал голос, называвший его по имени: «Сергий!» Открыв окно, он увидел необычайный свет в небе и множество очень красивых птиц, слетевшихся над его монастырем. Небесный голос дал ему обетование: «Как много ты видел птиц этих, так умножится стадо учеников твоих и после тебя не истощится, если они захотят по твоим стопам идти».

С той же мыслью святого о своих учениках связано и другое его – исключительное по значению – видение. Преподобный Сергей первым из русских святых имел видение Богоматери. Вот как оно описано у Епифания:

«Однажды блаженный отец молился по обычном своем правиле перед образом Матери Господа нашего Иисуса Христа. Отпев благодарственный канон Пречистой, присел он немного отдохнуть и сказал ученику своему Михею: „Чадо, трезвись и бодрствуй, ибо чудное и ужасное посещение готовится сейчас нам». И тотчас послышался голос: „Се Пречистая грядет». Святой же, услышав, заторопился из кельи в сени. И вот великий свет осенил святого, паче солнца сияющего, и видит он Пречистую с двумя апостолами, Петром и Иоанном, блистающих неизреченною светлостью. И как только увидел, пал ниц святой, не в силах терпеть нестерпимую зарю. Пречистая же Своими руками коснулась святого, сказав: „Не ужасайся, избранник Мой, Я пришла посетить тебя. Услышана молитва твоя об учениках твоих... и об обители твоей. Не скорби уже: ибо отныне она всем изобилует, и не только при жизни твоей, но и по отшествии твоём к Господу неотлучна буду от обители твоей, подавая потребное неоскудно, снабжая и покрывая ее». И сказав эти слова, стала невидима... Святой же, в исступлении ума, одержим был великим страхом и трепетом. Понемногу придя в себя, нашел он ученика своего лежащим от страха, как мертвого, и поднял его. Михей же начал бросаться в ноги старцу, говоря: „Поведай мне, отче, Господа ради, что это было за чудное видение, ибо дух мой едва не разлучился от союза с плотью из-за блистающего видения». Святой радовался душою, и лицо его цвело от этой радости, но не мог ничего отвечать, кроме одного: „Потерпи, чадо, и во мне дух мой трепещет от чудного видения"... Потом он сказал ученику своему: „Чадо, позови мне Исаака и Симона». И когда они пришли, он рассказал им все

по порядку».

Конечно, эти видения преподобного Сергия и его учеников не могут быть доказаны как исторические факты во всех подробностях. С другой стороны, они не могут быть отброшены как просто легенды. Для двух из них, связанных с литургическими таинствами, мы можем найти аналогии в житии преподобного Евфимия Великого, послужившем одним из образцов для жития преподобного Сергия. Но и тут не представляется возможным говорить о простом литературном заимствовании. Слишком тесно эти эпизоды связаны с остальными видениями. Почти несомненно, что предание об этих видениях было сохранено мистической троицей учеников преподобного – Исаакием, Михеем и Симоном. Если Исаакий и Михей своей кончиной упредили преподобного Сергия и были связаны обещанием молчать до его смерти, то от третьего, Симона, Епифаний мог узнать о тайнах, оставшихся неизвестными остальным монахам. Существенно, что до преподобного Сергия подобные видения были неизвестны в русской агиографии.

Мы вправе рассматривать эти видения как следствие влечения преподобного Сергия к пустыне, которое, при отсутствии аскетической суровости, объяснимо лишь созерцательным складом ума. Вспомним и о посвящении всей его жизни Пресвятой Троице – для бедной богословием Руси Пресвятая Троица ни до преподобного Сергия, ни после него не была предметом умозрения, – и мы с необходимостью придем к предположению, что в лице преподобного Сергия имеем первого русского святого, которого можно назвать мистиком, то есть носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой лишь подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы. Тайны его духовной жизни остались скрытыми от нас. Видения – лишь знаки, отмечающие неведомое.

Но в свете этих видений вполне позволительно указать на родственность духовной жизни преподобного Сергия современному ему мистическому движению на православном Востоке. Это известное движение исихастов, практиков «умного делания», или умной молитвы, идущее от святого Григория Синаита с середины XIV столетия и широко распространившееся по греческому и южнославянскому миру. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, Тырновский патриарх Евфимий, ряд патриархов Константинопольских были его приверженцами. Богословски эта мистическая практика связывалась с учением о Фаворском свете и божественных энергиях.

Начиная с середины и особенно с конца XIV века возобновляется греческое и южнославянское влияние на северную Русь. При жизни

преподобного Сергия, в одном из ростовских монастырей святым Стефаном Пермским изучались греческие рукописи. В том же столетии русскими книжниками и переписчиками предпринимались новые переводы Евангелия⁴²². Сам преподобный Сергий принимал у себя в обители греческого епископа и получал грамоты от Константинопольского патриарха. Одним из учеников преподобного Сергия был тезоименитый ему Сергий Нуромский, по преданию пришелец с Афонской горы, и есть основания отождествлять ученика преподобного Сергия – Афанасия, Серпуховского игумена, с тем самым Афанасием Русином, который списал на Афоне в 1431 году, «под крылием св. Григория Паламы», сборник житий для русской обители Пресвятой Троицы. Библиотека Троицкой лавры хранит славянские списки Григория Синаита XIV и XV веков⁴²³. В XV же веке там были списаны и сочинения Симеона Нового Богослова. Все это еще не устанавливает прямых влияний Греции на **религиозность** преподобного Сергия, но делает их в высшей степени вероятными. Кроме того, пути духовных влияний не исчерпываются прямым учительством и подражанием. Поразительны не раз встречающиеся в истории совпадения – единовременно и, по-видимому, независимо возникающие в разных частях земного шара духовные и культурные течения, созвучные друг другу. В свете мистической традиции, которая утверждается среди учеников преподобного Сергия, его собственный мистический опыт, озаряемый для нас лишь его видениями (можно сопоставлять светоносные видения преподобного Сергия с Фаворским светом исихастов), приобретает для нас большую определенность.

От мистики до политики огромный шаг, особенно в восточном мире. Но преподобный Сергий на Руси сделал его, как это сделали Бернард Клервосский и многие средневековые святые Запада. Можно себе представить, что этот шаг нелегко дался любителю одиночества, для которого даже общежитие в стенах монастыря было тяжким бременем. Как и в случае с игуменством, моральным стимулом для вовлечения отшельника в национальную политику, должно быть, было стремление к милосердию, принявшее форму патриотизма. Вмешательство преподобного Сергия в судьбу молодого Московского государства было, несомненно, одним из оснований, почему Москва, а вслед за нею и вся Русь чтит в преподобном Сергии своего небесного покровителя. В сознании московских людей XVI столетия он занял место рядом со святыми Борисом и Глебом, национальными заступниками Руси.

Истолкование политической деятельности преподобного Сергия

представляет трудную проблему – не только из-за ее мотивов, но и из-за ее религиозной ценности. Эта проблема осталась не замеченной большинством православных в России из-за их неспособности отделять религиозные интересы от национальных. Следуя этому направлению до логического предела, современные советские историки делают из преподобного Сергия национального героя, превращая его в политического пособника Московского князя. Заслуживает ли преподобный Сергей столь сомнительной репутации?

Пытаясь оценить политическую деятельность преподобного Сергия, мы исходим из убеждения, что целостность нравственного облика преподобного подтверждается всеми историческими источниками. Но, с другой стороны, следует учитывать современный Сергию мир, столь отличный от более позднего Московского государства, обладающий иными политическими стандартами. Стандарты древнего феодального быта были попорчены московскими князьями в борьбе за власть. Безнравственность их политики осознавалась и осуждалась по всей Руси, за исключением, быть может, самого Московского княжества. Современный преподобному Сергию летописец, повествуя о московской крепости – Кремле, отстроенном в 1367 году, делает следующее замечание: «Князья Московские, надеясь на свою великую силу, князи Руськыи начата приводити в свою волю, а который почал не повиноватися их воле, на тех почали посягати злобою»⁴²⁴. Князь Московский был настолько непопулярен и изолирован на Руси, что в момент величайшей национальной опасности, в битве Куликовской, он один, лишь со своими вассальными князьями стоял на поле брани.

В этом национальном конфликте преподобный Сергей, несомненно, был на стороне Москвы. Князья из рода Калиты посещали его в обители Пресвятой Троицы. Сам он часто оставлял монастырь и совершал поездки в Москву, был крестным отцом сыновей князя Дмитрия Донского и иногда выполнял его политические поручения. О его политических шагах нам известно только из летописей; его жития хранят полное молчание.

Одно из этих поручений имеет полное моральное оправдание, так как это была миротворческая миссия. Преподобный Сергей был послан к князю Олегу Рязанскому, давнему и могущественному врагу Москвы, и «тихими и кроткими словесы и речами и благоуветливыми глаголы» убедил его подписать договор о «вечном мире» с Дмитрием⁴²⁵.

Другой случай политического вмешательства преподобного Сергия не так легко понять. Речь идет о его миссии в Нижний Новгород в 1365 году. Нижегородское княжество на короткое время стало опасным соперником

Москвы в борьбе за титул и власть Великого князя. Его старой столицей был Суздаль, один из наиболее древних русских городов, а Нижний Новгород – новый, растущий и процветающий центр. Два брата, старший Димитрий и младший Борис, владели соответственно Суздалем и Нижним. Димитрию (не путать с его соперником, князем Московским) удалось получить ярлык на великое княжение от хана Золотой Орды. Но когда он вернулся из Орды с этим титулом, то столкнулся с новой ситуацией. Димитрий Московский, превосходивший его в военной силе, пренебрег решением хана и угрозами принудил князя Суздальского к отречению. Более того, Димитрий Московский забрал у своего соперника Суздаль, предложив ему в качестве компенсации Нижний Новгород, удел брата, который должен был бы довольствоваться еще меньшим городом. В то же время митрополит Алексей поспешил дополнить этот захватнический акт соответствующим церковным актом; он «отнял» у епископа Суздальского два города – Нижний и Городец, присоединив их к своей епархии. Оставалось убедить Нижегородского князя Бориса согласиться с этой аннексией и уступить свой город старшему брату. Но тот отказался. В этот напряженный момент игумен Сергей был направлен как «посол» к князю Борису, чтобы призвать его в Москву. В Москве же стало привычным захватывать и держать в темнице князей, ранее не зависевших от московской власти, но оказавшихся достаточно доверчивыми, чтобы попасть в ловушку.

Нет ничего удивительного в том, что Борис «не послуша и на Москву не поиде». Тогда преподобный Сергей, по указанию митрополита Алексея и великого князя Димитрия, «затворил» все церкви в Нижнем Новгороде. Закрытие церквей, соответствующее «интердикту», весьма распространенному на Западе, не было закреплено в восточном каноническом праве. Эта мера применялась, однако, в XIV столетии митрополитами Московскими в борьбе с архиепископом Новгородским, но не получила народной поддержки и успеха не имела. И на этот раз не помогло даже имя преподобного Сергия. Московский князь был вынужден послать дружину в помощь Димитрию Суздальскому против брата, и только тогда, перед угрозой военного поражения, Борис отказался от своего города.

Такова история, рассказанная летописцами; даже теми из них, кто имел московское происхождение и промосковскую ориентацию ⁴²⁶. Ее трудно назвать поучительной; вся она носила сомнительный, по крайней мере с точки зрения морали и права, характер, если не была актом агрессии и несправедливости. Церковная поддержка этого акта насилия

была позором для Руси. Заккрытие храмов было канонически незаконным. И наконец, оно не привело к какому-либо результату. Таким образом, миссия преподобного Сергия была неправою и потерпела неудачу. Неудивительно, что Епифаний в своем «Житии преподобного Сергия» не упоминает ни этот эпизод, ни посланничество преподобного к князю Олегу.

Ключом к объяснению ситуации служит упоминание в Никоновской летописи митрополита Алексия. Преподобный Сергей действовал как посланник епископа, который несет полную ответственность за эти действия. Конечно, послушание преподобного митрополиту не было безграничным – это видно в отказе от высокого митрополичьего сана. Но преподобный Сергей мог думать, что в этой политической миссии он действовал как миротворец, стараясь примирить Бориса с братом ⁴²⁷.

С другой стороны, и летописи, и житие сообщают о роли преподобного Сергия в Куликовской битве, первой успешной попытке русских оказать сопротивление татарам (1380). Их повествования согласуются друг с другом в главном. Перед битвой, когда Мамай, татарский военачальник и узурпатор, продвигался по направлению к Москве, князь Дмитрий отправился в СвятоТроицкий монастырь к преподобному Сергию за благословением. Сергей благословил и ободрил его, предсказав победу. По Епифанию, преподобный произнес следующие слова: «Следует тебе, господин, заботиться о порученном тебе Богом славном христианском стаде. Иди против безбожных, и если Бог поможет тебе, ты победишь и невредимым в свое отечество с великой честью вернешься». Епифаний добавляет, что во время похода, когда русские воины были охвачены внезапным ужасом накануне встречи с врагом, подоспел скороход от преподобного Сергия к князю со следующими обнадеживающими словами: «Без всякого сомнения, господин, смело вступай в бой со свирепостью их, нисколько не утрущаясь, – обязательно поможет тебе Бог».

В этом эпизоде Епифаний всячески подчеркивает пророческий дар преподобного. В течение всей кровавой битвы он, молясь за победу, рассказывает братии все перипетии боя, называя имена павших.

Рассказ, включенный в Никоновскую летопись, отличается от Епифаниева интересными подробностями. Перед тем как благословить князя, преподобный Сергей пытается помешать военному столкновению и открытому выступлению против хана, советуя сделать шаги, выражающие смирение и послушание: «Почти дары и честию нечестиваго Мамаю, да, видев Господь Бог смирение твое, и вознесет тя, а его неукротимую ярость

и гордость низложит». Князь же ответил: «Вся сия сотворих ему, отче, он же наипаче с великою гордостью возносится». И преподобный сказал: «Аще убо тако есть, то убо ждет его конечное погубление и запустение, тебе же от Господа Бога и Пречистыя Богородицы и святых Его помощь и милость и слава»⁴²⁸

Такой же осторожный совет соблюдать христианское смирение был дан, согласно той же летописи, князю Димитрию новым митрополитом Киприаном. Следует помнить, что татарский хан был законным правителем Руси, назывался «царем» в документах того времени и Церковь поминала его за литургией. Но в этом случае нарушение лояльности могло быть оправдано незаконным характером его власти – Мамай был не ханом, а «темником» (военачальником).

Другое дополнение к житию, содержащееся в той же летописи, касается двух иноков Свято-Троицкого монастыря, принявших непосредственное участие в битве. Сообщается о том, что по просьбе Димитрия преподобный Сергей позволил двум инокам, Пересвету и Осляби, пойти с ним в поход; либо один из них, либо оба пали в битве на поле Куликовом. Неизвестно, участвовали ли они в сражении как воины. С другой стороны, согласно Никоновской летописи, преподобный Сергей «даде им оружие в тленных место нетленное, крест Христов нашит на схимах [монашеское облачение], и сие повеле им вместо шоломов возлагати на главы своя и крепце поборати по Христе на враги Его». Быть может, их участие в битве было духовным и они исполняли в армии роль полковых священников. Однако в той же летописи в другом месте объясняется выбор преподобным Пересвета и Осляби: «Сии бо суть ведоми всем ратницы велиции и богатыри крепции и смыслени зело воинственному делу и наряду». В этой же летописи описывается поединок между Пересветом и татарским богатырем, в котором оба пали мертвыми. Это означает, что у монахов в руках были настоящие мечи. В позднейшее время одержала верх последняя версия, остающаяся весьма популярной в России вплоть до настоящего времени. Она послужила мощной поддержкой в освящении войны и стиранию разграничительной черты между церковными канонами и государственными законами. Согласно канонам Восточной Церкви, участие в войне монахов и белого духовенства недопустимо, а греческие и русские полемисты упрекали латинян за терпимое отношение к воинской деятельности католического духовенства⁴²⁹. Некоторые древнерусские духовники даже налагали епитимьи на мирян, убивавших врагов на войне⁴³⁰. Пересвет и Ослябя нарушили эту традицию и предзнаменовали новую эпоху, когда большие

монастыри превратились в государственные крепости и вписали несколько славных страниц в российские военные хроники.

Религиозная потеря очевидна. Трудно предположить, какая доля в нарушении традиции принадлежит преподобному Сергию, как и в случае дипломатических миссий. Его политическая деятельность резко контрастирует с кенотическим обликом. Возможно, он жертвовал религиозными идеалами, порой и своим духовным призванием перед тем, что он считал жизненными интересами нации. Его действия свидетельствуют, что он порой шел на уступки высшей власти, как Церкви, так и государства, но он не совершил ничего, что могло бы быть истолковано как отступничество от религиозного призвания. Следует признать, что русский или московский патриотизм занимал значительное место в его душе, что его патриотизм был облечен религиозной святостью, когда он вел к борьбе против врагов христианства; следует признать также, что преподобный Сергей считал Московского князя провиденциальным вождем национального освобождения.

Религиозные противоречия, присущие этой позиции, проявились в следующем столетии, когда кенотические и националистические элементы наследия преподобного столкнулись в борьбе, развернувшейся среди его учеников и последователей.

VII. Святитель Стефан Пермский – миссионер

Святитель Стефан Пермский (1340–1396) занимает совершенно особое место в сонме русских святых как своего времени, так и других эпох⁴³¹. Он стоит несколько в стороне от исторической традиции и являет новые, быть может не вполне раскрытые, возможности в русском Православии. Он был современником и другом преподобного Сергия, игумена Свято-Троицкого монастыря, но он не был его учеником и не обладал, подобно ему, созерцательным и мистическим характером. Святитель Стефан был миссионером, отдавшим всю жизнь на обращение языческого народа.

При оценке Православия сторонними наблюдателями обычно обращается внимание на слабость миссионерской деятельности. Даже в самой Православной Церкви можно нередко встретить людей, которые охотно уступают западным исповеданиям миссионерское служение, как «внешнее дело», «дело Марфы», не представляющее большого интереса для «православной Марии». Всей жизнью святитель Стефан опровергает такое понимание православия. Кроме того, его служение обладает и другими достоинствами. С миссионерским призванием он соединил влечение к чистому духовному знанию. А в защите своего дела – создания национальной зырянской Церкви – дал религиозное обоснование национальной идеи, оставшееся непревзойденным в Древней Руси.

Правда, не всегда возможно отделить мысли святителя Стефана от мыслей его биографа Елифания Премудрого⁴³², который является автором «Жития» преподобного Сергия. Его «Житие» Стефана написано более лично и свободно, поскольку он пишет о друге и сотоварище своей юности. Описывая своего друга, он считает вправе приводить длинные монологи и беседы, которые, как он полагает, тот вел в девственных лесах среди язычников. В свой житийный труд он включил также и богословские трактаты, призванные обосновать Стефаново служение. Поскольку святитель Стефан, будучи человеком дерзновенных замыслов, был и более образованным из них двоих, можно признать за ним лучшую часть общих идей⁴³³.

Святитель Стефан был родом из Устюга Великого, что в Двинской земле, которая как раз в это время (XIV век) из Новгородской колониальной территории переходила в зависимость от Москвы. Русские города представляли собой островки среди инородческого моря. Волны этого моря подходили к самому Устюгу, вокруг которого располагались

поселения западных пермяков, или, как их называли, зырян. Несомненно, что как знакомство с пермяками и их языком (принадлежащим к финноугорской группе), так и идея евангельской проповеди среди них относятся к отроческим годам святого. Стефан был сыном устюжского соборного клирошанина Симеона. Епифаний рассказывает о быстрых успехах мальчика в учебе. В течение одного года Стефан изучил всю грамоту и стал чтецом в церкви, научившись «в граде Устюге всей граматической хитрости и книжной силе». Можно сомневаться в обилии образовательных средств в городе Устюге, но слова Епифания не просто агиографический штамп. Последующая жизнь Стефана доказывает его исключительное научное призвание, которое, скорее всего, и привело юношу в монастырь.

Биограф бегло отмечает рост аскетических настроений в отроке Стефане и тут же переносит его в древний город Ростов, где тот постригся в монастыре святителя Григория Богослова. Знаменателен выбор монастыря: «яко книги многи бяху ту». Монастырь святителя Григория, называемый Затвором, примыкал к самой «епископии» и, находясь в центре города, был отделен стенами от суеты внешнего мира. По-видимому, епископ Парфений, при котором постригся Стефан, был греком. Этим, наряду с исконными грекофильскими традициями, объясняется наличие в монастырской библиотеке греческих книг, а в монастыре – людей, способных научить греческому языку. Святитель Стефан был одним из немногих людей Древней Руси, которые могли читать и говорить по-гречески. Вместе с русским и пермским это давало ему знание трех языков – явление, может быть не столь редкое в древнем Киеве, но уже исключительное на московском севере.

По словам Епифания, Стефан изучил и «внешнюю философию», то есть какие-то элементы светских наук, доступные ему в греческих оригиналах, так как славянские переводы не могли преподать этой «внешней философии». Но главным предметом изучения Стефана было, конечно, Священное Писание. Епифаний, который был его сотоварищем, если не учеником, в этих экзегетических трудах, сообщает интересные детали, свидетельствующие о научной пытливости друга. Стефан не довольствовался «бедным учением», но любил «умедливать», «пока до конца по истине не уразумеет» смысл каждого стиха. Встречая мудрого и книжного старца, он делался его «совопросником и собеседником», проводя с ним дни и ночи, «распытая ищемых скоропытне». Записывая свои воспоминания уже по кончине святого, Епифаний, один из его собеседников, просит у него прощения за то, что «был ему досадителем,

препирался с ним о каком-нибудь слове, или о стихе, или о строке». Любопытный образ богословско-экзегетического семинара в древнем русском монастыре!

Греческие книги, с которыми Стефан никогда не расставался, «присно имяше я у себя», открывали ему – одному из немногих на Руси – путь к великой византийской культуре. Но Стефан сам закрыл для себя этот, очевидно дорогой ему, путь – и притом не во имя аскетической и молитвенной жизни. Как раз аскетический момент в его житии почти не выражен. Епифаний ничего не говорит о его монашеских подвигах, давая лишь понять, что он был истинным монахом, и не влагает в его уста обычных монашеских поучений. Для человека, который написал «Житие преподобного Сергия», это умолчание не может быть случайным. Святитель Стефан отрекается от высокого идеала познания ради любви. Любви к тем диким язычникам, встреча с которыми в родном Устюге некогда пронзила жалостью его сердце ⁴³⁴. Для них он совершает свое нисхождение из ученого затвора, свой плодоносный кенозис. И в этом миссионерском кенозисе он повторил аскетический кенозис преподобного Сергия, преподобного Феодосия и всего сонма русских святых⁴³⁵.

Стефан-эллинист был редким явлением на Руси. Стефан – создатель зырянской письменности – явление исключительное. Он не пожелал соединить дело крещения язычников с их русификацией. Не пожелал он и идти к ним со славянской литургией, разъясняемой проповедью на народном языке. Он сделал для зырян то, что Кирилл и Мефодий – для всего славянского мира. Он перевел для них богослужение и Священное Писание – или, вернее, часть его. Предварительно он должен был составить зырянскую азбуку, и немногие сохранившиеся до нас образцы древнего пермского письма показывают, что он воспользовался для него не славянским или греческим алфавитом, а, вероятнее всего, местными рунами – знаками для зарубок на дереве⁴³⁶. В этом он даже отступил от примера первоучителей славянских, которые приспособили для славян греческий алфавит.

Естественно, что в своем новом и смелом деле Стефан встретил много противников. Эти «скудные умом» люди указывали на неуместность замышлять грамоту «за 120 лет до скончания века». Этот конец, действительно, ожидался в 7000 году от сотворения мира в соответствии с принятым русскими и византийцами летоисчислением, или в 1492 году по Рождестве Христовом. Даже образованный Епифаний разделял это верование⁴³⁷. Консерваторы считали, что уж если перевод так необходим, то для новообращенных племен можно было бы воспользоваться готовым

русским алфавитом, «суть бо письма книжная, ихже издавна по пошлине имуще языци у себе, якоже се жидовски, еллински, римски». Фактически же, к этим трем языкам (на которых была составлена надпись на кресте Христовом) на Руси был добавлен славянский («русский»). Но Стефан получил благословение высшего иерарха – епископа Коломенского, заместителя митрополита, – и отправился, «яко овца посреди волк», в опасную и дикую страну. Он, вероятно, имел возможность в своем миссионерском деле заручиться помощью московской администрации, тех «тивунов, доводчиков и приставов», на «насильства» которых ему горько жаловался языческий волхв в знаменитом эпизоде «Жития»: «От Москвы может ли добро быть нам? Не оттуда ли нам тяжести быша, и дани тяжкия, и насильства?» Московская помощь такого рода могла бы скомпрометировать успехи его проповеди. Вот почему Стефан предпочитает идти в пермскую землю один или с немногими церковными служителями.

Его миссионерские успехи и испытания зарисованы в ряде сцен, как бы списанных с натуры и не лишены юмора; они живо изображают наивное, но по природе своей доброе мировоззрение зырян. Сначала мы видим Стефана в небольшом кругу уже крещенных учеников. Они приходят к нему, рассаживаются и задают вопросы. Но иногда приходят и некрещенные. Язычники его не любят; они становятся вокруг с «ослопами», готовые его убить. Однажды язычники, собрав сухой соломы, попытались поджечь его дом. Впоследствии Стефан сам переходит в наступление и начинает разрушать их идолы и кумирни. После того как Стефан сжег «нарочитую» (главную) кумирню, которую он нашел пустой и неохраняемой, собралась огромная толпа зырян с кольями и топорами. Стефан начал проповедовать им, уже готовясь к смерти. Но никто, однако, не осмелился напасть на него.

В проповедях Стефана, записанных его биографом, тщетно было бы искать тайны его необычайной силы убеждения. Цитаты из Библии могут что-то значить только для уже обращенных. Отрицание идолов у библейских и раннехристианских авторов входило в противоречие с принятым в православии почитанием икон. Мы увидим, что красота православного богослужения была одной из притягательных черт новой религии. Поэтому можно заключить, что детские души язычников завоевало главным образом личное обаяние Стефана, наряду с его знаниями и мудростью. Но в то же время ярко рисуется и природная кротость зырян. Сами зыряне так объясняют невозможность поднять руку на московского миссионера: «Обычай лих имать, еже не творить начало

бою», а первыми напасть у них не хватает духу.

Разрушение кумирен было практическим доказательством бессилия языческих богов. То были простые избы, увешанные дорогими шкурками в качестве приношения богам. Стефан рубил «обухом в лоб» идола и, расколов на мелкие щепки, сжигал вместе со всем пушным богатством: не хотел брать себе «части неприязненной» (то есть бесовской).

Положительной пропаганде христианства, обращенной непосредственно к душе язычника, служила красота первой церкви, построенной Стефаном в Усть-Выме, главном зырянском селении. Должно быть, это была очень скромная церковка, конечно деревянная, но древние русские мастера были весьма искусны в деревянном зодчестве. Стефан украсил ее иконами и всяким украшением, «яко невесту добру», – церковную утварь он привез из Москвы или Ростова. Сюда приходили и некрещенные язычники – не для молитвы, а подивиться «красоте и доброте здания церковного», и, уходя, говорили: «Велик есть Бог христианский». Это была проповедь красотой в истинно русском стиле. Зыряне были зачарованы, как некогда послы Владимира в цареградской Святой Софии.

Эта первая церковь в зырянской земле была освящена во имя Благовещения, как праздника «начала нашего спасения». Ее великолепное украшение, по-видимому, не очень сочеталось с простым укладом жизни одинокого миссионера среди дикого племени. Но Стефан никогда не прерывал связи с Москвой. Он ездил туда время от времени и привозил оттуда все необходимое для нужд растущей миссии.

Красотой привлекались язычники. Для крещеных Стефан предлагал разумное понимание христианской веры. Всех крещеных, взрослых и детей, он заставлял учить изобретенную им грамоту и читать переведенные им книги: Часословец, и Осмогласник (дневной и недельный чин богослужения), и Псалтырь, и «вся прочаа книги». Под «прочими книгами», по-видимому, подразумевались Евангелие и некоторые книги Ветхого Завета, но в самом этом перечислении несомненен приоритет «литургического богословия». С течением времени, после того как Стефан был посвящен в Москве в епископский сан (1379), он стал рукополагать своих пермских учеников «кого в попы, кого в дьяконы, чтецы или певцы... и писать научая их пермския книги, и сам помогая им». Так вместе с Христовой верой в стране, совершенно дикой, зажигается очаг христианской культуры. Ученый Стефан несет свою науку в глушь северных лесов.

Самый драматический момент жития святого Стефана представляет его «прение» с языческим волхвом Памом. Епифаний достигает большого

литературного мастерства, пытаюсь живописать религиозное миропонимание финского политеиста или шаманиста в его столкновении с христианской верой. Несомненно, в основе этого эпизода лежат реальные проповеди миссионера, хотя их литературное оформление принадлежит автору жития.

Пам был главным волхвом у зырян и чем-то вроде правителя всего племени. Стефан имел уже с ним много бесед: «каждый хваля свою веру». Он представлял для Стефана серьезного противника: «Елико аз согражаю [созидаю], толико же он паче разаряше», – жаловался святой. В противоположность литературной славянской речи миссионера, волхв выражает свою мысль на простонародном русском языке, в котором явно чувствуется влияние русского фольклора.

Пам: «Братие, мужи пермские, отеческих богов не оставляйте, а жертв и треб их не забывают... Яже твориша отци наши, тако творите; мене слушайте, а не Стефана, иже новопришедшаго от Москвы». (Далее следует едкая характеристика Москвы, приведенная выше.) «...Подобаше вам мене послушати, старца суца и вам аки отца паче, нежели оного русина, паче же москвитяна – и млада суца предо мною вростою телесною, и малолетна, уна суца возрастом, леты же предо мною яко сына и яко внука мне...»

Новокрещенные отвечают: «Не победихом, старче, но паче весьма побеждени быхом, и бози твои, глаголемии кумири, падением падоша и не востаха, изриновени быша и не могут стати...

Ты же, чародеивый старче, что ради, оставя главу, и к ногам беседеши? Аще еси силен словесы, то с ним спирайся, а не с нами».

Пам (гневно): «Едначе вы без разума есте, слаби же и груби и зело страшиви... того ради вас он игумен перенева своим коварством...»

Затем Пам обращается непосредственно к своему могущественному сопернику: «Коею властью сия твориши?.. Яко боги наша испоругал еси... Яко творящий таковая, по суду моему, достойни суть казни и повинни смерти, еже и будет ти вскоре от мене. Аз бо не обленюся сотворити кудес на твое потребление, и многи боги моя напущу на погубление твое...»

Стефан: «Имиже хвалишися и ихже поминаеши, бози твои, погибоша... Слово честнаго пророка Моисея исполнися, глаголющее: бози, иже не сотвориша небеси и земли, да погибнут».

Пам: «Бози наша милосердоваша и не погубиша тя... И по сему разумевай, яко добри суть и милосерди». Далее он приводит три аргумента, которые должны доказать превосходство пермской веры над русской:

1) «Понеже у вас, у христиан, един Бог, а у нас мнози бози, мнози поспешници, мнози поборници, те нам дают ловлю и все елико в водах, и елико на воздухе, и елико в блатах и в дубравах... и все елико на древесех, белки, или соболи, или куници, или рыси и прочая ловля наша; от них же и до вас достигнут ныне, нашею ловлею, и ваши князи и бояре и вельможи обогащаются суть... Не нашеа ли ловля и в Орду посылаются и досязают даже и до самого того мнимаго царя [татарского]? Но и в Царьград, и в Немци, и в Литву и в прочая грады и страны и в дальняя языки».

2) «Наша вера есть паче ваша, яко у нас един человек, или сам-друг, многожды исходит на брань, еже братися с медведем, и брався, победив, низложит его, яко и кожу его принесет; у вас же на единого медведя мнози исходят, числом яко до ста и до двою сот, и многожды овогда привезут обретша медведя, иногда же без него возвращаются без успеха, ничтоже везуща... еже нам се мнится смех и кощунь».

3) «И паки другойци наша вера лучше есть: вести у нас вскоре бывают; яже бо что сдеется на дальней стране, на ином граде... сего дни доспелось что, а сего дни в том часе вести у нас упльные обретаются, егоже вы, христьяне, неудобь возможете уведати... Имже многи боги имамы поспешествовавшая нам».

Последний аргумент, несколько загадочный, намекает, по-видимому, на ясновидение волхвов как часть их магической силы.

Какую силу могли иметь против этих доводов убеждения миссионера, цитировавшего из Священного Писания, «начен от сотворения мира... и до распятия Христова, Воскресения и Вознесения, паче и до скончания мира» – обычная русская аргументация, почерпнутая из «исторического богословия»?⁴³⁸ Они спорили день и всю ночь, не ели и не пили, и без всякой пользы – «аки на воду сеяв».

Тогда Стефан предлагает Паму божественное испытание огнем и водою: пройти посреди горящего пламени и броситься в прорубь на реке Вычегде. Поначалу волхв соглашается, но затем теряет мужество, и когда Стефан берет его за руку, чтобы вместе идти в огонь, он теряет самообладание и признает свое поражение. Он все еще убежден, что христианин Стефан был научен с детства побеждать огонь и воду, в то время как он, Пам, не владеет подобным волшебством. Сторонники Стефана (или, вернее, его биограф) приписывают его победу не только помощи Божьей, но и добродетелям святого: его вере, любви и надежде.

Интересно проследить, как Стефан использовал свою победу. Поскольку Пам отказался принять крещение, народ потребовал его смерти, «по нашей пошлине [обычаю]». Но Стефан отверг это предложение:

«Казнити, но наказати с милостию...» Он обрекает побежденного вождя на изгнание и запрещает ему появляться во всех христианских селениях: «да несть ему ни части, ни жребиа с новокрещеными, ни ясти, ни пити с ними нигдеже никогдаже».

Победа над Памом, очевидно, является венцом миссионерских подвигов святителя Стефана. Его биограф, к сожалению, не прослеживает рост церковной организации в новом крае. Местное предание повествует о многих церквях и монастырях, основанных святителем Стефаном. Сохранились иконы, написанные предположительно его рукой (он был и художником). Усть-Вымь сделалась кафедральным городом новой епархии, Пермской. Необходимые средства и помощников Стефан получал как из своего родного Устюга, так и из отдаленных Москвы и Новгорода. В соперничестве Москвы и Новгорода за обладание Двинской землей святитель Стефан, очевидно, не становился ни на чью сторону. Из летописи известно, что он предпринял путешествие в далекий Новгород, прося заступничества у властей новгородских от набегов вольницы, «ушкуйников», обижавших мирных пермяков. В Новгороде его приняли почтительно и дали необходимые грамоты. Вероятно, в связи с этим его попросили дать богословский совет относительно новой секты стригольников. В своих посланиях он показал себя искусным полемистом, защищающим не только авторитет Церкви, но также и таинственно-мистический смысл религии против моралистического рационализма сектантов. В центре полемики учение о Евхаристии как плоде «древа жизни» (в противоположность «древу разума»)⁴³⁹.

Во время неурожая он закупал хлеб в Вологде и раздавал голодающей пастве. Теснее всего он, конечно, связан с Москвой. В Москве он бывал нередко и по делам епархии, и по вызову митрополита для участия в общецерковных делах (например, в Соборе 1390 года). Это, конечно, не подтверждает приверженности московским князьям; его биограф – откровенный противник Москвы. Стефан скончался в Москве во время одного из посещений, в 1396 году, и был похоронен в кремлевском монастыре у Спаса на Бору.

Описание смерти святителя Стефана в «Житии» сопровождается красноречивым «плачем». Плач – это поэтическая форма, излюбленная русским фольклором, имеющая разнообразные отражения в русской литературе⁴⁴⁰. Риторика Елифания не имеет ничего общего с народным стилем, зато очевидна ее связь с русской чувствительностью; подобных параллелей нет в греческих житийных образцах.

Плач делится на три части: плач пермских людей, плач Пермской

Церкви и плач самого автора. Зыряне оплакивают, прежде всего, своего покровителя, который защищал их от русских колонизаторов, Москвы и Новгорода:

«Моляшеся ко князю о жалобе нашей, и о льготе, и о ползе нашей, и ходатайствоваше и промышляше ко боляром же, к властем мира, был нам заступник тепл многажды избавляя ны от насилия, и работы и живуньския продажа и тяжкыя дани облегчая ны... Но и сами ти Новгородци, ушкуйници, разбойници словесы его увещевании бываху, еже не воевати ны...»

Особенно они горюют, что лишены могилы святого, которая теперь находится во владениях москвичей. Они не связывают свое горе с ожидаемыми чудесами от мощей; их отношение чисто человеческое: «Кто же ли утешит печаль нашу?... Почто же обида си бысть на ны от Москвы? Се ли есть правосудие ея: имеюще у себе митрополиты, святители, а у нас был един епископ, и того к себе взя... Не тако бо тебе москвичи почтут, якоже мы, ни тако ублажат: знаем бо мы и тех, иже и прозвища ти кидаху, отнюдуже неции яко и храпом тя зваху, не разумеюще силы и благодати Божия...»

Пермяки слишком многим обязаны святителю Стефану за его духовные подвиги: он превратил их из бедного презираемого племени в христианский народ, один из наиболее древних и почитаемых.

Осиротевшая Пермская Церковь оплакивает епископа как своего мужа, отобранного у нее, и заходит в своем негодовании столь далеко, что предлагает похитить его тело у соперницы Москвы: «Почто несте появятся ревнители сыном Израилевым, иже вземше кости Иосифа Прекрасного от земли Египетския, и принесоша в землю обетованную?...»

В этих плачах Епифаний имел возможность подчеркнуть идею христианского призвания всех народов земли, которую предварительно развил в связи с новой зырянской письменностью. Изобретение письменности рассматривается им в широкой исторической перспективе. Для своей исторической схемы Епифаний заимствует факты и мифы у болгарского монаха Храбра, создавшего в X веке небольшую повесть «О славянских письменах»⁴⁴¹ и у русских писателей XI века – летописца Нестора из его предисловий к житиям преподобного Феодосия и страстотерпцев Бориса и Глеба и митрополита Илариона, который в похвале князю Владимиру возбудил в русском национальном сознании идею христианского призвания нации⁴⁴². Все, что там говорилось о святых Кирилле и Мефодии, о славянской письменности и религиозном призвании русского народа, теперь применяется к пермякам и их новому

апостолу Стефану. Вот основные направления исторической концепции Епифания (Стефана).

В Библии он насчитывает всего 72 языка и народа на земле. После Вавилонского смешения разделились не только языки, но также и нравы, обычаи, законы и искусства. Египетскому народу досталась геометрия («землемерие»), персам, халдеям и ассирийцам – астрология, магия и колдовство («звездачетье, волшвление и чарование»), евреям – священные книги... грекам – грамматика, риторика и философия. Таким образом, народы, хотя и рожденные во грехе и осуждении, имеют положительное оправдание в разнообразных дарах и призваниях. Символом или необходимым инструментом национальной культуры является национальная письменность. Епифаний, следуя Храбру, называет имена изобретателей многих письменностей: еврейской, греческой, славянской; для греческой он приводит несколько имен «философов», каждый из которых создал от двух до шести букв греческого алфавита. Но все греческие философы были язычниками, а славянская письменность («русская грамота»), изобретенная двумя христианскими святыми, «честнейши есть». Новая зырянская грамота также является плодом труда христианского монаха, причем одного, а не двух, и, таким образом, еще славнее («честнейши»), чем славяно-русская. Епифаний без колебаний сравнивает своего неканонизированного героя со святым Кириллом: «Оба сия мужа добра и мудра быста и равна суща мудрованием... но Кириллу философу способляше многажды его брат Мефодий... Стефану же никтоже обретесе помощник, разве токмо един Господь Бог...»

В христианские времена все национальные языки с их письменностями служат высшей цели – миссии Церкви. Все народы призваны ко спасению, как это предсказывал Давид и многие другие пророки: «Приду, – говорит Господь, – собрать все народы и языки... и пошлю из спасенных от них к народам... которые не слышали обо Мне...» (Исайя). Из комментария Феодорита Епифаний знает, что крещен уже был 51 народ, а 29 все еще пребывают в языческом заблуждении. До Епифания дошло предание, которое он сообщает с некоторым недоверием: «Не вем, аще ли истиньствует, или ни, еже рече: егда весь мир приобрящем, тогда в гроб вселимся; сиречь, весь мир возверует... в последняя времена...» Всего 120 лет остается до завершения времен, и таким образом миссионерское служение святителя Стефана помещается в эсхатологическую перспективу.

Зыряне – последний обращенный народ. «Понеже после всех породихомся банею пакипорожения; опоздехом бо яко в первуюнадесят

годину младую, и менши всех язык есмы крещеных...» Автор повторяет слова Илариона, сказанные некогда о русском народе. Но, согласно христианской шкале ценностей, последние могут стать первыми, и потому зыряне могут заменить славян и русских в знаменитом гимне Илариона:

«Хвалит Римская земля обою апостолу, Петра и Павла; чтит и блажит Асийскаа земля Иоанна Богослова, а Египетская Марка евангелиста, Антиохийская Луку евангелиста, Греческая Андрея апостола, Русская земля великого Володимира, крестившаго ю; Москва же блажит и честит Петра митрополита, яко новаго чудотворца; Ростовская же земля Леонтия епископа своего. Тебе же, о епископе Стефане, Пермская земля хвалит и честит, яко апостола, яко учителя, яко вожа, яко наставника, яко наказателя, яко проповедника...»

Дикие пермяки не только не были опережены в Царстве Божием более древними христианскими народами, но даже имеют преимущество чести, как мы видели, по крайней мере в лице их апостола и создателя азбуки. Это великодушное отношение Епифания выявляет в истинном свете националистические заявления киевских писателей. Аналогичные, частично идентичные, размышления Нестора и Илариона могут быть истолкованы как проявление юной национальной гордости, как выражение скрытого грекофобства. Епифаний (или, вернее, сам Стефан, идею которого выражает его ученик) смирил себя и свое национальное сознание перед только что народившейся национальной идеей другого – и сколь малого – народа. Только теперь религиозное значение национальной культуры, явленное в трудах святых Кирилла и Мефодия и унаследованное Русью, получает глубокий универсальный смысл. Каждый народ, сколь бы мал он ни был, имеет свое собственное религиозное призвание и свои особые дары. В Царстве Божием нет привилегированных народов или мессианских наций. Идеальный образ «скорбящей Пермской Церкви», задуманный в духе онтологического реализма, дает метафизическое обоснование национальной идее. Только русские мыслители XIX века (славянофилы и Владимир Соловьев) разовьют и философски укрепят идею святителя Стефана – идею Древней Руси, искаженную в Москве XV столетия византийской мечтой об универсальной христианской империи.

Возвращаясь от идей святителя Стефана к его служению, должны признать, что национальная Пермская Церковь оказалась Церковью без будущего. Она просуществовала менее двух столетий. Пермяки, даже после обращения, остались на столь низком культурном уровне, что не смогли оценить и сохранить драгоценное наследие Стефана – свой национальный язык. В ходе русской колонизации они были

русифицированы, так же как и родственные им другие финские племена по всей территории России. С другой стороны, московское правительство и Церковь, настроенные националистически, не могли понять идею святителя Стефана и не одобряли его деятельности. В XVI столетии пермский язык богослужения был заменен славянским.

VIII. Русская Фиваида

Преподобный Сергей вошел в историю Русской Церкви, окруженный сонмом своих святых учеников⁴⁴³. Одни из них остались местно чтимыми в созданной им Лавре, другие достигли общерусского почитания. Из лаврских святых только Никон, преемник Сергея в игуменстве, встает перед нами в отчетливом облике под пером Пахомия Серба. В этом Сергиевом ученике, как и в учителе, любовь к безмолвию борется с долгом социального служения. Он то слагает с себя на годы тяжелый игуменский сан, то является образцовым хозяином, строителем монастыря после пожара Едигеева разорения (1408). Он же полагает начало крупному вотчинному хозяйству монастыря, принимая те дарственные села от благочестивых мирян, которые при жизни своей не хотел иметь нестяжательный Сергей⁴⁴⁴.

Одиннадцать учеников преподобного Сергея стали, в большинстве случаев еще при его жизни, основателями монастырей. Они распространили духовное наследие преподобного Сергея в разные концы Русской земли, и русские историки приравнивают это цветение монашества к древнему «раю» монахов Египетской Фиваиды. Троицкая лавра, в первом поколении Сергиевых духовных чад, сделалась центром духовного излучения огромной силы. Правда, уже в следующем поколении богатый, осыпанный милостями моковских государей, тесно связанный с великокняжеской столицей монастырь перестает давать и святых, и новые монашеские колонии. Но многие из основанных ими обителей, в свою очередь, сами становятся центрами излучения, духовными метрополиями. Через них живая преемственность, идущая от преподобного Сергея, сохраняется в русской святости по крайней мере до конца XV столетия.

Этот духовный поток из Троицкого монастыря бежит по двум направлениям: на юг, в Москву, в ее городские и подмосковные монастыри, и на север, в лесные пустыни Заволжья. Значение этих двух направлений не только географическое: с ними связано, как увидим впоследствии, раздвоение двух основных путей русской духовной жизни.

Оставляя пока в стороне московское монашество и московский тип святости, заметно возобладавший с конца XV века, займемся северными пустынножителями и киновитами из числа учеников преподобного Сергея. Прежде всего, встречаемся с величайшим подвижником – святым Кириллом Белозерским, который был реальным связующим звеном между преподобным Сергием и северным монашеством. Святой Кирилл не

принадлежал к непосредственным ученикам преподобного Сергия; он не жил в Свято-Троицком монастыре. Но на самом деле он испытал влияние преподобного Сергия; был его «собеседником» в буквальном смысле этого слова. Некоторые другие из числа более старших Сергиевых собеседников также основали монастыри и обители на Севере: святой Ферапонт (соратник святого Кирилла), святой Дмитрий Прилуцкий (близ Вологды), святой Стефан Махрицкий, с которым мы встречались в один из драматических поворотов в жизни преподобного Сергия и еще встретимся в житии святого Кирилла. Но никто из них не может сравниться со святым Кириллом по историческому значению.

Его житие было составлено тем же странствующим сербом Пахомием, посвятившим свое перо похвале русским святым ⁴⁴⁵. Он всегда писал по заказу какого-либо высокопоставленного покровителя, князя или епископа. На этот раз заказ исходил и от Московского князя Василия П, и от митрополита. Можно было бы ожидать чисто риторического сочинения, но нас ждет приятный сюрприз. Обилие биографических подробностей, предоставленных очевидцами, непосредственными учениками святого, игуменом Кассианом и святым Мартинианом, делают этот труд Пахомия необычайно интересным и содержательным агиографическим сочинением.

Природный москвич (1337–1427), Кузьма (таковым было мирское имя святого Кирилла), осиротев после смерти обоих родителей, был взят в дом к знатному родственнику, боярину Тимофею Вельяминову, одному из крупнейших сановников Москвы. Кирилл служил своему господину казначеем, управляя его имением. Очень рано он почувствовал влечение к монашеской жизни, но мог удовлетворить его, только совершая паломничества в монашеские обители и пытаясь подражать их жизни в миру. Его благодетель не соглашался отпустить его. Таковы были древняя тяжесть боярской власти и всеобщий страх вызвать его гнев, что ни один игумен не решался постричь Кузьму. Наконец нашелся избавитель в лице преподобного Стефана Махрицкого. В одну из побывок преподобного Стефана в Москве Кузьма в слезах умолял исполнить желание его сердца, и после некоторых колебаний преподобный Стефан облек его в монашескую рясу (что означает первую ступень иноческого посвящения – рясофор). Вельяминов разгневался и обрушил на игумена обвинения и оскорбления. Преподобный Стефан, однако, не выдал молодого монаха, в то время как жена боярина способствовала общему примирению.

Преподобный Стефан поместил юношу в самый большой монастырь в Москве, а именно в Симоновский, незадолго до того основанный самим преподобным Сергием, где игуменом был поставлен его племянник

Феодор. Он же и посвятил Кузьму во вторую ступень монашеского звания под именем Кирилла.

Начинаются иноческие труды: пост, молитва, работа в пекарне и на кухне. Бесы пугают ночными стуками и видениями, хотя большая часть его ночей заполнена чтением Псалтыри и совершением поклонов. Он жил в келье старца Михаила, у которого находился в полном послушании. Это первое из сохранившихся русских житий, где подчеркивается значение послушания. Преподобный Феодосий и Сергей были вольны искать собственные духовные пути, и послушание входило в их монашескую жизнь лишь как следствие Студийского устава, что не являлось точным выражением избранного ими духовного направления. Характерно, что послушание, наложенное на Кирилла, требовало не усиления его аскетического рвения, наоборот – умерения. Старец запретил Кириллу поститься сверх сил; он заставил его вкушать пищу не единожды в три-четыре дня, как того он хотел, а каждый день вместе с братией в трапезной, лишь не до сытости. Тем не менее Кирилл находит возможность изнурить себя: после ночной молитвы он едва не падает от голода. Одним из тяжелейших испытаний для него была работа в пекарне и на кухне. Он проводил там целые ночи и, глядя на огонь в печи, размышлял об огне вечном: «Терпи, Кирилл, дабы сим огнем избежать тамошнего»⁴⁴⁶. Девять лет провел он в этом служении, затем получил краткую передышку, которую провел, переписывая книги в келье. Эта новая работа была ему более по сердцу. Он мечтал о пустыне и безмолвии и молился Божией Матери даровать ему возможность продолжить эти труды. Но вскоре был снова переведен на кухню, от которой не был освобожден даже после рукоположения в священники.

Кроме послушания и терпения, еще одна из добродетелей Кирилла заслуживает похвалу биографа; это дар умиления, так называли на Руси дар слез. Он не может даже хлеба вкушать без слез. И, совершенно неожиданно, к традиционному образу святого подвижника добавляется еще одна черта: для того чтобы избежать похвал и сопутствующей им гордости, он принимает на себя подвиг юродства. «Умалити хотя добродетель», он начал совершать некоторые действия и поступки, «подобные глумлению и смеху». Мы не знаем, в чем заключались эти поступки, за которые настоятель посадил его на сорок дней на хлеб и воду. Кирилл повторил свой проступок, и наказание продлилось до шести месяцев. Юноша только радовался, что постится не по своей воле, и настоятель был обезоружен таким смирением и тотчас понял мотивы его юродства. Это странное сочетание смирения и дерзкого неповиновения

типично для этого вида восточного благочестия – юродства Христа ради. У Кирилла, однако, это был лишь временный подвиг.

К этим годам относятся и встречи с преподобным Сергием. Бывая в Симонове у своего племянника, почитаемый игумен, к удивлению Феодора и братии, прежде всего заходил в пекарню и беседовал с Кириллом часами «о пользе душевной». Эти визиты, по-видимому, не были часты, но влияние преподобного Сергия передавалось через монахов Симонова монастыря и настоятеля. Мы видим, однако, по некоторым вышеупомянутым деталям, что общая атмосфера Симонова монастыря была более суровой, чем атмосфера Троице-Сергиевой обители; здесь более строго соблюдался авторитет канона и начальства. Для Кирилла это была хорошая школа дисциплины, которая пригодилась ему впоследствии при устройстве монашеского общежития в основанном монастыре.

Когда архимандрит Феодор был избран архиепископом Ростовским, Кирилл на короткое время был поставлен на его место. Однако любовь к уединению была сильнее общежития. Он немедленно оставляет настоятельство и затворяется в келье. К нему стали стекаться люди, ища духовного руководства, и зависть нового архимандрита заставляет его покинуть монастырь. Некоторое время он «безмолствует» в старом Симонове (в Москве), помышляя уединиться «далече от мира». Имея особое усердие к Божией Матери, он не осуществлял своего желания до тех пор, пока не увидел Ее в видении или, скорее, услышал Ее голос, утвердивший его в намерении: «Кирилл, изыди отсюда и иди на Белоозеро. Там тебе Я приготовила место, где можешь спастись». Отворив окно кельи, он увидел огненный столп на севере, куда призывала его Пречистая.

Симоновский монах Ферапонт, уже побывавший на Белоозере, сопровождает Кирилла в его путешествии. После многих дней странствия по девственным густым лесам, окруженным со всех сторон водой, Кирилл узнал показанное ему Богоматерью «зело красное» место. Он воздвигает там крест на месте будущего храма.

Первые стадии становления Кириллова монастыря во многих деталях напоминают житие преподобного Сергия. Ферапонт, аналогично тому, как это случилось и с братом Сергия, не смог вынести «тесной и жестокой» жизни и устроил себе монастырь в 15 верстах от Кириллова. Не то чтобы новое место было менее диким, «но несогласии обычаи бяху у них [Кирилл бо тесное и жестокое хотяше, Ферапонт пространное и гладкое]».

Кирилл остался один в пустыне. Его труды протекали не без опасностей, хотя его биограф не упоминает ни зверей, ни бесов, которые наверняка там присутствовали. Раз его сонного чуть не задавило упавшее

дерево. Расчищая бор для огорода, он запалил хворост и устроил лесной пожар. Его спасение в каждом из этих случаев приписывается чуду. После первого случая Кирилл молился Богу, чтобы «отнят был у него сон». Эта молитва была услышана, и он целые ночи мог пребывать без сна. Спустя некоторое время появились первые ученики: два крестьянина из соседних деревень и три постриженных монаха из Симонова монастыря. На этом этапе возникли новые опасности, уже со стороны не природы, а злых людей. Один боярин подослал шайку разбойников, для того чтобы они разграбили монашескую обитель; он был убежден, что бывший архимандрит Симонова монастыря принес с собой много денег. Еще раньше соседский крестьянин пытался поджечь келью Кирилла. В жития святых XV и XVI веков мы постоянно встречаемся с нападениями на отшельников со стороны местных землевладельцев – крестьян и бояр. Обыкновенно мотивом является страх поселенцев лишиться земли, которая по княжескому указу может быть передана в дар монастырю. Такие опасения были небезосновательны.

Маленькая деревянная церковь в новом монастыре была освящена во имя Успения Божией Матери – знак особого почитания Богоматери самим основателем, но и связей с Москвой, где то же самое имя носили главный собор в Кремле и церковь в Симонове. В своем монастыре преподобный Кирилл осуществил строгое общежитие, как оно практиковалось в сергиевых обителях; быть может, у Кирилла устав соблюдался крепче, чем в других местах. Все, что братия получали от мирских – дары или письма, они должны были нести к игумену; даже за водой для питья должны были приходить в трапезную. В кельях не разрешалось держать ничего, кроме икон, книг и воды для умывания. Особое внимание обращалось на сложный чин молитвы и пения в церкви, по Иерусалимскому уставу, или уставу обители преподобного Саввы, который со времен митрополита Киприана (1376–1406) заменил в России более древний Студийский. И в стоянии, и в передвижениях по храму, в поклонах перед иконами или Евангелием, требовалось соблюдать строгие правила. Сам Кирилл восхваляется за то, что никогда не позволял себе прислониться к стене или посидеть во время длинных церковных служб: «ноги его были, как неподвижные столпы». Все совершалось по чину, «по старчеству», в молчании: и в церкви, и в трапезной. Однажды он сделал выговор ученику своему, святому Мартиниану, который после трапезы зашел в келью к другому брату «за орудием». Мартиниан, улыбаясь, пытался оправдаться: «Пришедшу ми в келью, ктому не могу изыти» (придя в свою келью, уже не могу ее оставить). Кирилл поучает его: «Сице твори всегда. Первее в

келью иди, и келья всему научит тя». В другой раз, увидев румяное лицо любимого ученика Зеведея, он укоряет его за «непостническое, мирское лицо, паче упитивающихся». Призывая к посту, Кирилл, тем не менее, на трапезе всегда предлагает монахам три блюда («три снеди»). Посещая кухню («поварню»), он заботится, чтобы братия имели «утешение», и сам помогает поварам. Но мед и другие хмельные напитки (на Руси того времени это означало пиво и импортные вина) были изгнаны из монастыря. Эта особенность Кириллова устава была перенесена также и в знаменитый Соловецкий монастырь. Но, вообще говоря, не суровость, а уставность – вот что отличает жизнь в монастыре святого Кирилла.

Сам игумен ходит, как и преподобный Сергей, в «разодранной и многошвенной рясе» и так же кроток по отношению к своим обидчикам, всегда прощая их. Ненавидящему его иноку он говорит: «Все соблазнились обо мне, ты один истинствовал и понял, что я грешник». Он был таким же любителем бедности («нестяжателем»), как и преподобный Сергей. Он не позволял монахам ходить к мирянам за милостыней во время голода. Они должны были надеяться на помощь с небес: «Если Бог и Пречистая забудут нас на этом месте, то что еще оставаться в здешней жизни?» Он отклонял все дарственные села, предлагаемые ему князьями и боярами с принципиальным обоснованием: «Аще села восхоцем держати, болми будет в нас попечение, могущее братиа безмолвие пресецати». Однако от приносимой в монастырь милостыни он не отказывается. Более того, сохранившиеся в архиве Кириллова монастыря грамоты показывают, что святой иногда должен был уступать просьбам благодетелей или братии и что монастырь еще при его жизни начал приобретать землю. Бедный при нем монастырь не мог развивать широкой благотворительности, но во время голода он кормит голодающих. Святой Кирилл настаивал на служении любви, о ней говорят его многочисленные чудеса.

О внутренней, духовной жизни святого мы знаем чрезвычайно мало. Нет данных, позволяющих считать его мистиком. Можно отметить лишь его усердное почитание Богоматери и дар постоянных слез как две индивидуальные черты его религиозности. Он находился между мистическим и обрядовым направлениями своего времени. Будучи более искусным практиком-организатором, чем преподобный Сергей, он уступает ему в обилии духовных даров.

Мы располагаем тремя письмами святого Кирилла к князьям – сыновьям Димитрия Донского, которые являют игумена как мудрого советника мирян, не знающего ни подобострастия, ни страха перед земными властителями. Одно из этих писем, содержащее не только

правительственную, но и социальную программу, мы уже цитировали во второй главе⁴⁴⁷ Приведем несколько отрывков из другого письма великому князю Московскому Василию I. Во вступлении игумен подчеркивает ответственность верховной власти и таящиеся в ней опасности: «Аще кто от бояр согрешит, не творит всем людям пакость, но токмо себе единому; аще ли же сам князь, всем людем, иже под ним, сотворяет вред... Возненавиди, господине, всяку власть, влекущую тя на грех... и не возвышайся, господине, временною славою... мал же убо и краток сущий zde живот и с плотию сопряжена смерть».

Затем он приступает к основному – ссоре великого князя с Суздальскими князьями, которые были вынуждены из-за агрессивных действий Москвы искать защиты у татар.

«Да слышел есми, господине князь великий, что смущение велико между тобою и сродниками твоими князми Суздальскими. Ты, господине, свою правду сказываешь, а они свою, а в том, господине, межи вас крестьяном кровопролитие велико чинится. Ино, Господине, посмотри того истинно, в чем будет их правда пред тобою, и ты, господине, своим смирением поступи на себе, а в чем будет твоя правда пред ними, и ты, господине, за себе стой по правде. А почнут ти, господине, бити челом, и ты бы, господине, Бога ради, пожаловал их, по их мере; занеже, господине, тако слышел есмь, что доселе были у тебе в нужи, да от того ся, господине, и возбранили. И ты, господине, Бога ради, покажи к ним свою любовь и жалованье, чтобы не погибли в заблужении в Татарских странах, да тамо бы не скончались. Занеже, господине, ни царство, ни княжение, ни иная каа власть не может нас избавити от нелицемерного суда Божия...»

Как мы видим из этого и других писем святого Кирилла, твердая, хотя и кроткая независимость по отношению к сильным мира сего характеризует как преподобного Кирилла, так и всю его школу.

Вскоре после смерти преп. Кирилла его завет о нестяжательности был нарушен. Его монастырь стал богатейшим вотчинником Северной Руси, соперничая с Троице-Сергиевым. Одним из показателей высокой культуры и богатства Кириллова монастыря была богатая библиотека. Сохранился ее каталог, составленный в конце XV века. Это первый известный каталог древнерусской библиотеки. Он насчитывает около 400 томов, все – религиозного содержания. Несмотря на быстрый рост богатства, в Кирилловой обители сохранились общежитие и строгая уставность, по меньшей мере, до середины следующего столетия, когда религиозная жизнь в Троицком монастыре находилась в полном упадке. Вот почему Кириллов монастырь, а не Сергиев, явился в XV и XVI веках центром

излучения живой святости параллельно с основанием новых монашеских колоний.

На протяжении столетия весь русский Север, до того времени совершенно пустынный и дикий, покрылся отшельническими хижинами и монашескими скитами. В XV веке возникают четыре крупных центра монашеских поселений. Первый образовался вблизи Кириллова монастыря на Белом озере. Друг и сподвижник Кирилла – преподобный Ферапонт основал свой монастырь в 15 верстах от него. Вторым настоятелем здесь был святой Мартиниан, любимый ученик и келейник святого Кирилла, долгое время игуменствовавший и у Троицы-Сергия. Ферапонтов монастырь с его фресковой росписью мастера Дионисия является драгоценнейшим музеем русского искусства. Стены и башни этого монастыря, равно как и Кириллова, разросшегося со своим посадом с течением лет в город Кириллов, наиболее живописные архитектурные ансамбли Древней Руси. Но в XV столетии это была святая земля пустынножителей. Вокруг больших обителей возникали скиты и хижины отшельников, учившихся безмолвию и хранивших нестяжание как один из главных заветов преподобного Кирилла.

Вторым центром заволжского подвижничества, не связанным непосредственно с преподобным Кириллом, стала южная округа Вологодского уезда – обширный и глухой Комельский лес, переходящий в костромские пределы. Многие его малые лесные речки дали свое имя святым, селившимся здесь, и обителям, ими основанным. Речки Обнора и Нуром дали приют Павлу Обнорскому и Сергию Нуромскому, двум ученикам преподобного Сергия. Павел Обнорский, великий любитель безмолвия, именовавший безмолвие матерью всех добродетелей – образец совершенного отшельника, редкого на Руси. Годами он не имел даже хижины для укрытия, но жил в дупле дуба. Сергей Нуромский, его сосед и тоже большой пустыннолюб, нашел его однажды в обществе медведя и других зверей, кормящим птиц, которые сидели на его голове и плечах. Один этот образ оправдывает имя Фиваиды, данное русским агиографом А. Н. Муравьевым северному русскому подвижничеству. Но сам Павел не смог противостоять давлению учеников и основал общежительный монастырь, который после его смерти расширился и разбогател.

Третьим духовно-географическим центром святой Руси был Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере. Узкое и длинное, до 70 верст в длину, это озеро связывает своими водами Вологодский и Белозерский край. Вдоль его берегов шла дорога из Москвы и Вологды в Кириллов. На скале («на камне»), поднимающейся из волн довольно бурного озера, был

построен монастырь. Его история была написана в конце XV века великим учителем нестяжания старцем Паисием Ярославовым, другом Нила Сорского. Первый известный нам по имени игумен Дионисий был пришелец с Афона, в княжение Дмитрия Донского. Его ученики основали обители на берегах многих рек, впадающих в Кубенское озеро. Некоторые из этих монастырей, в свою очередь, стали метрополиями. Один из них, Глушицкий, основанный святым Дионисием, в течение столетия после смерти своего основателя продолжал давать святых и устраивать новые монастырские колонии. В середине XV века игумен Кирилловский Кассиан, из учеников преподобного Кирилла, стал настоятелем Спасо-Каменного монастыря, соединив русскую традицию преподобного Кирилла с греческой традицией святой горы Афон. Одним из его учеников был юный князь Заозерский Андрей, постригшийся под именем Иоасафа и скончавшийся спустя пять лет. Несмотря на свою молодость, он оказался великим нестяжателем и мистиком.

Соловецкий монастырь, расположенный на острове в Белом море, был четвертой по значению обителью Северной Руси – форпостом христианства и русской культуры в суровом Поморье, в «лопи дикой», намного опередившим и затем направлявшим общий поток русской колонизации. Один из его двух святых основателей, Савватий, был выходцем из Кирилловой обители; другой, Зосима, пришел из Валаама (острова на Ладожском озере). Последний принес с собой западную, Новгородскую, традицию. Московский юг и Новгородский запад скрещиваются в Соловках – в происхождении иноков и даже в именах храмов (Успения и Спасителя). Преп. Зосима и Савватий выдержали необычайно суровую жизнь на полярном острове. Но Зосима, будучи настоящим организатором нового монастыря, предстает не только аскетом, но и рачительным хозяином, определившим на века характер северной обители. Соединение молитвы и труда, сельскохозяйственного и даже промышленного, религиозное освящение культурного хозяйствования отмечают Соловки и XVI, и XVII веков. Богатейший землевладелец русского Севера, с конца XVI века военный страж русских берегов (первоклассная крепость), Соловки и в XVII веке не перестают давать Русской Церкви новых святых.

Указанные четыре главных центра духовного лучеиспускания не исчерпывают, конечно, святой Руси XV века, этого золотого века русской святости. Влияние преподобного Кирилла распространялось также и на запад. Но можно назвать множество имен, не связанных непосредственно с обителями преподобных Сергия и Кирилла. Особенно значителен круг

святых новгородских, связанный неразрывной традицией с древними, домонгольскими временами. Преподобный Савва Вишерский основал монастырь в семи верстах от Новгорода и, среди прочих аскетических подвигов, преподал, насколько мы знаем, первый пример русского столпничества в настоящем смысле слова. Нам неизвестны подробности его образа жизни. Безусловно, он не стоял на каменном столпе, как его восточные и греческие предшественники; использовал какую-то деревянную конструкцию, если не просто дерево. Нельзя утверждать, что он никогда не покидал своего «столпа». Более вероятно, что он проводил там большую часть дня и ночи в молитве, как и преподобный Серафим на камне в XIX веке. Преподобный Савва Столпник остается уникальной фигурой в русской агиографии, но, возможно, его пример нашел подражателей, оставшихся без биографов.

Многие иноки уходили из монастырей в «пустыню» и строили крошечные хижинки, в которые поселялись в одиночестве или совместно с другими; питались «от земли и от деревьев», то есть кореньями и плодами. Они назывались столпниками, поскольку строили свои хижинки на сваях, забитых в землю («столпах»)⁴⁴⁸.

Савва Вишерский был святым новгородским. Известнейший из псковских святых – преподобный Евфросин, создатель Елеазарова монастыря. О нем рассказано в его житии, что, проникнутый убеждением в мистическом значении вопроса о двоении или троении «аллилуйя», который волновал тогда псковское общество, преподобный Евфросин предпринял путешествие в Грецию и вернулся оттуда горячим сторонником двукратного «аллилуйя». Евфросину остался неизвестным тот факт, что в самой Греции существовали различные традиции в пении «аллилуйя». Как известно, этот вопрос сыграл значительную роль в великом расколе, который произошел в Русской Церкви в XVII веке. Житие преподобного Евфросина, подкрепляющее точку зрения старообрядцев, является одним из самых ранних признаков обрядовой тенденции московской религиозности.

При изучении духовных течений северного подвижничества встречаемся с двумя затруднениями: во-первых, большинство житий северных святых остаются неизданными; во-вторых, они невыгодно отличаются от московской группы скудостью содержания и чрезмерной общностью характеристик. Однако, благодаря исследованиям А. Кадлубовского, можем заглянуть в недоступные нам рукописи, со страниц которых встают образы великих святых, некогда чтимых всей русской землей и почти забытых в последние столетия русской государственности.

Все эти северные, «заволжские» группы подвижников явственно хранят в наибольшей чистоте заветы преподобных Сергия и Кирилла: смиренную кротость, нестяжание, любовь и уединенное богомыслие. Эти святые легко прощают и оскорбителей своих, и разбойников, покушающихся на монастырское имущество. Святой Дионисий Глушицкий даже улыбается, услышав о похищении монастырских коней. Нестяжание – в самом строгом смысле не только личного, но также и монастырского отказа от собственности – общий идеал жизни. Святой Дмитрий Прилуцкий вблизи Вологды (как и Дионисий Глушицкий) отказывается даже от милостыни мирянина, предложив ему отдать на питание своих рабов, страждущих «жаждою и наготою». Так же отвергает дары князя святой Иоасаф: «Злату и серебру несть нам треба». Разумеется, полная нестяжательность есть идеал, от которого поневоле отступают даже самые строгие подвижники. По смерти святого основателя его монастырь богатеет; но, даже изменяя заветам святого, он, по крайней мере, хранит память о них для будущих поколений.

В вопросе о нестяжании следует четко различать идеал и действительность. Идеал отображен в житиях святых; действительность – лучше всего в юридических документах: дарственных грамотах, купчих и т. п. Русские историки, в частности Ключевский, провели подробное исследование экономической роли монастырей в колонизации Северной Руси. Они пришли к выводу, что монастырь был важнейшим фактором в экономической экспансии. Монастырское землевладение превосходило все прочие категории землевладения, будь то княжеское, боярское или свободных крестьян. Правду сказать, только отшельники практиковали абсолютное нестяжание. Общежительные монастыри, живущие плодами собственного труда в необитаемой лесной глуши («пустыне»), по необходимости становились земледельческими общинами. Преподобные Сергий или Кирилл могли заставить своих учеников голодать в ожидании чуда. Большинство игуменов, вышедших даже из среды их непосредственных учеников, считали своим пастырским долгом печься о прокормлении братии.

Для того чтобы защитить свои огороды или пашни от захвата мирянами (боярами), они ездили в Москву или в другие княжеские резиденции и добывали грамоты на владение большими участками пустынных, по большей части поросших лесом, земель с правом полного их использования. Когда вокруг монастыря селились свободные крестьяне, чтобы иметь возможность удовлетворять духовные нужды, появилось сильное искушение заставить их работать на монастырских землях.

Княжеские грамоты отписывали вновь поставленные деревни монахам, то есть давали право требовать от крестьян выполнения различных работ и уплаты податей. Так монашеская община превращалась в общину земледельцев, ставясь общиной управляющих; все или почти все работы осуществляли крестьяне, жившие на монастырских землях. Все классы общества – князья, бояре, рядовые дворяне, крестьяне способствовали накоплению монастырского богатства, движимые сильнейшим религиозным мотивом – заботой о посмертном спасении души. В средневековой Руси, как и в Западной Европе, монастыри почитались мирянами прежде всего как места вечного молитвенного поминовения. Разумеется, за литургическое поминовение следовало платить определенную сумму денег или, при натуральном хозяйстве, приносить дары земли. Существовала определенная шкала цен на различные формы поминовения в зависимости от их эффективности. Таким образом, на протяжении веков во владения монастырей, в том числе основанных нестяжателями, поступило огромное количество земли. За Кирилловым монастырем в 1582 году числилось до 20 000 десятин пашни, не считая пустырей и леса. Даже обитель, основанная Павлом Обнорским, отшельником, жившим в дупле липы, в 1489 году получила во владение участок в 30 квадратных верст с четырьмя деревнями, а полвека спустя она уже владела 45 деревнями и починками⁴⁴⁹.

Но вернемся к благословенным временам монашеской нестяжательности в начале XV века. Тогда нестяжание было реальностью, а вместе с ним и независимое отношение к мирской власти. Вторая черта северных святых иноков, отличающая их от южных, московских, – полная независимость от мира, которая давала святому дерзание судить мир. Его обычные кротость и смирение не мешали выступать обличителем, когда грешником являлся кто-либо из сильных мира сего. Это осталось характерной чертой кенотического типа русского святого. Преподобный Кирилл, оставивший отеческие поучения Московским князьям, отказался посетить князя Георгия, сына святого Дмитрия Донского. Он говорит: «Не могу чин монастырский разорити», запрещающий иноку покидать свой монастырь⁴⁵⁰.

Преподобный Мартиниан, ученик святого Кирилла, напротив, появляется в Москве, в хоробах Василия II, чтобы обличить великого князя, заключившего в оковы боярина вопреки данному им слову. Автор жития заканчивает эту историю поучительным выводом: «Не убоялся казни ниже заточения, ниже имением отъятия, или власти разрушения, но помянул Иоанна Златоустаго, глаголюща, яко прещение царево ярости

львови уподобися. Шед обличи; не токмо же обличи, но и запрещение [отлучение от причастия] положи». Третий игумен северной группы, Григорий Пельиеский, обличает князя Георгия Дмитриевича и его сына Шемяку, убедившись, что они неправдою захватили великое княжение. Впрочем, эти столкновения с миром, как и всякий выход в мир, редки и исключительны. Северный подвижник жаждет, прежде всего, безмолвия.

Жития весьма скупо говорят о внутренней жизни святых. Все же А. Кадлубовскому удалось сделать очень ценные наблюдения. Из кратких отдельных формул или оборотов речи, встречающихся в этих памятниках, не совсем обычных в русской агиографии, но навеянных греческой аскетикой и аскетикой древнего Востока, можно сделать некоторые выводы: 1) Внешняя аскеза, при всей суровости жизни, подчинена внутреннему деланию, на котором сосредотачивается все внимание. О святом Дионисии, например, говорится: «Еже николиже праздну духовнаго делания обрестися». 2) Это «духовное делание» изображается как очищение ума и молитвенное единение с Богом. «Сотвори ум твой единого Бога искати и прилежати к молитве... размышлей, ищи Царства Небеснаго, где Христос есть», – учит святой Дионисий. А ученик его, Григорий Пельиеский живет, «в вышних свой ум вперяя и сердце свое очищая от всех страстных мятеж». 3) Наконец, в редких случаях это духовное делание изображается в терминах умной молитвы, известной в практике греческих исихастов. Их значение становится понятным лишь в свете доктрины, в полноте раскрытой на Руси Нилом Сорским. Так, о Павле Обнорском его биограф говорит: он жил, «зрительное очищая и свет Божественнаго разума собирая в сердце своем... и созерцая славу Господню. Тем сосуд избран бысть Святому Духу». Те же слова дословно повторяются в более позднем житии святого Иоасафа Каменского.

Справедливость требует отметить, что оба последних жития, с точной формулировкой умного делания, составлены в XVI веке, после трудов Нила Сорского. Тем не менее мы решаемся утверждать, с высокой долей вероятности, непрерывность духовной, мистической традиции, идущей от преподобного Сергия к Нилу. Видения небесного мира, характеризующие северных подвижников, могут только укрепить нас в этом убеждении: таковы видения преподобного Кирилла (голос Богоматери) и явление Самого Христа преподобному Иоасафу.

Еще одно последнее наблюдение. Мистическое самоуглубление, бегство в пустыню не мешает северным подвижникам прославлять любовь как «главизну добродетелей». О ней проповедуют Дионисий Глушицкий и его биограф. О ней говорит Иоасафу явившийся Спаситель. И контекст, и

разъяснения не оставляют сомнений в том, что эта любовь направлена не только к Богу, но и к человеку.

IX. Преподобный Нил Сорский

В Ниле Сорском (1433–1508) обрело свой голос безмолвное пустынножителство. Он завершает собой весь великий XV век, столь значительный в истории русской святости. Из всех древнерусских святых он один писал о духовной жизни и в произведениях своих оставил полное и точное руководство духовного пути. В свете его писаний скудные намеки древних житий северных пустынников получают свой настоящий смысл.

Как бы в расплату за это литературное наследство Нила, мы лишены его жития. Неизвестно даже, было ли оно когда-либо написано; предание говорит, что оно сгорело во время татарского разорения вологодских скитов в 1538 году. Преподобный Нил редко покидал свою пустыню для мира, не был вхож в княжеские дворцы; поэтому наши сведения о его жизни чрезвычайно скудны⁴⁵¹.

Дворянский род Майковых считает Нила Сорского в числе своих предков. Сам Нил, называющий себя «по реклу [прозвищу] Майков», добавляет: «поселянин», что указывает, вероятнее всего, на его крестьянское происхождение. Есть известие, что он был в миру «скорописцем», писателем книг. Во всяком случае, он рано постригся: «от юности моя», – пишет он. Очень важно, что преподобный Нил побывал на Афоне и «в странах цареградских», куда он ходил со своим учеником святым Иннокентием (Охлябининым). В XV веке сношения Руси с православным Востоком не были редки. Игумен Кассиан Спасо-Каменного монастыря два раза ездил в Константинополь по вопросу «о церковном исправлении». Известный старец Паисий Ярославов, живший в том же монастыре (ему предлагали Московскую митрополию, и он от нее отказался), и святой Нил в конце XV века считались столпами северного пустынножительства и вместе с тем представителями греческой школы монашества. Некоторые его современники называли Нила учеником Паисия, который был старше его и, возможно, был его духовником. Если Паисий является адресатом двух писем Нила⁴⁵², то именно он, а не Нил, ставит канонический вопрос, на который Нил должен был ответить.

Преподобный Нил нигде не упоминает своих духовных учителей. Но они наверняка были, так как «умной молитве» нельзя научиться без старца; но, вероятно, его руководители находились не в России, а на Афоне. После своего возвращения из Греции он прожил некоторое время в Свято-Кирилловом монастыре: «близ монастыря сотворих себе келью».

Однако в конце концов, спасаясь от мирских посетителей, Нил выбрал для своего скита лесное урочище на речке Соре верстах в 15 от Кириллова монастыря, который оставался центром монашеских колоний отшельников.

Историк литературы С. П. Шевырев, посетивший Нилову пустынь в середине прошлого века, так описывает ее природу: «Дико, пустынно и мрачно то место, где Нилом был основан скит. Почва ровная, но болотистая; кругом лес, более хвойный, чем лиственный... Трудно отыскать место более грустное и уединенное, чем эта пустыня...» Здесь построено было несколько хижин-келий вокруг деревянной церкви. Здесь прошла вся жизнь преподобного Нила – в одиночестве, нарушаемом иногда лишь докучливыми гостями из «мира». Преподобный Нил неохотно открывал им двери: «Отвращаеми же от мене не оставляют мене почитати, ниже престають стужати ми, и сего ради смущения бывают нам».

В 1489 году, когда Новгородский архиепископ Геннадий вел энергичную борьбу против ереси жидовствующих, он спрашивал Ростовского архиепископа, нельзя ли побывать у него Паисию и Нилу, чтобы поговорить о ересях. Очевидно, это самые влиятельные имена среди заволжцев. Но по всему своему направлению, Нил и Паисий не могли проявить сочувствия к кострам и казням Геннадия. Оба старца присутствовали на соборе 1490 года, который осудил еретиков, но обошелся с ними довольно мягко. Дальнейшее известие о преподобном Ниле относится лишь к 1503 году. На Соборе в Москве, собранном по совершенно иному поводу, неожиданно «нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы черныцы по пустыням, а кормились бы рукоделием». Его поддержали белозерские пустыnnики. Руководители Собора были вынуждены срочно послать за Иосифом Волоцким, уже уехавшим с Собора, чтобы его авторитетом и энергией отстоять церковное землевладение.

Скончался Сорский пустыnnик в 1508 году. В некоторых рукописях сохранилось его потрясающее завещание ученикам, имеющее свой прецедент в завещании Киевского митрополита, грека Константина (fl159): «Повергните тело мое в пустыни – да изъядят е зверие и птицы; понеже согрешило есть к Богу много и недостойно погребения. Мне потщания, елико по силе моей, чтобы бысть не сподоблен чести и славы века сего некоторыя, яко же в житии сем, тако и по смерти. Молю же всех, да помолятся о душе моей грешной, и прощения прошу от вас и от мене прощения. Бог да простит всех».

Литературное наследие преподобного Нила состоит из нескольких

посланий к ученикам – на темы духовной жизни – и обширного «Монастырского», или «Скитского», Устава в 11 главах⁴⁵³. Последнее название, данное издателями, ошибочно. Это не устав в собственном смысле, а систематический, почти исчерпывающий, несмотря на свою сжатость, трактат по православной аскетике. В рукописи он озаглавлен: «От писаний святых отец о мысленем делании, что ради нужно сие и како подобает тщаться о сем». Ему предшествует более короткое «Предание старца Нила пустынника учеником своим», которое является своего рода назидательным и личным введением в данный предмет. Преподобный Нил – прекрасный писатель. В посланиях он раскрывается более с личной стороны, делаясь и своим опытом, и горением любви. В Уставе он обнаруживает огромную начитанность в греческой мистической литературе и редкий на Руси дар систематического изложения.

При более близком рассмотрении Устав оказывается просто подборкой цитат. Но сам их выбор и связующее их обрамление выполнены столь искусно, что читатель даже не чувствует фрагментарности текста. Единая нить мысли нигде не прерывается. Нилов способ цитирования не является ни риторическим, ни украшательским, ни демонстрирующим ученость составителя. Нил стремится показать, что все его учение основывается на «божественных писаниях», а не на его собственных произвольных идеях.

В XV веке еще не существовало «Добротолубия», знаменитой антологии аскетических и мистических трудов греческих отцов, которой в новые времена в России суждено было стать классикой. Но его отчасти заменяли для Нила сборники из древних аскетических писателей, составленные Никоном Черногорцем («Пандекты» и «Тактионы»).

Приведем список древних аскетических авторов, которых преподобный Нил называет по имени и которых обильно цитирует: Василий Великий, Макарий Египетский (IV век), Иоанн Кассиан, Нил Синайский (V век), Дорофей, Варсонофий (VI век), Иоанн Лествичник, Максим Исповедник, Исаак Сирий (VII век), Симеон Стифат, Филофей Синайский (XI век), Петр Дамаскин (XII век), Григорий Синайский (XIV век). К этому списку из 14 авторов нужно добавить еще многие древние патерики, а также, возможно, и другие источники, теперь неизвестные, но могущие обнаружиться при дальнейших исследованиях. У Кассиана преподобный Нил мог научиться чувству меры, у своего синайского тезки – духу свободы, у Максима и Исаака – мистической традиции древних отцов, у Симеона и Григория – технике византийских исихастов и поэзии божественной любви. Напомним, что Древняя (Киевская) Русь знала

только двух из этих 14 аскетических учителей: святого Василия Великого и преподобного Иоанна Лествичника. Все остальные представлены новыми переводами, принесенными из южнославянских стран на гребне великого мистического и литературного ренессанса XIV века.

Примыкая к традиции северного русского пустынножительства, преподобный Нил не был, однако, сторонником абсолютного отшельничества. Он считается основателем на Руси «скитской» жизни, средней между киновией и анахоретством. При всей созерцательности своего духовного склада, преподобный Нил предпочитал «средний путь: еже со единым или множае со двема братома жити», как советует и Лествичник. Хозяйство не связывает небольшой общины, соединенной церковной молитвой. Близость братьев дает возможность отношений, построенных на чистой любви: «брат братом помогает». Впрочем, служение преподобного Нила братии не имеет характера ни управления, ни учительства. Преподобный Нил не хочет быть игуменом или даже старцем. Свое «Предание ученикам» он адресует «братии моей присным, яже суть моего нрава: тако бо аз именую вас, а не ученики. Един бо нам есть Учитель...» В противоположность большинству духовных авторитетов преподобный Нил невысоко ставит человеческое руководство на путях духовной жизни, хотя и советует пользоваться «беседами разумных и духовных мужей». Однако признает, что ныне иноки «до зела оскудели» и трудно найти «наставника непрелестна». Это недоверие к монашескому послушанию сообщает учению преподобного Нила характер духовной свободы.

Разумеется, и преподобный Нил требует «еже по Бозе своя воли отсечения», называет «лихоимством» своевольные пути. Много раз в своих посланиях он жалуется на «извращения» своего времени, когда даже ревнители монашеского идеала, даже те, кто жил в монастырях под управлением игумена, заканчивают тем, что начинают жить по своей собственной прихотливой воле, а не по закону Божию. Не следует жить «так безсловесно, яко же нецыи, и егда в монастыре с братиями мнящиеся в повиновении, самоволием безсловесно пасутся, и отшельствие такожде творят неразумно, волею плотскою ведущая и разумом неразумным, не ведуще ни яже творят, ни о них же утверждаются»⁴⁵⁴.

Как и для всех русских людей, понятие «божественных писаний» обнимает для преподобного Нила не только Божественное откровение (Библию), но также и все запечатленное в письменности церковное предание. Очевидно, что, когда он ссылается на божественные писания в качестве руководителя в монашеской жизни и в умной молитве, имеет в

виду не Библию, а аскетические труды отцов Церкви, начиная с IV века и заканчивая XIV, то есть почти что своими современниками. Однако, в отличие от преподобного Иосифа Волоцкого и других современников, преподобный Нил знает различия в авторитетности писаний: «Писания многа, но не вся суть божественна». Градации авторитета указываются в следующем личном послании: «Наипаче испытую божественныя писания, прежде – заповеди Господни и толкование их, и апостольския предания, таже жития и учения св. отец; и тем внимаю... и еже согласна моему разуму... переписую [переписываю] себе и тем поучаюся, и в том живот и дыхание мое имею». Далекий от презрения к человеческому разуму, но и не ставя его выше Священного Писания, преподобный Нил делает его орудием исследования Писания. Согласие между Писанием и разумом для него необходимое условие поведения: «Егда бо сотворити ми что, испытую прежде божественныя писания; и аще не обрящу согласующа моему разуму в начинание дела – отлагаю то, дондеже обрящу».

Преподобный Нил вносит критическое начало и в русскую агиографию, которой он занимался. В Кирилло-Белозерском и Троице-Сергиевом монастырях сохранились две рукописи, содержащие составленные им жития. В предисловии преподобный Нил указывает: «Писах с разных списков, тщался обрести правы и обретох в списках оных многа неисправленна и, елика возможно моему худому разуму, сия исправлях». Он просит прощения у читателя, если в его работе окажется что-нибудь, «несогласное разуму истины». К сожалению, агиографические труды преподобного Нила еще не исследованы, и мы не знаем, носила ли его критика только филологический или также и исторический характер. Его ученик Вассиан с большой энергией («сие, Иосифе, лжеши») опровергает обвинение Волоцкого игумена Иосифа в том, что старец Нил выкинул чудеса из святых писаний и не веровал в русских чудотворцев. Так преломлялись первые опыты критической мысли преподобного Нила в сознании консерваторов.

Свойственную ему широту и свободу преподобный Нил сохраняет и как учитель духовной жизни. И здесь необходима мудрая школа разума. «Без мудрствования и доброе на злобу бывает, ради безвремения и безмерия. Егда же мудрование благим меру и время уставит, чуден прибыток обретается... Время безмолвию и время немятежной молве; время молитвы непрестанныя и время службы нелицемерныя... Прежде времени в высокая не продерзати... Средний путь непадателен есть». Уважение к мере, ко времени и к среднему пути несколько не делает учение преподобного Нила духовно средним и обедненным. Напротив,

никто не поднимался выше его на Руси в теории духовного пути. Но этот путь определяется им как движение к цели, а не как заранее установленный набор аскетических подвигов. Вот почему для него существенны не только время и мера, но и личная природа, личное призвание: «Кийждо вас подобающим себе чином да подвизается».

Не следует думать, что преподобный Нил ведет своих учеников легким путем. И его путь есть путь аскезы. Его «Скитский Устав» является классическим трудом по аскетике. Из одиннадцати глав только полглавы посвящается «умной молитве», хотя в предисловии объявляется, что обучение этой молитве составляет тему данной работы. Но преподобный Нил осознает опасности, таящиеся в отделении мистической жизни от аскетической. Между прочим, в старославянском и древнерусском языках оба греческих слова – «аскетический» и «мистический» – не были ни усвоены, ни адекватно переведены: выражение «духовная жизнь» охватывало оба аспекта в их нераздельности.

Трактат преподобного Нила был первым полным изложением на русском языке аскетического учения древних отцов. Он не оригинален ни по своим идеям, ни по практическим рекомендациям. Те, кто читал «Лествицу божественного восхождения» преподобного Иоанна Лествичника, принадлежащую к ранним переводам духовной литературы на славянский язык, найдут для себя мало нового в десяти с половиной главах Нилова труда по аскетике. Однако перевод преподобного Нила свободный и творческий. Он старается быть ясным и увлекательным, никогда не скучен, даже в схоластических определениях, заимствованных из греческих источников. Единственный бросающийся в глаза недостаток его сочинения – и это относится почти ко всем русским авторам древнего периода – это отсутствие какого-либо порядка или системы. Мистический опыт, составляющий основу духовной жизни, для которого аскеза является только подготовкой и путем, естественно было бы рассматривать в самом конце. Вместо этого мы находим его во второй главе «О борении нашем», где эта конечная цель рассматривается как одно из средств в аскетической борьбе против греха. Таким образом, уже во второй главе преподобный Нил раскрывает священный секрет, а все последующее изложение, содержащее множество превосходных аскетических исследований и рекомендаций, воспринимается как спуск с мистической горы Фавор.

Рассмотрим несколько пунктов аскетического учения преподобного Нила, являющихся классическими как для греческой, так и для русской духовности. Первая глава «О различии еже на нас мысленныя брани, победы и побеждения и еже тщливо противитися страstem» дает

психологический анализ греха от его зарождения в человеческой душе до полного в ней укоренения. У Иоанна Лествичника (или, возможно, Филофея Синайского) преподобный Нил заимствует классификацию пяти последовательных стадий греха: «прилог», «сочетание», «сложение», затем «пленение» и, наконец, собственно «страсть». Для каждой стадии он дает греческое определение в переводе, выраженное в сложных философских терминах, и сопровождает его ясным толкованием на общедоступном языке. Например, «прилог» (prosbole) определяется сначала «по-научному» как «помысл прост или образ прилучившагося, новоявленное в сердце вносим и уму объявляющееся», а затем объясняется: «еже рещи просто кая либо мысль на ум человеку принесена будет».

В этом анализе западному читателю бросаются в глаза две особенности. Во-первых, греческий философский интеллектуализм в оценке корней греха. Грех начинается с «помысла», а не с желания, как это считается западной аскетической школой, начиная с блаженного Августина. Первая стадия греха – это просто появление идеи. Вторая – «сочетание» – это размышление о ней или «разговор» с ней по нашему свободному произволению («собеседование от произволения нашего»). И только на третьей стадии появляется греховное желание, с «принятием» помысла или склонностью к нему души, и, конечно, оно остается на последних двух стадиях, отличающихся тем, что страсть является уже не временной или случайной победой греха, но привычным состоянием души. Вторая особенность, очевидно связанная с первой, – это удивительная мягкость в суждениях о первых стадиях греха. Мы должны иметь в виду, что исходный «помысл» может быть любой идеей (вне Бога), приходящей нам на ум необязательно греховным образом. Для созерцательного мистика всякая идея, не содержащая в себе греха или даже полезная и необходимая для жизни, является греховной, если она становится между Богом и человеком. Но в самом ее появлении нет греха, поскольку это от нас не зависит.

Вторая стадия также не обязательно греховна. Наше «собеседование» с помыслом может быть «и похвально, если богоугодно разрешится», то есть когда мы стремимся «предложить его на благое». Удивительна терпимость по отношению к третьей стадии, несомненно греховной, так как здесь душа склоняется к явившемуся ей помыслу с удовольствием или с похотью. Но все, что преподобный Нил хочет сказать относительно стадии «сложения», – это следующее: «Если кто приял от Господа помощь отгонять помыслы, а между тем обленится и не радит отстранять их, то это уже для нас не безгрешно; если же он только новоначальный и немощный,

то хотя бы сколько-нибудь беседовал помыслу, однако, когда только опомнившись исповедуется Господу... то милосердие Божие прощает ему...» По-настоящему трудные стадии греха начинаются, когда человек «уже не борется против страсти». Но даже и последняя стадия, которая есть полное укоренение греха в человеке, не означает его вечного осуждения. Пока есть покаяние, есть и надежда. Состояние постоянного и привычного греха влечет за собой или раскаяние, пропорциональное его тяжести, или будущее мучение... А будущее мучение будет вызываться нашей неспособностью к раскаянию, а не тем, что мы поддались искушению. Мы должны понять, что поражение в борьбе само по себе не наказывается. «Аще бо се не было бы, не быша безстрастия без совершенного неции могли оставления получитьи»⁴⁵⁵, – как говорит Петр Дамаскин. В данном случае, безусловно, присутствует некая снисходительность. Если же помысел заменим желанием как основой греха, то никакая стадия развития не может считаться безгрешной.

Другая глава, более теоретического и систематического содержания, – пятая глава «О восьми главных страстных помыслах» («О различии нашего борения и победы на осмь начальнейших помысл страстных»). Это хорошо известный восточный набор: помыслы чревообъядения, блуда, сребролюбия, гнева, печали, уныния (лености), тщеславия и гордости. Они соответствуют семи смертным грехам в западном изложении. Восточное богословие не знает деления на смертные и простительные грехи, и перечисленные грехи не называются грехами, а помыслами или злыми духами. Предполагается, что каждая страсть имеет своего (управляющего ею) демона (беса). В западной схеме (так называемой *saligia*) отсутствуют два из названных грехов – тщеславие и леность, но зато присутствует другой грех – зависть. Однако в этой систематизации грехов нет четких разграничительных линий. Латинский аскет Иоанн Кассиан ввел на Западе восточную схему, с которой познакомился во время длительного путешествия в Египет. С другой стороны, наиболее влиятельный аскетический писатель Востока Иоанн Лествичник рассматривает систему из семи грехов, вероятно заимствованную у папы Григория Великого, чьим учеником он, по-видимому, некогда был. Происхождение обеих схем до сих пор полностью не установлено, несмотря на тщательные исследования. Вероятно, что система, рассматривающая восемь грехов, была создана Евагрием (Египет, IV век); семь же смертных грехов впервые появляются в сочинениях папы Григория.

Преодобный Нил следует Евагрию, Нилу Синайскому и большинству греческих отцов. Перечисление грехов сопровождается практическими

рекомендациями, как их преодолевать. Уныние является особым монашеским состоянием духовной депрессии, характеризующее потерей энергии и отчаянием. Мрачное состояние, вызываемое одиночеством и отсутствием деятельности, рождает уныние, а оно порождает ощущение богооставленности. Хотя уныние отсутствует в западном перечне грехов, оно часто (чаще, чем на Востоке) описывается как часть мистического опыта («мрак души», по терминологии Иоанна Креста). На Востоке уныние также не считается простым грехом. «Не точию бо нам грешным, но и святым своим... такого Бог приносит духовнаго жезла от любве в преуспеание добродетелем». «Ничтоже бо иноку тако венци исходатайствует, якоже уныние, аще неослабно к божественному деланию нудится», – цитирует русский Нил Иоанна Лествичника.

Из других грехов, или помыслов, выберем еще несколько характерных, в толковании которых проявляется личность Нила. Они связаны, по большей части, с «социальной» стороной его учения: это добровольная нищета или нестяжание. Анализируя жадность, он утверждает – в согласии с древними отцами, – что это «недуг отвну [против] естества», и поэтому «немног подвиг о сем внимающим себе со страхом Божиим». Однако, «егда же укрепится в нас, всех злейши бывает». Рассматривая гордость (мы, скорее, назвали бы этот грех тщеславием), он говорит о склонности среди монахов того времени к хвастовству и рисует картину, почерпнутую прямо из жизни. Они кичатся, «еже от места имя мети добрейша монастыря, и множайшей братии... доброгласием пения, или доброречием... Инии же хитростью рукоделия возьмются... Иже и сим кичатся, аще кто от родителей явленных [знатных] мира... или сам в сану коем или в чести в миру бе. И сиа безумие суть. Сие бо сокрывати подобает... Сим подобает срамлятися паче, нежели выситися... сих слава студ есть».

Среди наиболее действенных орудий борьбы с грехом или помыслами находятся память смертная и слезы. Здесь преподобный Нил стоит на общей почве с восточным, в том числе и русским, христианством: «Якоже бо всех брашен нужнейши хлеб, сице и память смерти прочих добродетелей: и невозможно есть алчущему не поминати хлеба, тако же и хотящему спастися не поминати смерти, рекоша отци». В практических рекомендациях для развития этой добродетели преподобный Нил повторяет, иногда дословно, некоторые главы из русских антологий, предназначенных для мирян. Здесь, как и в учении о слезах, исчезают различия в социальном положении или между богословскими школами Древней Руси: «Рекоше отци, плачем избавитися огня вечнаго». Наиболее

заметно различие школ в учении о послушании. Со времени преподобного Кирилла Белозерского, то есть со времени основания строгого общежития, послушание становится основной монашеской добродетелью. Преподобный Нил часто цитирует древних палестинских отцов Иоанна и Варсонофия (VI век), развивших учение о безусловном послушании до его последних (порою безнравственных) пределов. Но эта сторона их учения молчаливо опускается преподобным Нилом, который нигде не упоминает о необходимости обращения к старцам в борьбе против грехов. В главе 10 он, наоборот, предостерегает от продолжительных или несвоевременных бесед с друзьями или старцами.

Уход из мира, даже от своих братьев по духу, вероятно, является наиболее трудной частью аскетики преподобного Нила. Без сомнения, он никогда не сказал бы вместе с Ефремом Сирийским: «Для того, кто стал мертвым в сердце своем для ближних, для того и диавол стал мертв». Преподобный Нил сохраняет в сердце горячую любовь к многочисленным духовным чадам и друзьям, но он предпочитает сокращать общение с ними, для того чтобы не прерывать своего общения с Богом. Наиболее устрашающими словами, вышедшими из-под его пера, является цитата из Симеона Нового Богослова, где он говорит о высших состояниях единения с Богом: «И в сих быв, не токмо не хочет из кельи изыти, но и в ров, под землю ископан, хочет сокровен быти, да тамо, рече, введен быв вне всякого мира, вижу безсмертнаго Владыку моего и Создателя».

Несмотря на умеренность преподобного Нила в отношении телесной аскезы, его внутреннее аскетическое отношение к миру, вероятно, более строгое и непреклонное, чем отношение его оппонентов в вопросах дисциплины – преподобного Иосифа Волоцкого и его учеников. Как учитель телесной аскезы, преподобный Нил особенно печется о том, чтобы сохранялся закон меры: «О пище и питии, противу [согласно] силы своего тела, более же души, окормления кийждо да творит... Здравии и юные да утомляют тело постом, жаждою и трудом по возможному; стари же и немощнии да упокояют себя мало». Он знает, что «вся естества едином правилом объяти невозможно есть: понеже разнство велие имуть телеса в крепости, яко медь и железо от воска». Единственный совет его, касающийся поста, относится к неразборчивости в пище. Ссылаясь на Григория Синаита, он советует брать «по малу от всех обретающихся брашен, аще и от сладких». Этим мы избежим «возношения» и не покажем гнушения добрым творением Божиим. Эти правила преподобного Нила, представляющиеся многим «недоумительными», кажутся прямо направленными против трапезного устава преподобного Иосифа

Волоцкого с его градацией блюд и правом выбора между ними.

Особая, излюбленная Нилом форма аскезы – аскеза нищеты. В духовной жизни нищета имеет не только значение радикального нестяжания, но и верности евангельскому образу уничиженного Христа. У преподобного Нила нищета не основывается прямо на Евангелии, но внутренне коренится в нем: «Очисти келью твою, и скудость вещей научит тя воздержанию... Возлюби нищету и нестяжание и смирение». Бедность для преподобного Нила не только личный, не только скитский идеал – отрицание монастырского землевладения прямо отсюда вытекает, – но идеал общецерковный. Единственный из духовных писателей (хотя, быть может, не из святых) Древней Руси, преподобный Нил возражает против храмовой роскоши и украшений. «И нам сосуды златы и сребряны и самыя священныя не подобает имети, такожде и прочая излищныя, но точию потребная церкви приносить». Ссылаясь на Иоанна Златоуста, он советует приносящему церкви в дар украшение раздать нищим. Он сочувственно вспоминает даже о том, как Пахомий Великий разрушил нарочно красивые столпы в своем храме, ибо «не лепо чудитися делу рук человеческих».

Не имея собственности, не имея права докучать мирянам просьбой о милостыне – в нужде разрешается, впрочем, «взимати мало милостыни», – монахи должны кормиться «от праведных трудов своего рукоделия». В отличие от киновии, которая преимущественно живет земледельческим трудом, скитская жизнь требует работы «под кровом», как менее отвлекающей от духовного делания.

Принцип – жить трудом своих рук – не освобождает от участия в экономической жизни общества с его грехом своекорыстия. Преподобный Нил прекрасно сознает, что любое экономическое предприятие сопряжено с этим грехом. Зная, как трудно рассчитать «справедливую цену», он предпочитает следовать правилу, противоположному экономическому «закону» погони за прибылью, и предлагает стремиться к невыгоде. «В купли же потреб наших и проданий рукоделий подобает не отщетевати брата, паче же сам тцету приимати; такожде и делающих у нас, аще случится, от мирских – неподобает должнаго урока отщетевати, но паче подаяти с благословением и отпуцати с миром»⁴⁵⁶.

Здесь возникает проблема, волновавшая во времена **преподобного** Нила русский монашеский мир. Как можно сохранить абсолютную нищету и в то же время исполнять заповедь о милосердии в традиционной форме милостыни? Таково было главное возражение преподобного Иосифа Волоцкого **экономической** программе преподобного Нила. Вот

почему аргументация преподобного Нила по данному вопросу носит полемическую заостренность: «А еже просящим даяти и заемлющих не отвращати, сие на лукавых повелено есть, глаголет Василий Великий. Не имей бо излише нужныя потребы не должен есть таковой даяния творити, и аще речет: не имам, несть солгал. И св. Исаак пишет: „Нестяжание вышше есть таковых подаваний“⁴⁵⁷. Но существуют другие формы благотворительности, доступные бедным, которые могут заменить милостыню: «Милостыня бо иноческая еже помощи брату словом во время нужи и утешити ему скорбь разсуждением духовным, но и сие могущих. Новоначальных же, еже претерпети скорбь, обиду, укорение от братии, и есть душевная милостыня, и толико есть вышши телесныя, елико душа вышши тела... Ащели странен кто приидет, упокоити его, елико по силе вашей, и по их, аще требует, дати ему хлеба и отпустить его...»⁴⁵⁸. Это учение Нила стало экономической программой партии нестяжателей, которая обобщила его, подобно и самому Нилу требуя для всего русского монашества то, что поначалу было лишь уставом скитов или колоний пустынножителей.

Преподобный Нил никогда не забывает, что цель аскезы – лишь приуготовление к «деланию сердечному», «мысленному блюдению» («умному хранению»). «Телесное делание лист точию, внутреннее же, сиречь умное, плод есть». Первое без последнего, по слову преподобного Исаака Сирина, «ложесна неплодная и сухие сосцы». Но и внутренняя аскеза лишь путь к «умной молитве», теорию которой (едва ли практику) преподобный Нил первый принес на Русь из мистической Греции. Учение, излагаемое им преимущественно словами греческих исихастов, тождественно с излагаемым в новейших мистических трактатах. «Откровенные рассказы странника» (сочинение XIX века), насколько это возможно, помогают читателю, не имеющему опыта, понять многое, остающееся темным в Уставе преподобного Нила. Основой этого греческого метода является соединение молитвы с телесным ритмом дыхания и сердца. Задержание дыхания и сосредоточение внутреннего воображения («ума») в сердечной (анатомически) области сопровождаются непрерывным ритмическим повторением молитвы Иисусовой. Преподобный Нил не боится мистического пути и, зная все трудности его для многих, увлекает к нему описанием блаженных состояний созерцания.

Вот в нескольких словах метод исихастов в изложении преподобного Нила. Вначале необходимо «поставить ум глух и нем» и «имети сердце безмолствующе от всякого помысла». Достигнув этого полного

внутреннего молчания, ум начинает непрерывно смотреть в глубину сердечную и говорить: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Эту молитву можно читать и в сокращенной форме, особенно для новоначальных. «И тако глаголати прилежно, аще стоя, аще сидя или лежа, елико можно, да не часто дышеша...» Задержка дыхания очень полезна для сосредоточения ума. Замечательно, что в этом напряжении внутренней молитвы нет места видениям, хотя бы и горнего мира: «Мечтаний же зрака и образа видений отнюдь не приеми никакоже, да не прельщен будеша». Если одолевают помыслы, хотя бы и благие, можно, оторвавшись от «умной» (то есть духовной) молитвы, произносить молитву устами. Но это допустимо лишь тогда, когда «изнемогает ум зовый, и тело и сердце изболит». Тогда хорошо и пение, то есть чтение псалмов и церковных служб, как некая «ослаба» и «успокоение». Но нельзя самовольно оставлять молитву (то есть «умную» молитву), чтобы становиться за пение. «Бога бо внутрь оставь, извне призываеши». Это нисхождение в область «худейших вещей» (псалмопения) Григорий Синаит называет прелюбодеянием ума, предательством любви к Богу.

Преподобный Нил чудесно изображает (словами Исаака Сирина) божественную радость «умной» молитвы: «Вжизается внезапно в тебе радость и умолкает язык... Кипит из сердца присно сладость некая... и нападает во все тело пища некая и радование...» Это состояние не что иное есть, как «небесное царство». Еще дерзновеннее изображает его Симеон Новый **Богослов**: «Кий язык изречет? Кийже ум скажет? Кое слово **изглаголет**? Страшно бо, воистину страшно, и паче слова. Зрю свет, его же мир не имат, посреди келии на одре сидя; внутрь себе зрю Творца миру, и беседую, и люблю, и ям, питаюсь добре единым боговидением и соединив ему, небеса превосхожду. И сие вем **известно** и истинно. Где же тогда тело, не вем"... И далее, говоря о Боге, Симеон Новый Богослов продолжает: «Любит же мя Он, и в себе самом приемлет и на объятиях сокрывает; на небеси будущи и в сердце моем есть, zde и тамо зрит ми ся». И **преподобный** Симеон обращается к Богу: «Сие, Владыко, ангелом равна показывает мя, и лучша тех створит, ибо невидим тем еси существом, естеством же неприступен, мне же зрим еси всяко. И естеству Твоему смешает ми ся существо». Это то, о чем св. апостол Павел говорит: «око не виде и ухо не слыша». «Ив сих быв, не токмо не хочет из кельи изыти, но и в ров, под землею ископан, хочет сокровен быти, да тамо, рече, введен быв вне всякаго мира, вижу безсмертнаго Владыку моего и Создателя»⁴⁵⁹.

Преподобный Нил никогда не говорит о собственном опыте пребывания на высотах мистической молитвы. Он всегда только цитирует

греческих отцов, называя их поименно. Скептический историк, который стал бы отрицать, что преподобный Нил обладал мистическим опытом, едва ли мог бы быть опровергнут. Однако такое предположение в высшей степени невероятно. Средневековая русская литература имела практическую ориентацию. Преподобный Нил был учителем духовной жизни. А этой трудной науке никто не может учить чужими словами. Кроме того, он далек от того, чтобы считать мистический опыт уделом лишь немногих избранных святых. Он энергично возражает против такого разделения путей спасения. Умная молитва доступна всем: «Но горе нам... яко глаголем, яко древним святым сие подобно бе; нам же не требе, ни возможна суть сия. Но несть тако, несть. Аще кто потщится в дело Божие, наипаче благодать вразумляет и помогает отныне и до века».

Горестную невозможность постоянно пребывать на высотах молитвенного блаженства преподобный Нил объясняет не только слабостью человеческой природы, но также и икономией любви: «Да имут время и о братии упражняться и промышляти словом служения». Эта братская любовь, хотя и на низшей духовной высоте, составляет другую, к миру обращенную, сферу его души, которая лишает его образ всякой суровости и сообщает ему большое человеческое обаяние. Для этой любви он находит потрясающие свои – не греческие – слова. «Не терплю, любимче мой, – пишет он святому Кассиану, – сохранить таинство в молчании; но бываю безумен и юрод за братнюю пользу». Поразительны обращения его посланий: старцу Герману, «присному своему любимому»; «братиям моим присным»; неизвестному по имени – «О любимый мой о Христе брате и возжеленный Богу паче всех...» Любовь преподобного Нила исключает осуждение, хотя бы вытекающее из ревности о добродетели. Расходясь в этом совершенно с преподобным Иосифом Волоцким, он пишет ученику своему Вассиану, который нуждался в подобном назидании: «Сохрани же ся и тщи ся не укорити ни осудити никого ни в чем, аще и не благо что зрится». Понятно, что преподобный Нил, при всем его гнушании ересью, о котором свидетельствует сохранившееся его «исповедание веры», не мог сочувствовать казням еретиков. Впрочем, кроткая его любовь не исключает мужественного стояния за истину: «Несть убо добре еже всем человеком хотети угодно быти. Еже хощеши убо избери: или о истине пещися и умерети ее ради, да жив будеши во веки, или яже суть на сласть человеком творити и любим быти ими, Богом же ненавидимым быти». Такая готовность к свидетельству истины обрекала Нила и учеников его на скорбный и мученический путь.

Х. Преподобный Пафнутий Боровский

Северный монашеский поток, излучаемый обителями преподобных Сергия и Кирилла, дал Руси большую часть ее святых. Несравненно менее богат духовно, но более влиятелен исторически оказался южный поток духовности, излучаемый Троицкой лаврой, покрывший новыми монастырями Московский край. Симонов и Спасо-Андроников монастыри в самой Москве, монастыри в Серпухове, Звенигороде, Голутвине, Боровске окружили Москву кольцом монашеских колоний, явившихся отпрысками Свято-Троицкого монастыря. Северные пустынножители искали уединенного созерцания. Московские ученики преподобного Сергия стремились осуществить идеал совершенного общежития. Лишь преподобный Кирилл Белозерский смог найти счастливое равновесие этих двух монашеских идеалов.

Сохранение строгого общежития всегда давалось на Руси с большим трудом; оно предполагает суровую дисциплину и внимание к букве устава. И то, и другое находим в лучших московских монастырях. Преподобный Иосиф Волоцкий, сам обошедший множество обителей, свидетельствует об этом для московского Симонова и тверского Саввина. Вот интересное наблюдение о методах тверского игумена Саввы: «Овогда жезлом бияше, овогда и в затвор посылаше; бияше же жесток егда потреба, и милостив, егда подобаше». Нельзя не заметить в игумене этого типа некоторые чисто московские черты: хозяйственность, практический смысл и большую волю. Эти качества редко уживаются со святостью. В XV веке мы знаем только двух святых этой школы, но им принадлежит будущее: Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого.

Житие святого Пафнутия (1477) было написано Вассианом, братом Иосифа⁴⁶⁰ Автор был его учеником и очевидцем. Сам Пафнутий был учеником боровского игумена Никиты, в свою очередь ученика преподобного Сергия. Таким образом, и эта генеалогическая линия московских святых также восходит к старцам Свято-Троицкого монастыря.

Мы узнаем, что Пафнутий был внуком крещеного татарского баскака (сборщика пошлин). Вероятно, происхождение повлияло на его характер. В возрасте 12 лет он стал монахом в городе Боровске, где в течение некоторого времени был игуменом Никита. После длительного периода монашеского подвижничества он сам становится игуменом. Правдивый биограф не говорит о годах, проведенных его героем в Боровском

монастыре, поскольку сам не был непосредственным свидетелем. По-видимому, содержание жизни Пафнутия составляли молитва и труд. Ему было около 50 лет, когда мирное существование было нарушено тяжким телесным недугом. После болезни он принимает схиму, высшую ступень монашеского посвящения, и перестает совершать Божественную литургию.

Спустя некоторое время оставляет монастырь и удаляется в лес, находившийся не очень далеко, всего в двух верстах от Боровска, во владениях другого князя. Не сообщаются причины, по которым он покинул Боровск: возможно, назойливость мирских посетителей или ссора с местным князем. Во всяком случае, это не было стремлением к созерцательной жизни, как это следует из последующего жизненного пути преподобного Пафнутия. Вскоре за ним на новое место последовала группа учеников, и был основан новый монастырь. Боровский князь преследовал беглеца и посылал своих слуг поджечь новое поселение. Слуги не осмелились это сделать, так как были уstraшены и даже наказаны Божьим гневом. Сам князь Василий, который позднее был взят в татарский плен, приписал свое несчастье, равно как и последующее освобождение, молитвам преподобного Пафнутия.

В новом монастыре была построена церковь во имя Рождества Пресвятой Богородицы. Сначала это была деревянная церковь; позднее на том же месте сооружена каменная. Этот второй храм был расписан Митрофаном и Дионисием, лучшими мастерами того времени. Это означает, что красота в церковных формах не была чужда суровому игумену. Именно в это время начинается вторая жизнь преподобного Пафнутия, та самая, что дошла до нас. Его биограф не представил факты в хронологическом или систематическом порядке, а составил житие в виде перечисления чудес, периодически прерываемого высказываниями святого, в которых так же, как и в других источниках, отчетливо проявляется характер преподобного Пафнутия.

Первая черта, поражающая любого, кто знакомится с жизнью преподобного Пафнутия, – его любовь к труду, к физической работе – не как аскетического упражнения, но ради экономической выгоды. Преподобный Пафнутий, прежде всего, был игуменом-хозяином. Во время строительства второго храма он приготавливал камни для основания, носил воду и кирпичи на своих плечах. Когда юный Иосиф Санин, будущий его ученик, пришел к нему в первый раз, то застал игумена за рубкой дров в лесу, а сказание о кончине преподобного Пафнутия, составленное его любимым учеником Иннокентием, начинается с того, как старец позвал

его к пруду, на прорванную плотину, и «начат мя учить, как заградить путь воде». Это случилось в начале его последней болезни, за неделю перед смертью. Часть чудес относится к хозяйственной деятельности; например, по его молитвам, братии удавалось брать чрезвычайно богатые уловы рыбы, когда в этом нуждалась обитель.

Вторая группа чудес являет другую приметную черту в облике преподобного Пафнутия, – карательный характер чудес. Эти более многочисленны, чем его обычные чудеса-благodeяния: такие как исцеления, изгнание бесов и тому подобное. Правда, в большинстве случаев кара направлена на исправление и действительно его достигает. Но не всегда. Обычно кара не тяжела; главная мысль жития – никакой грех не должен остаться без наказания. Оно производит тот же эффект, что и прощение и проявления любви в житиях других русских святых. В своей суровости, иногда намеренной, преподобный Пафнутий стоит особняком в русской агиографии. Отметим несколько примеров.

В соседнем к монастырю лесу гнездились множество воронов. Преподобный Пафнутий любил этих мрачных птиц (в чем можно усмотреть определенные черты его характера) и прощал им любой приносимый ими вред. Сын боровского воеводы убил одну птицу из лука, после чего он не мог прямо держать свою голову, «обрете ю криво зело утвержену». Преподобный Пафнутий улыбнулся (одна из редких его улыбок): «Отмстил Бог кровь воронову». Однако согласился отслужить молебен, и юноша был исцелен. Пострадал и другой охотник на воронов: его ястреб пал мертвым.

Следующие два примера вызывают в памяти аналогичные случаи из жизни преподобных Сергия и Феодосия. Слуга, посланный неким князем с дарами для монастыря, утаил некоторую часть для себя. Пообедав в трапезной, внезапно впал в расслабление и онемел. Преподобный Пафнутий осудил его грех, но самого исцелил.

Один мирянин пришел к преподобному Пафнутию и не узнал его, вероятно, из-за его худых риз, которые он носил, подобно прочим святым Древней Руси. Человек дернул его за одежду, говоря: «Покажи мне Пафнутия». Ответ игумена звучал так: «Думаю, что не в своем ты уме, но поработен гордостью лукавого». Человек, естественно, оскорбился и, вскочив на коня, в гневе вскричал: «Что мне в его благословении? Ничтожен тот, кого мне прославляли!» На пути домой он чуть не утонул, переправляясь через реку, но был чудесным образом спасен по молитвам преподобного Пафнутия. Не только наказание, но даже упрек не исходил от преподобного Сергия в подобных случаях.

Это были примеры незначительных прегрешений. Что же касается серьезных грехов, то для них преподобный Пафнутий не знал ни прощения, ни какого-либо способа покаяния. Однажды некий человек пришел в монастырь и выразил желание стать монахом. Но преподобный Пафнутий узрел за ним тяжкий грех. Он велел только накормить пришельца и выпроводить: «Человек этот – убийца, ибо еще в юности, ударив ножом инока, умертвил его».

Другой убийца пришел в монастырь, уже облаченный в монашеское одеяние. Ранее он служил у князя Димитрия Шемяки и отравил своего господина. Преподобный Пафнутий сказал братии: «Посмотрите на человека, которого и образ иноческий не очистил от крови». Кажется, будто преподобный Пафнутий забыл, что монашеская жизнь есть путь покаяния и что нет пределов милосердию Божию.

Третий случай также сомнителен с богословской точки зрения. Иосиф, ученик преподобного Пафнутия, был послан к князю Воротыньскому и нашел его в большой скорби: его сын убил добродетельного человека и за это преступление погиб «злой смертью». Когда княгиня-мать заказала Божественную литургию за умершего сына, печь, в которой пеклись просфоры, представилась взорам полною крови. Узнав об этих трагических событиях, преподобный Пафнутий лишь процитировал Священное Писание: «Мне отмщение, и Аз воздам»⁴⁶¹.

Мы встречались с примерами прозорливости преподобного Пафнутия, составляющими третью группу чудес в его житии. Но даже в пророческих прозрениях преподобный Пафнутий видит, главным образом, зло, вселившееся в человека, как в случаях с убийцами. Он часто говорил, что может распознать по лицу человека («из самых взоров») его немощи и страсти, в нем таящиеся. Так он узнал, что один из его духовных сыновей совершил плотский грех за стенами монастыря. Другой юноша, посланный на базар, с любопытством смотрел на встретившихся женщин, каковым вообще запрещалось входить в монастырь. Когда он вернулся, то застал преподобного Пафнутия за чтением. Игумен посмотрел на него и, отвернувшись, сказал: «Не таков человек сей, каков был прежде».

Прозорливость преподобного Пафнутия не оставалась на пороге мира невидимого. Многочисленные видения, которые он передавал своим ученикам, окрашены мрачным колоритом, что согласуется с его мироощущением. Преподобному Пафнутию не было даровано видений Христа или Божией Матери того типа, что встречается в русской агиографии со времен преподобного Сергия. Преподобный Пафнутий рассказывает о бесах и об участи душ в ином мире. Его демонология

сходна с демонологией Киевского патерика ⁴⁶² бесы либо пугают свои жертвы, либо соблазняют их. Так, однажды преподобному Пафнутию приснилось, как бес извлекал из печи горящие головни и бросал их на келью двух иноков, задумавших покинуть монастырь.

Ничего удивительного, что этот суровый старец, от которого ничто не было скрыто, внушал страх даже ближайшим ученикам и духовным чадам. К последним принадлежал молодой князь Георгий Васильевич, признававшийся: «Всякий раз, когда иду на исповедь к старцу, колена у меня подгибаются от страха».

Наряду с грешниками, гнев преподобного Пафнутия обрушивается и на тех, кто проявляет неправославный образ мыслей; таких он изгонял из монастыря. К сожалению, не сообщается, о каких уклонениях идет речь. Мы не знаем ни о ереси, которая бы процветала во время жизни преподобного Пафнутия, приходившейся на период между стригольнической и ересью жидовствующих. Хотя и по другим причинам, он сурово относился к женщинам; не позволял даже упоминать о них в своем присутствии. Он был большим постником, полностью воздерживаясь от пищи два дня в неделю. Как ни странно, это были не среда и пятница – предписанные уставом Восточной Церкви постные дни, а понедельник и пятница; по средам Пафнутий довольствовался сухоядением. Пост в понедельник и почитание этого дня – отголосок мифологического элемента, характерного для русской народной религиозности, хотя он встречается и в церковных кругах. Биограф восхваляет преподобного Пафнутия за отличное знание церковных канонов. Но он, должно быть, следовал одному из тех «худых номоканунцев», что распространились на Руси с первых дней ее обращения в христианство ⁴⁶³. Особое каноническое рвение преподобный Пафнутий проявил в очень важный, поворотный момент истории Русской Церкви. Когда в 1441 году собор русских епископов избрал нового митрополита без согласия Константинопольского патриарха и, следовательно, в одностороннем порядке провозгласил «автокефалию» (независимость) Русской Церкви, преподобный Пафнутий не признал этот акт, посчитав его неканоническим, и подвергся строгому наказанию от митрополита Ионы.

К чести русской религиозности следует отметить, что даже этот святой, известный суровостью и строгим подвижничеством, считал милостыню абсолютно необходимым условием спасения. Он любил приводить – вероятно, из какого-то древнего патерика – откровение о посмертной судьбе одного милостивого человека: чтобы помочь ему

переправиться через огненную реку, отделявшую его от рая, нищие соорудили мост из собственных тел. И в личном поведении преподобный Пафнутий верен своему учению. Рассказывается, что во время голода он кормил в своем монастыре около тысячи человек.

Другой его привлекательной чертой, полностью согласующейся с его характером, была независимость нравственного суда перед князьями и другими благодетелями монастыря. Он не придерживался нейтралитета в политике. Предание, не включенное в его житие, приписывает ему немало историй визионерско-политического толка, где с очевидностью видна его позиция. Он рассказывал, что в 1427 году, во время чумы, одна монахиня, придя в себя после состояния клинической смерти, описывала, что она видела в мире ином. В раю она видела великого князя Московского Ивана Калиту. Он был вознагражден за свое милосердие к нищим. Его прозвище «Калита», означающее «мешок», «сума», интерпретировалось, вероятно, неправильно, как сума с деньгами, которую он обычно носил с собой, чтобы раздавать милостыню нищим. В этой связи рассказывается следующая история. Однажды князь заметил, что к нему в третий раз подряд подходит за милостыней один и тот же нищий. Иван не смог сдержать раздражения и, подавая милостыню в третий раз, воскликнул: «Забери свои ненасытные глаза» («Возми несытые зеницы»). «Ты сам несытые зеницы, – ответил нищий. – И zde царствуеши, и тамо хочеши царствовать». Противоположной фигурой в рассказах инокини был Витовт, король Литовский, которого она видела в аду; бес в образе страшного негра бросает ему в рот раскаленные золотые монеты, приговаривая: «Насытись, окаянне». А сами бесы появляются в рассказах о преподобном Пафнутии в литовских «остроконечных шапках» («шлемы остры»).

Но этот московский патриот проявляет немалое мужество и независимость в оценке конкретных действий московских князей. Мы уже знакомы с некоторыми примерами независимости. Слуга, отравивший князя Дмитрия Шемяку, был тайно отослан за это убийство в монастырь князем Московским, но это не помешало преподобному Пафнутию осудить его даже в иноческом образе.

Избрание митрополита Ионы было, разумеется, проявлением национальной и промосковской политики, и за Собором епископов стоял великий князь Василий II. Преподобный Пафнутий отказался повиноваться. В описании его последних дней приведены примеры его независимости и даже суровости по отношению к князьям того времени.

Воспоминания Иннокентия о последних семи днях жизни своего учителя и старца Пафнутия – уникальный документ в русской

письменности⁴⁶⁴. Они написаны весьма просто и содержат только факты, без каких-либо агиографических украшений или чудесных событий. Очевидно, они были записаны вскоре после смерти преподобного Пафнутия, когда даже незначительные детали были свежи в памяти автора. И они дают настолько живое впечатление и о характере преподобного Пафнутия, и о каждодневной жизни русского монастыря XV века, что мы приводим их с некоторыми сокращениями, отойдя, таким образом, от обычного аналитического метода изложения.

«В лето 6985 (1477), по святом же и честнем празднице Пасхы, в четверг 3 недели, в 3 час дни, позва мя старец походити за манастырь. Егда же изыдохом, тогда начат шествовати к пруду, его же създа многим трудом своим. Егда же приидохом на заплот, узре поток водный, явльшийся под мост, и начат мя учити, како заградити путь воде. Мне же о сем рекшу: «Аз иду с братьями, а ты нам указывай», ему же рекшу: «Несть ми на се упражнения, понеже ино дело имам неотложно, по обеде имам нужнее дело». Паки старец възвратися в монастырь уже время литургии. Егда же свершися божественая служба, тогда с братьями в трапезу по обычаю шествоваше и пищи причастися.

Егда 6-му часу скончавшюся, тогда прииде ко мне ученик старцев юнный Варсануфье и рече ми: «Старец Пафнотей посла к тебе, поиди, иде же ти сам повелех». Мне же смутившюся о сем, скоро всташ и идох к старцу, и отворив дверь, и видех старца сядяща в сенех у дверей на одре в велице устроении, ничто же глаголюща ко мне. Аз же рех ему: «Что ради не изыдеши сам? Нужи не имаши?» Блаженный же рече ми: «Нужу имам, ты не веси, понеже съуз хочет раздрешитися». Мне же недоумеющюся и понеже страхом объят бых о необычных его глаголах, не смеях ничто же рещи, и изыдох, на не же мя дело посла. Поях с собою братию, их же ми повеле, и преже со старцем бывшая ученика его Варсанофья, Зосиму и Малха. И мало тружыпиемся възвратихомся в монастырь, ничто же усъпевше, понеже мног мятежь в душах имеюще. И обретох старца в кельи сядяща. Тогда глагола ми: «Скоро пошли ко князю Михаилу, чтобы ко мне сам не ехал, ни присылал никого ни о чем, понеже ино ми дело прииде». Егда же приспе вечерни время, тогда не возможе ити с братьями на вечернее правило. По отпущении же вечерни братиа приидоша к келии старца уведети, что ради не приде в собор. Старец ни единому не повеле внити к себе, рек: «В утрений день да сберутся вся братия». Тако же и на павечернее правило не возможе изыти. Мне же не отступающю его, рече бо ми: «В сий же день четверток имам пременитися немощи моея». Мне же дивяшюся о необычных глаголах. Таже повеле ми павечерницу

проглаголати, таже отпусти мя ити в келию мою. Мне же не хотящу едва изыдох. Тогда не обретох покоя всю ночь, но без сна пребывах, множицею и к келии старца приходях в ночи и не смеях внити, понеже слышах его не спяща, но молящася. Ученику же его, юну сущу, ничто же от сих ведящу, точию сну прилежащу. Егда же бысть час утрени, тогда вжег свещу, поидох, понеже заповедь имам от старца преже многих лет во время пения приходити и часом времена являти. Повеле братии поити на утреннее славословие, мне же повеле у себе полунощницу и заутреню проговорити, сам же встав седеше, дондеже скончах. Егда же бысть день, пятку сущу, тогда по молебном правиле священники и вся братия приидоша благословитися и видети старца. Старец же повеле всем без возбранения входитьи и начат с братиею прашатися. Старец же встав седеше. Прилучи же ся в то время старец Кирилова монастыря, ему же имя Дионисие, художеством часовник. Тогда и тый влезе с братьею прощение прияти. Дионисию же много молящуся, дабы его благословил рукою старец, ему же и слышати не хотящу. Много же стужаще о сем. Тогда оскрѣбився рече старец: «Что от мене, господине старец, от грешна человека ищещи благословенна и помощи? Я сам в час сей требую многы молитвы и помощи». Ему же изшедшу, старец же пакы воспомяну и, глагола: «Что сему старцу на мысли? Я сею, сам себе не могу помощи, а он от мене руки требеаше». Братии же всей собравшимся, и немощным и слепотою стражающим, и по прощении не хотящим отыти, старец же понуди отыти кождо в келью свою. Бе же тогда братии числом 95. Мне же не отступающу от старца ни на мал час, старец же о всем мльчаше, разве точью молитву Иисусову непрестанно глаголаше. Егда же приспе час литургии, приде священник благословитися по обычаю, понеже обычай имеют священники на всяк день благословятися у старца, в келью приходяще. Священник же поиде на божественую службу. Сам же начат облачитися в ризы своя, понеже хотяше ити в святую церковь к божественей службе, мне же ему с братьею во всем помогающу. Егда же свершися святая литургия, взял святые дары, изыде из церкви, братиям его провожающим, шествуя с посохом, опочивая мало, не дадѣше себе свершене прикоснутися братии или водити веема, но со многым опасением приближахомся ему. Егда же бысть в келии, отпусти братию, сам же взлеже немощи ради. Мне же оставшу у старца, аще о чем помянет. Ничто же о пищи рече, точью повеле мы сыты, мало воды сладчае, дати себе жажды ради. Отнели же разболеся, ничтоже вкуси. По мале часе приела князь Михайло Андреевич диакона своего уведети, что ради не повеле ему старец у себе быти, яко же рех преже, и что прилучися старцу.

Мне же сказавшу, что князь приела, ему же ничто же отвещавшу, точию отпустите повеле: «Несть ему у мене ни о чем дела». В то же время привезоша грамоты от предела тферьскаго да деньги золотые; мне же явившу ему, он же не повеле к себе внити пришедшим. Аз же, взем грамоты и деньги, принесох в келью к старцу, таже явих ему: «Аз прочту грамоты пред тобою». Старец же не повеле прочести, повеле отдати принесшим. Мне же глаголющу: «Повели мне взяти, нам то надобе», старец же оскорбися на мя и запрети ми, рек сице: «Ты возьмешь, ино то я взял». Обычай же имеше старец всегда Пречистые имя нарицати и надежу имети, и рече: «Еще, брате, у Пречистой есть братии что пита и ести. Они прислали не моя ради пользы, но от мене грешнаго требуют молитвы и прощения, а я, видите, сам наипаче во время се требую молитвы и прощения». Аз же ничто же ино рех, точью прощения прося о всем, и отпустих я от монастыря со всем. И испытах их, о ней же вещи приидоша, и вся тако суть, яко же ми старец рече.

Обычай же бе старцу: егда кто от братии в немощь впадале, тогда старец прихажаше к брату и воспоминаше ему последнее покаание и святых даров причащение; о себе же ничто же о сих глаголаше, нам же дивящимся, еда како в забвение приде о сих старец. По мале часе приде церковный служитель, глаголя: «Время вечерни приближися». Нам же глаголющим, старец начат осязати ризы своя. Мне же въпросившу: «Камо хочешь изыти, еда нужи ради коея?», – ему же рекшу: «Имам ити к вечерни», начахом старца облачити в ризы его; таже взят посох свой, нам же спомогающим ему со обою страну, не дадяхе старец приимати за руце, разве за ризы помогахом ему. Егда же приде в церковь, тогда ста на своем месте, аз же ему уготових седалище. Старец же, на посох руце положь, таже главу преклонив, стояше.

Егда же братия начата стихиры пети, тогда старец начат пети с братиею по обычаю. Обычай же имеше старец ни единого стиха мимоити с молчанием, но всегда пояше с братиею. Егда же случашеся не услышати ему стиха или коего слова в стихе, тогда повелеваше коноарху пакы възвращатися множицею и повторяше стихи, дабы известно разумел. Скончана же бывши вечерни, наченыну священнику понахиду, понеже предание святых отец по обычаю церковному в пяток вечер всегда помяновение о усопших бывает.

Братия хотяще старца в келью вести, ему же не хотящу, рече бо: «Аз требую паче слышети, понеже мне нужнейше, к тому не возмогу слышати». Братия же начаша пети «Блажени непорочни», старец же усердно припеваяше братьям, якоже братиам мнети, еда како легчае ему

бысть. По скончании правила излезе старец из церкви. Идущу же ему в келью, священники же и прочая братия шествуют по старце, провожающе. Егда же приде в келью, тогда отпусти всех с благословением и прощением и сам у всех простися. Мне же и иному брату, именем Варсанофию, не отлучающуся ни единого часа, старцу же възлегу изнеможения ради телеснаго, нам же безмолствующим, и по мале часе приде паномарь, прося благословения на павечернее правило. Старець братиям повеле пети, сам же не возможе поити, мне повеле у себе проговорити павечерницу. По соборнем отпетии паки приде Арсение. Аз же рех ему: «Аз иду в келью, ты же возми светильник, възжи да поседи у старца, дондеже прииду».

Обычай же бе старцу никогдаже по павечернем правиле свеще или светильнику горети, но всегда в нощи молитву творяше, множицею же сидя усыпаше, вервицу в руках держаше, Иисусову молитву глаголаше. Егда же възжен бысть светильник, старец же во изнеможени лежаше, аз же, прием благословение, ид ох в келью мою малаго ради покоя. Едва уснух от многих помысл о старце; паки же скоро убудився, вьстах и идох в келью старца. Старець же лежаше, молитву творяше. Аз же, сотворь молитву, възвестих ему утрени час. Старець же не возможе поити, аз же глаголах ему полунощницу и прочее правило, он же, вьстав, седеше, моляшеся. Егда же бысть день, обычай же бе многолетний старцу на всяк день молебны пети, или праздник или прост день, иногда дващи, множицею и три случашеся. Братия же начаша пети в соборе, мне же повеле у себе проговорити канон Иисусов, таже Пречистой похвалный. Егда же изглаголах, тогда же мало умлъчах, таже с тихостию вьстав, начах себе часы глаголати. Старець же, вьстав, седеше. Аз же выпросих: «Что ради вьстав седиши? Еда вон хочещи изыти?» Ему же рекшу: «Сего ради сежу, ты часы глаголеши, а мне лежать?» Мне же удивльпуса великому трезвению блаженнаго.

Помале же начат понуждати на божественую службу. Аз же възвестих служителю церковному; старец же начат облачитися в ризы своя, нам же спомогающим ему. Старцу же пришедшу в церковь, стоящю же ему на обычном месте. Егда же свершися божественая служба, старцу по обычаю вземшу святыя дары, излезе из церкви. Егда же бысть в келии, аз же уготовах ему малы потребности, еда како вкусити восхощет. Отнелиже разболеся, ничто же вкуси, разве воды мало медом услажены, едва познаватися сыте. Меду же кислого или квасу никако же вкуси. Мне же понужающу вкусити немощи ради, старец же рече ми: «Не токмо не полезно есть, но и пагубно пианому умрети».

Мартирию же диакону суцу, тогда по старцеву благословению имущу службу на трапезе представляти мед и пиво братьям, тогда ему пришедшу благословится у старца, что повелить братии взять на трапезу пити. Старець же повеле ему мед лучший всегда взимати на трапезу, рек сице: «Братиа да пьютъ, после мене миряне то попиють». Аз же рех ему: «Днесъ и сам вкуси, понеже субота есть, еще же Пятдесятница». Старець же ми рече: «И аз вем, что субота и Пятдесятница, но писано в правилех: аще и велика нужда будет, ино три дни попостится болящему причащения ради святых тайн; мене же видиши немощна суца; аще Господь сподобит и Пречистая Богомати, заутра хоцю причаститися святым тайнам».

Мы же почюдихомся великому его опасению: преже помышляхом, яко же напреди рекох, еда како в забвение приде о сих старец, а он отнелиже разболеся, от того часа посту прилежаше, а нам ничто же о сих яви. Таже братию отпусти в трапезу ити на обед, сам же мало упокойся немощи ради. Братии же заповеда, да не стужаютъ ему ни о чем, дондеже сподобится божественаго причащения св. даров. Се же ему обычай бяше многолетний: егда хотяше причаститися святым тайнам, тогда всю неделю пребываше молча не токмо от мирян, но и с братьею не глаголаше и о нужных вещех, ни живущему с ним в кельи что глаголаше. Пост же ему всегда обычен беше. Нам же отшедшим кождо в келью свою.

По мале времени посылаетъ ученика своего и призываетъ священника, именем Исая. Преже не бе ему обычай сего призывать. Священнику же вшедшу в келью старца и стояшу, старецъ же с смирением начат глаголати ему о духовных делех. Священнику же о сем недоумеющуся, паче же страхом и трепетом одержим о старцевых глаголах, яко же сам извествоваше мне. Таже повелеваетъ ему покаание прочести и прочая по ряду и благословение приемлетъ и прощению сподобляется, преже от Бога прощенный. В то же время присылаетъ князь Михайло Андреевич духовника своего попа Ивана старца посетити, и сам князь много желаше ехати к старцу, но не смеяше без повеления; аще ли не повелить ему быти у себе старецъ, да благословить и простить его старецъ и сына его князя Ивана? Старець же не повеле попу Ивану к себе внити, ниже беседы сподобитися.

Он же много братию моляше, ни единого обрете довести его до старца. Послежде и ко мне приходитъ со княжим словом, чтобы видети старца и князем повеленная глаголати. Мне же, ведящу старцев разум и твердость нърава, не смеющу о том и глаголати. Ему же много на се мя нудящу. Аз же един идох к старцу и сказах ему, что князь Михайло прислал попа Ивана тебе видети и чтобы еси благословил и простил князя

Михайла и сына его князя Ивана. Ему же молчащу, аз же не обреть дръзновения к старцу, по мале часе восхотех изыти, сотворив метание. Преподобная же она глава ни тогда мя скорбяща отпустить, рече бо ми: «Дивлюся князю, с чем присылаешь: сына моего благослови князя Ивана, а князь Василей ему не сын ли? Сам на ся разделися. Бог весть, где имат обрести мир и благословение!» Таже рече ми: «Ни о чем ему у мене дела нет, аще и сам князь бы был». Аз же, и нехотя, сия вся известих попу Ивану. Он же, не уверися моими словесы, на ину мысль преложиися: восхоте вечерни ждати, да сподобится беседы и благословения от старца.

Егда же бысть время вечерни, тогда с старцем идохом в церковь. Поп же, предварив южными враты, съкоро вниде в церковь, хотя получитьи желаемое. Старець же, ощутив пришествие попа, скоро вниде в святыи олтарь. Егда же поп изыде из церкви, таже и от монастыря, тогда старецъ излез из церкви, идяше в келью свою. Таже отпустив братию, к тому ничтоже беседуя, понеже на всенощное пение с братиею готовяшеся, рече бо: «К тому прочее не мощно ми будет наперед свершити». Мы же мнем: изнеможения ради телеснаго сия глаголетъ; послѣде разумехом, яко отшествие свое назнаменаше нам не яве, но яко да не оскорбит нас. Таже повеле мне у себе Святыя Троица канон проговорити, сам же бе во мнозе подвизе. Мало по захожении солнца сам воздвиже братию на всенощное бдение, понеже на се много усерден бе.

Братиам же дивящимся многому его тщанию; никакже ослабе, дѣндеже свершися всенощное правило. Уже дни освитающе умаления ради нощнаго, тогда повеле Иосифу кривошею правилу ему обычное свершати. Таже и к святому причащению молитвы изглаголав, старецъ же начат поспешати, со многым тщанием шествуя во святую церковь, священнику же повеле свершати святую литургию, сам же пребысть в святемъ жертвенице до причащения божественнаго тела и крове Христа, Бога нашего. Егда же свершися божественная служба, старецъ прииде в свою келью, братьи провожающимъ его. Мне же мало нечто уготовляху, аще пищи причаститися восхощетъ, – отнелиже разболеся, ничто же вкуси, – братьямъ же понудившимъ на се. Старець же не восхоте нас оскорбити, не естеству желающу, мало нечто вкуси, паче же братию понудя ясти от уготованныхъ ему. Он же от многаго труда упокойся мало.

В то же время от великаго князя Ивана Васильевича скоро достигоша послания, понеже некимъ мановением, или от Бога, или от скоропришедшихъ человекъ возведено бысть ему. Посланный же Федя Викентиевъ приходитъ ко мне и рече ми слово великаго князя: «Доведи мя до старца до Пафнотѣя, князь великий послалъ къ нему грамоту свою». Аз же

рех ему: «Никто же от мирян входить к старцу, ниже самый князь, аще ли же истинну ти реку – ни пославый тя внидет». Он же рече ми: «И ты донеси послание и возвести ему». Аз же, взем запечатано послание, принесох к старцу и сказах ему вся подробну реченная посланым. Старец же ми рече: «Отдай то послание паки принесшему, да отнесет пославшему: уже к тому ничто же требую от мира сего, ниже чести желаю, ниже страха от мира сего боюсь». Аз же рех ему: «Вем и аз о тебе сия тако суть, но Бога ради нам полезное сотвори, понеже хочет князь великий о сем оскрѣбитися; не разгневи его». Старец же паки рече ми: «Истину вам глаголю, не разгневите Единого, ничто же вам успеет гнев человеческий; аще ли же Единого разгневите, еже есть Христос, никто же вам помощи может; а человек аще и разгневается, паки смирится». Аз же не смеях ничто же рещи, точю изшед рех ему вся предреченая и послание отдах; он же, и не хотя, скоро изыде из монастыря и с посланием.

В то же время приспе посланный от матери великого князя, христолюбивые и благочестивые великие княгини Марии, понеже велику веру имеше к Пречистые монастырю и любовь к своему богомольцу, старцу Пафнотью, яко же ин никтоже; аще и не бе прежде такова, но добродетелию старцевою усугуби сторицею преложение свое на благое к старцу со истинным покаянием. Таже и от великие княгини Софьи грекини приспе посланный с посланием, еще же и деньги златые приносить. Мне же старцу возвестившу, старец же никак от принесенных взяти повеле, паче же оскорбися многого ради стужения. Множае же аз оскорбихся, молву творя старцу, пришедшим на се нудящим мя по слову посылающих; аз же, изшед от старца, отпустих их и со златом.

Не токмо же от князя и от княгини, но и от прочего народа, от бояр же и от простых со всех стран приходящих, мы же о сих ничто же старцу рещи смеяхом, понеже искусихомся от предреченных. Паки же приидох к старцу, тогда рех ему: «Добре неможешь, государь Пафнотей?» Старец же рече ми: «Ни так ни сяк, видиши, брате, сам; боле не могу, понеже изнеможение телесное приде, а выше силы ничто же ощущаю от болезней». От пищи же ничто же вкушаше, питаем бо бе Божиею благодатию; аще и повелить что устроить на въкушение, егда же принесена будутъ, тогда сладце похваляше и глаголаше братии: «Ядите, а я с вами, понеже добра суть», видящим, яко бы рещи по Лествичнику, чревообъястна себе показоваше. Пища же его бе всегда братнее угожение, сам же всегда худейшая избираше; не ткѣмо о пищи, но и келейное устройство вся непотребна.

Еще же и ризы его, мантия, ряска, овчая кожа, сандалия ни единому

от просящих потребна быша. Беседа же его вся проста, сладце беседоваше не токмо братьям, но и мирским и странным. Не по человекоугодию, но по Божью закону вся глаголаше, паче же дела творяше, не устыдися никогда же лица княжеска или боярска, ни приносом богатых умягчися когда, но сильным крепко закону соблюдение глаголаше и заповедем Божиим, простым же тако же беседоваше, братию нарицаше, никто же от беседы его изыде скорбен когда, многим же и сердечныя тайны беседою отврѣзаше, они же отходяще чюдящися славляху Бога, прославляющаго своя угодники.

И что много глаголю? Аще сия вся по единому начьну изчитати, не довлеет ми все время живота моего, но сиа вся совокупив, выкратце реку: ничим же скуден бе в добродетелех дивный сей муж древних святых, глаголю же Феодосиа, Савы и прочих святых. Паки же ноци наставши, прежереченный брат Варсонофье вжизаеть по обычаю свещник, старцу же сего не требующу, яко же прежде рех, но нам не терпящим светило душ наших во тме оставити. Мне же малаго ради покоя отшедшу в келью, паки помале възвратихся к старцу, обретох его неспяща, Иисусову молитву глаголюща, брата же сидяща и дремлюща; аз же възвестих старцу час утрени, он же братьям в соборе по обычаю вся повеле сверынати, мне же повеле у себе обычная правити, яко же всегда обычай ему беше.

Понеделнику же наставшу, во время божественныя службы, паки старецъ в святую Божию церковь шествуя со многим трудом, братьям помогающим. По свершении божественныя службы братьям выпрашающим, аще что похощеть вкусити, старцу же не хотящу, токмо мало исыпиваше сыты, яко же прежде рех. Егда же упокойся мало старецъ, аз же от многих помысл борим, како хощетъ после старца быти строение монастырьское, понеже старецъ ничто же о сих глаголетъ, аще вопрошу его о сем или ни, таже сотворих молитву, ему же отвечавшу «Аминь», тогда начах со умилением глаголати.

Вопрос Инокентиев: «Государь Пафнотей! Повели при своем животе написати завещание о монастырьском строении: как братии по тебе жити и кому игумену быти повелиши?» – Старцу же молчащу.

Ответ Пафнотиа старца: Таже по мале часе начат глаголати старецъ, слезам изо очию текущим: «Блюдите убо сами себе, братие, как чин церковный и строение монастырю хощете имети; песньнаго правила никогда же преставляйте, свещам вжизания просвещайте, священници держите честно, яко же и аз, оброка их не лишайте, божественныя службы да не оскудеваютъ, теми бо вся поспеются, трапезы от любостранна не затворите, о милостыни попецетесь; просяща потребная, тща не

отпустите; от мира приходящих бесед удаляйтесь, в ручном деле тружась, сердце свое храните всяцем трезвением от помысл лукавых, по павечернем правиле бесед не творите друг со другом, каждо во своей кельи да безмолствует, соборныя молитвы не отлучайтесь никакою нужею, развее немощи; весь устав и правило церковное кротко и немязежно, и молчаливо, и просто рещи, яко же мене видите творяща, и вы творите; аще бо тех, заповеданна мною, не презрите, верую Богови Вседръжителю и того всенепорочней Матере-свету, не лишит Господь всех благых ему своих места сего.

Но вем, яко по отшествии моем Пречистые монастырю будут мятежники, много, мною, дупло мою смуты и в братии мятежь сотвори; но Пречистая Царица мятежники утолить, и бурю мимо водить, и своему дому и в нем живущей братии тишину подасть». Аще ли же реченная вам, братие, не верна мнятся, не буди мне лгати на преподобнаго, понеже и сведетелие суть неложнии: приидоша тогда братия на посещение старца, Иосиф, Арсений и Варсанофий и келейник старцев, сия слышаще, дивляхуся, что хотят сия быти. Отцы и братие! Господа ради простите ми сие, понеже написах сия, не судя братии своей – не буди то, но почюдихся старцеву проречению, понеже сия вскоре в дело приидоша; един день, пяток, безмолъствова, в он же день старца во гробе положихом; прочая же непредидя явлена будут. Егдаже старец сия изглагола, таже умолче изнеможения ради телеснаго, дни уже скончавающуся. Таже нощь препроводи в обычных правилах.

Третьему дни седмици наставшу вторнику, таже паки от утра начинать безмолвие, не повеле себе стужати ни единому от братии, желаше паки причастник быти телу и крови Христове, понеже празднику наставшу преполовение Пятидесятницы. Мне же с молчанием сяду у старца со учеником его, старец же глаголаше псалмы Давидовы согласом не от единого ни от двою, но от многих избрав творя, таже пременяя поюще молебны, Пречистой похвалный канон, таже и Одигитрие, еще же и «Многими съдръжим напастьми», таже и по Евангелии стих Богородици: «Не остави мене в человеческое предстояние». Се же беспрестани творяше, не единою, ни дваци, но множицею паки таже начинайте. Нам же дивящимся необычному его гранесловию, но понеже не смеяхом ни о чем же подвигнути слова, токмо ужасохомся, что хоцет сие быти. Еще же, и яко же прежде рех, заповеда не стужати ему.

Дни же прешедшу, ничто же ино не глаголаше, точю псалмы и прочаа. Нощи же наставши, мне ему обычное правило изглаголавшу, всю же ону нощь без сна препроводи в велице труде, мало седаше, а множае

стояше. Егда же бысть день, паки Иосиф сверши ему причастное правило. Старцу же спешно готовящуся, таже понужаше нас к церкви, мы же с ним шествующе, спомогахом ему мало, таже в св. жртьвенице седалище уготовихом ему. Божественей же службе свершившись, паки причастник бывает Телу и Крове Христове. По отпущении же службы изыде из церкви. Се же бе ему обычай многолетны: не прежде священник служивы излезе от олтаря, никогда же изыде из церкви, не прием благословения от служащаго священника. Егдаже бысть в кельи, таже став в сенех, братьи со обою страну стоящим, възре душевным оком на братию, а чювьственным на образ Владычень и Пречистые Богоматере, две святей иконе имея, таже исполни очи слез, въздохнув, глаголаше. Молитва: «Господи Вседръжителю! Ты веси вся, испытаяй сердца и помыслы! Аще кто поскорбит мене ради грешнаго, въздажь ему, Господи, сторицею в се время и в будущий век живот вечный; аще ли кто порадуется о моей смерти, грешна человека, не постави ему, Господи, греха». Зрит бо сия обоя в братии. Мы же, слышаще сия, ужасохомся, каждо свою съвесть, в себе судию имать, паче же аз окаанный. Сия изъглаголав, таже ж повеле себе в келью вввести; паки начат утешителна словеса глаголати братии и радостным лицом, яко же забыти нам прежереченных глагол, комуждо по своей совести, яко же прежде рех, себе зазревшу; глаголаше бо не ощущати выше силы болезни. Мы же, сия видяще, мнемом: хочет легчае ему быти. Братия же понуждаху его и пищи причаститися, старецъ же не хотяше, токмо мало вкушаше нужна ради сыты, яко же множицею прежде рех. Таже братии подоваше, глаголя: «Пийте чашу сию, чада, пейте, аки последнее благословение, аз бо к сему не еще от сея пию или вкушу». И еще к сему многа утешителна словеса изглагола, таже възлеже на обычном своем месте, на нем же и к Господу по едином дни отиде.

Отци и братие! Да никто же ми зазрит, понеже множицею себе именую. Увы моему окааньству! Аще ли себе умлѣчу, вся имам ложна писати. Таже рече ми старецъ: «Инокентей!» Аз же прилежно зрех на священную его главу, что хоцетъ рещи? И глагола: «Есть у мене сосуд меда, прислали ми поминка, не помню, как его наричють». – Братья же рекоша: «Кузня». – «Возми себе, благословяю тя, понеже нужу мою исполнял еси». Мне же о сем много почюдившуся, что мене грешнаго и в таковой немощи благословения своего сподоби. Таже братию со многым обрадованием отпусти, паче же понуди ити в трапезу, понеже обеду вход. Аз же, не терпях нимало отлучитися старца, паки възвратихся скоро, обретох его по обычаю лежаща на своем месте, молитву творяща. Аз же с молчанием стоях, таже по мале часе сотвори молитву, глаголах ему:

«Государь Пафнотей! Не лучшаеть тебе, понеже всю неделю ничто же вкусил еси пищи; чему, господине, молчиши? Что еси задумал, кому приказываеши монастырь, братии ли или великому князю? О чем не глаголеши?» Ему же рекшу: «Пречистой».

Таже по мале глагола ми: «Брате Инокентей! Правду ли се ты глаголеши?» Мне же молчашу, еда како смутих старца. «Мне, брате, кто приказывал? Пречистая сама Царица изволила, паче же возлюбила на сем месте прославити свое имя, и храм свой воздвигла, и братью совокупила, и мене, нищаго, много время питала и покоила и с братьею. И мене, пак в гроб зрящу смертному человеку, себе не могущу помощи, сама Царица как начала, так и устроить имать полезное своему дому. Веси сам, не княжьскою властью, ни богатством сильных, ни златом, ни серебром воздвижеся место сие, но изволением Божиим и Пречистыя Его Матери хотением. Не требовах от земных князь даров, кых приати или приложить zde, и хотящим тем даяти та, но всю надежду и упование положих о всем на Пречистую Царицу до сего дни и часа, в он же разлучити имать Содетель и Творець дупло от телесе, и по отсюду отшествии Пречистаа же Царица покрыть своею милостию от насилия мрачных и лукавых духов, и в страшный день праведнаго суда вечныя мя избавить муки и со избранными причтеть. Аще ли и я неку благодать получю, не премолчу, о вас молитву творя к Господу. Сице убо поспешите: чисте живете, ни яко же при мне точию, но велми паче по отшествии моем, со страхом и трепетом еде спасение соделовающе, да добрых ради ваших дел и аз почию и по мне пришедшей вселятся добре, и по скончании вашем покой обряцете, и кождо, в нем же зван бысть, в том да пребываеть; своих мер, братие, не преходите, не полезно бо вам се, но и душевредно; над немощными братьями чювством или паче рещи и обычаем не возноситеся, но дълготръпите о них, яко же своим удовом. Ей, чада, поспешите добродетельми!» Сиа и ина полезнаа глаголав, умолче изнеможения ради.

По мале часе скоро приходит посланный от содержащаго в то время престол руськия митрополия Горонтия пресвященнаго посещения ради, нося мир и благословение старцу. Таже паки от великаго князя Ивана Васильевича скоро приходит Феодор, протопоп его благовещеньский, так же и от предреченных княгинь, от великие княгини, грекини, Юрьи Грек. О всем приходят ко мне, понеже к старцу не получиша входа, глаголюще ми слово великаго князя, чтобы навсяко видети старца и беседы от него сподобитися, понеже много оскорбишася, не приемше извещения от преже посланных. Мне же о сем не имеющу дръзновения не довести токмо, но и

явити старцу, они же много о сем стужиша ми, аз же всячьскы отлагах, веды мужа крепость и неславолюбный его нрав, не могах им известитися никако, и, не хотя вышед, сказах старцу о посланных.

Старец же много на мя оскорбися, таже рече ми: «Что тебе на мысли? Не даси же ми от мира сего ни един час отдохнути; не веси, 60 лет угажено миру и мирьским человеком, князем и бояром, и в сретенье им сованоя, и в беседе с ними маньячено, и вслед по них такоже сованоя, а того и не вем, чesого ради. Ныне познах: никакая ми от всего того полза, но паче души испытание о всем. Господь паки своим милосердием, не хотя бес покаянна смерти грешнику навести, дасть мне грешному 6 день покаянна ради, ино пак ты мне не даешь покоя ни на един час, наводиши на мене миряне. Уже к тому и ис келия не имам изыти, да не стужают ми». Аз же множае оскорбихся, не токмо не получив ответа посланным, но яко старца смутих; аз же, изшед, вся сказах им, понужаах я изыти из монастыря. Им же не хотящим отидоша, уже вечеру сущу, таже уклоньихся препочиша в веси близ живущих человек.

От часа же того ни о чем же смях стужити старцу, точью обычное правило ночное свершаах. Старец же к тому не уже на се понуди мя, понеже всю ночь пребысть без сна, псалмы Давыдовы гранесловяше, таже Иисусову молитву глаголаше. Се же бе ему обычай многолетний: по всяком правиле никогдаже Иисусову молитву не оставляше, вервицу в руках держаше. Егдаже бысть день паки, старец по обычаю повелеваше священнику ранее литургию свершати, понеже и сам мысляше ити, паче же спешаше, глаголаше бо себе: «Се день приде». Братьи же взирающим между собою, что се глаголаше, не вемы. Аз же въпросих и: «Государь Пафнотей! О коем дни глаголеши: се приде день?» Старец же рече: «О том дни, о нем же преже глаголах вам». Аз же начах именовати дни: «Неделя, или понедельник, или вторник?» Старец же рече: «Съ день четверток, о нем же и преже рех вам». Нам же недоумеющимся о сем, понеже многа о себе назнаменаше к отшествию, таже паки сокрываше, ничто же явлена о себе глаголаше.

Старцу же паки начинающу шествие творити к церкви, тыцашеся, и егда приближися к дверем, хотя излезти на монастырь, Иосиф возвести ему преже бывших посланник паки пришествие в монастырь, не токмо же те, но и иных множество, еще же наместнику града Василию Феодоровичю и тому тогда приспевшу, понеже и преже того ему бывшу, не получи входа к старцу. Тогда, собравшися вси, стояху пред церковью на пути, им же старцу хотящу шествовати. Егда же услыша старец приход их, что стояще ожидаху его; тогда и не хотя паки обратися, паче же

оскорбися, понеже възбраниша ему к церкви шествие. Таже отпусти братию ити в собор, сам же седе в сенех. Старец же глаголаше: «Никто же ми сие сотвори, точию Инокентей, тому се повелевшу». Аз же и рещи не смеях, что о сем неповинен есмь.

Егда же изыдохом к церкви, един брат у него оста Арсеней, старец же сам утверди двери келиа, да никто же внидет. Егда же свершися божественая литургия, не уведеша старца, тогда вси разумеша, яко не возможно им видети старца, ниже слышати глас его, и не хотяще скоро разыдошася каждо своим путем, паче же Богу се устроившу по писанному: «Помысл праведнаго приятен Ему есть». Аз же по божественей службе скоро възвратихся к старцу, обретох и еще двери утвержены, брату же у него приседящу, о нем же преже рех. Егда же внидох, обретох старца в кельи възлегша на лавици под предним окном, на монастырь же не повеле окна нимало утворити, на весь день не повеле себе стужати и до вечерни. Братьи же мльчащи, старец же глаголаше о некоем человеце, яко умрети имать; нам же о сем недомыслящимся, мнехом, еда кто возвести ему. Аз же вопросих его: «О ком се глаголеши? Мы не вемы». Старец же рече: «О нем же вы глаголете, яко болить, а он, покаявся, умрети хотяше». Нам же сия вся недоуменна суть.

Таже братью отпусти, повеле в трапезу ити. Аз же от того часа не изыдох от старца. Егда же изыдоша братиа, тогда рече ми старец: «Преведи мя на другую страну келия, понеже тамо имам покой от мятежа сего, таже и уснути хочу, понеже утрудихся. Да никто же от братии входит ко мне до вечерни, ниже окна отверзи, ниже двери отвори, занеже по вечерни братья приити хотятъ». Аз же вся сия разсмотрив, не к тому сомнехся, но известие уверихся, яко отити житиа сего хочеть старец, понеже ми и в начале немощи своя рек старец, яко союз хочеть разрешитися. Аз же отшествию нужных начах въпрашати: «Государь Пафнотей! Егда преставишися, звати ли протопопа или иных священников из града проводить тебя ко гробу?» Старец же рече ми: «Никако же не мози звати, понеже велик мятеж хоцещи сотворити мне. Да никто же увестъ, дѡндеже погребете мя в землю своим священником. Молихся о сем – и проводить, и на гробе простити, и земли предати». Аз же вопросих: «Где велиши себе гроб ископати и в земли положить?» Старец же ми рече: «Идеже еси Клима гуменника положил, с тем мя погребите. А гроба не купи дубова, на ту шесть денег колочей купи, да раздели нищим, а мене лубком оберти да, под страну подкопав, положи».

Мне же единому сиа с ним глаголющу, ученику же его спящу, братьям же всем безмольствующим в кельях, а овем почивающим,

полуденному часу наставшу. Аз же умлъчах, еда како старец заснетъ. Старец же начат молити Господа Бога Вседръжителя о спасении душа своя, еще же и Пречистую Владычицу нашу Богородицу о всем, и имя Ее нарицаше, и всю надежу на Царицу полагаше о души своей. Молитва: «В час, Дево, конца моего руки бесовскыя мя исхыти, и суда, и прения, и страшнаго испытания, и мытарств горких, и князя лютаго, Богомати, и вечнаго осужения». Таже моляше Пречистую, да сотворить попечение о богосозданнем Ея монастыри: «Ты, Царице, создала, Ты и промышляй о полезном дому своему, и в имя Твое собравшихся в святем месте сем сподоби угодити Сыну Твоему и Богу нашему чистотою, и любовью, и мирным устройением». Обычай же бе старцу никогда же нареци свой ему монастырь, но «Пречистые», «Та создала», ниже стерпе слышати его монастырь нарицающу кому, но и велми о сем запрещаше, глаголаше бо: «Аще не Господь созиждетъ дому, всеу трудишася зиждущей».

Старцу молящуся, яко же прежде рех, аз же възбудих ученика его спяща и жестокыми словесы претих ему, и нерадива и непотребна нарицах его: «Не видиши ли старца в последнем издыхании, а ты не трепещеши, ни трезвишися!» Таже повелех ему стояти у старца, мне же изшедшу вон вне келия простужения ради, възклоншу ми ся малаго ради покоя, и скоро уснух. Спящу же ми, ощутих гласы поющих и абие со ужасом вскочих, вскоре дверь отверз, внидох в келью, обретох старца на обычном месте лежаща, ученика же у одра предстояща; аз же его въпросих: «Кто от братьи был zde?» Он же, никто, рече; мне же ему сказавшу слышаная, он же рече ми: «Отнели же ты изшел еси, старецъ начат петь „Блажени непорочни в путь ходящей в законе господни“, таже и стихи припеваше, еще же и „Руце Твои сотвористе мя и создаете мя“, к сим же и „Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим“, „Святых лик обрете“ и прочая тропари». Аз же рех ему: «Отходит старец к Богу», припадохом со учеником к ногам старца и облобызахом нозе его, таже надклоншеся над перси ему, просяще благословенна и прощения конечнаго. Со многым трудом, недоведоме получихом сия: старец не уже к тому внимаше словесем нашим.

Молитва: «Царю небесный всесильне! Молю Ти ся, Владыко мой Иисусе Христе, милостив буди души моей, да не удержана будеть противных лукавством, но да усрящють ю аггели Твои, проводяще ея сквозе пронырьств тех мрачных мытарств и наставляюще ю к Твоего милосердия свету. Вем бо и аз, Владыко, яко без Твоего заступления никто же может избыти козней духов лукавствия». Таже к тому ничто же могый глаголати явление; аще и глаголаше, но мы уже не можем разумети

глаголанных. Таже на нем же одре лежаще, начат отвращатися шуяя страны, на десную обращатися. Сего же николи прежде не сотвори. Мне же сего не разумеюще, паки обращах и дващи, и трищи, старец же паки, аще и едва можаше двизатися, паки обращашеся, еще же ми и глаголаше некаа словеса, но аз же не разумевах, языку уже оскудевающу от конечного изнеможения. Тогда разумех, яко видить некая от необычных приходящаа, братьям же ничто же от сих ведящим: яко же прежде рех, не повеле себе стужати от обедня часа до вечерни; аще ли кто от братьей и прихожааше, аз же глаголах, яко утишися старець.

Не смех никому же рещи, яко отходить к Господу, понеже хощеть молва велика быти. Уже вечернему правилу приспевше, братьям по обычаю свершающим, аз же и ученик его терпяхове ожидающе, понеже не возмогохом от старца в собор ити, приседехом у одра его. Егда же вечернее правило свершашеся, тогда старец опрятався, и нозе простер, и руце на прьсех крестаобразно положь. Аз же рех ученику его: «Сяди тут, подрьжи старца, посмотрю на монастырь, уже ли братья отпели суть». Мне же и окна не дошедшу, ученик старцев възва со ужасом: «Инокентей, Инокентей!» Аз же скоро обратився, рех: «Что видиши?» Он же рече ми: «Воздохну старец». Мне же зрящу паки легко отдохну, помале третицею, понеже трети дохновении предасть святую дупло в руце Божии, Его же изъмлади възлюби. И к тому не обретеса дух в старци, понеже усну века сего сном, нозе простер и руце на перьсех крестаобразно положь, приложися к святым отцам, их же и житию поревнова.

В той час предсташа священници и братиа дверем келии старца, хотяще уведети, что бысть старцу. Нам же к тому таити не могущим, аз же и ученик старцев и ин брат, его же множицею помянух, на лицах знамения обносящем, паче же слезам леющимся, множицею и гласы испущахом со учеником старцевем, не могуще терпети конечного разлучения, понеже солнцу зашедшу душъ наших прежде единого часа всемирного солнца зашествия. Тогда же братиа сотвориша над ним плач велик, и тако вземьие его несоша в ветхую церковь, понеже вечеру сущу не возмогохом того погребению предати. Воутрии же уранше дни наставшу, пятку сущу, в 1 час, ископавше братья гроб, тело преподобного земли предахом. Никто же от мирских человек ту обретеса в то время, ни одру коснуса, ни в гроб полагаема узре кто. Егда же погребохом старца, тогда неции приидоша от града, поведающе нам, яко весь град подвижеся, не точью игумени, и священници, и мниси, но и содержащий того града наместници и прочий общий народ уже путь начинают шествовати.

Аще не быша предварили прежеречении скорошественици, бывъшии в

монастыри, поведаяюще им, яко всеу трудитесь, желаемаго не получите, понеже аще и мы уранихом, ничто же возмогохом видети от надеемых труд наших без успеха. Они же, сия слышавше, велику тщету себе вмениша быти, окающесе сами и глаголюще, яко недостойни быхом такова раба Божия поне одру прикоснутися. Мнози же от вельможь скоро в монастырь приидоша, аще и не видеша преподобнаго, поне со многою любовию гробу его поклонишася. Такожде и общий народ, весь день от града приходяще, покланяхуся гробу преподобнаго».

Суровый, внушающий страх старец живо изображен в этой записке своего ученика. Несмотря на потустороннюю отчужденность (конечно, усиленную приближением смерти), Пафнутий пользовался таким почитанием мирян, что дары щедро текли в его обитель. Почитание в великокняжеском дворце сделало его как бы фамильным святым московских князей. Иван Грозный считался рожденным по молитвам святого Пафнутия и сам называл его имя в ряду величайших московских святых – Сергия и Кирилла. Преподобный Пафнутий любил московский княжеский дом. Он хранил в памяти предания о московской старине, о добродетелях Калиты и делился ими в кругу своих учеников. Портрет Иосифа Волоцкого уже намечен в преп. Пафнутии в основных чертах.

XI. Преподобный Иосиф Волоцкий

Жизнь Иосифа Волоцкого известна нам лучше, нежели любого из русских святых⁴⁶⁵ Трое из его учеников составили три обширных жития своего учителя; это Савва Черный, племянник преподобного Досифей Топорков и неизвестный по имени. Его собственные многочисленные произведения помогают нам дорисовать его духовный облик.

Иосиф (1439–1515) был преемником преподобного Пафнутия, став после него игуменом в Боровске. Двадцати лет от роду пришел в Боровск, где старец Пафнутий взял его в келью и воспитал в суровой школе «послушания без рассуждения». Это было как раз то, чего Иосиф искал с детства. Иван Санин (его мирское имя) происходил из волоколамских дворян и имел, можно сказать, наследственное призвание к монашеской жизни. В роду его известно 18 монашеских имен и только одно мирское. Семи лет Иван изучил все псалмы Давидовы, а в 8 лет уже мог читать «вся божественныя писания». Мальчик стал чтецом и певцом в церкви. Из «божественных писаний» он вынес «два плода»: «книжный разум и желание добродетели». Последнее он считал достижимым в монашестве как идеале христианского совершенствования. Вместе со сверстником Борисом Кутузовым он задумал бежать из мира. «Маловременное и скоротекущее житие» не стоило в его глазах того грозного «воздаяния», которое ожидает каждого по исходе души. Родители Ивана не возражали. Выбор монастыря не был делом легким; он зависел от выбора духовного руководителя, старца. Чем более будущий монах ценил послушание, тем большее значение приобретал выбор старца: «Просто же и, якоже прилучися, неискусну наставнику вдатися, разум имущему безсловесно мнится».

Иван идет сначала в Тверской Саввин монастырь, куда его привлекает слава старца Варсонофия Неумоя. В самом начале новой жизни он дает обет ни в чем не преступать велений избранного им старца. Но что сразу испугало целомудренного юношу в монастыре, это сквернословие в трапезной, где обедали миряне. Иван побежал из трапезной не евши: «Ненавидел он сквернословие и кощунство и смех безчинный от молодых ногтей». Варсонофий понял смущение юноши: «Неудобно тебе в здешних монастырех жити» – и направил его в Боровск, к игумену Пафнутию.

Мы упоминали живописную обстановку их первой встречи. Юноша застал трудолюбивого игумена в лесу рубящим дрова и носящим их на плечах. Прождав до вечера, пока старец не окончил свои труды, Иван пал к

его ногам и просил принять в послушники. Начальный прием был довольно суровым. После строгого испытания Пафнутий постриг Ивана, согласно обычаю изменив его имя на Иосифа и потребовав от него пройти все положенные послушания, начиная с работы в пекарне и на кухне, что было нелегкой обязанностью в большом монастырском хозяйстве с множеством наемных рабочих и мирян-паломников. Чтобы подчеркнуть высокую степень Иосифовых добродетелей, его биографы рассказывают о его служении в больнице. Как само собой разумеющееся, сообщается, что «болящая братия служащими утесняеми... не все бо могут чисто послужити и кротце понести тяжко болящаа... Темже яко всем терпелива и послушанию любителя Иосифа тем служити представляет [игумен]. И тамо усерден и добре тем [больным] предстояще, и коийждо глаголаша ему, готов обретаешся, питая и напоая, подымая и постеля устроая, прохладяа и утешая... яко Христови самому служа...» За свое служение болящей братии он получил вознаграждение: игумен разрешил ему взять в свою келью старого и больного отца, постригшегося в том же монастыре. Иосиф ухаживал за отцом в течение 15 лет до его кончины. Умирая, Пафнутий избрал его своим преемником, и великий князь Иван Васильевич, которому Пафнутий вручил свой монастырь, утвердил этот выбор (1477).

Однако новый игумен вскоре разошелся с братией. При всей строгости Пафнутия в его монастыре не было полного общежития. В русской монашеской среде бороться с собственностью (или личной независимостью) было труднее, чем с грехами плоти. Иосиф открыл братии свое намерение устроить «единство и всем общее во всем», но его план не встретил сочувствия. Только семь старцев поддержали Иосифа, причем двое из них были его кровными братьями. На тайном совете было решено, чтобы Иосифу ходить по всем русским монастырям и «избирати от них яве на пользу». Это было уже второе странствование Иосифа по русским монастырям. Иосиф выбрал своим старцем-наставником Герасима Черного и ходил с ним, скрывая игуменский сан, «яко неведом простой», работая в монастырях на «черных службах». Сильное впечатление на него произвел Кириллов монастырь, и только он один – «не словом общий, а делом». Помимо строгого общежития его поразила благоговейная чинность в церкви и трапезной: «Кийждо стояще на своем месте, и на ино место не сме преступити».

Иосиф провел в Кириллове 17 месяцев, молясь «втайне, без книг», выдавая себя за неграмотного. Он жил в клетушке, огороженной досками. Однажды один из братьев пришел в его келью, чтобы позвать его на работу, и через щель в стене имел возможность подсмотреть Иосифа, как

тот молился: странный монах пел псалмы, читал наизусть Послания, Евангелие. Сogleдaтaй поспешил распространить сообщение об этом чуде; отсюда, между прочим, можно заключить, что от рядового монаха не требовались ни грамотности, ни знания псалмов на память. Инкогнито Иосифа было раскрыто, его освободили от работы в пекарне и дали отдельную келию, но он не остался в Кириллове.

Другой случай, также показательный для культуры Руси во времена Иосифа, имел место в Твери в Саввином **монастыре**, уже нами упоминавшемся. За всенощной все клирошане разошлись, «якоже им обычно, прохладитися». Некому было читать, и игумен не мог сказать ни слова от стыда. Герасим принуждает Иосифа взять книгу и читать – и не по складам, как хотел сначала, а во всю меру своего искусства. «Бе же у Иосифа в языке чистота, и в очех быстрость, и в гласе сладость и в чтении умиление: никто бо в те времена нигде таков явился». Игумен, изумленный чтением Иосифа, послал сказать Тверскому князю, чтобы не велел выпускать из отчины своей такого «досужа» (свободного человека). Едва наши странники «скоротеком» успели бежать за рубеж княжества.

Тем временем в Боровске монахи искали Иосифа повсюду и, считая его мертвым, даже просили нового игумена у Московского князя. Неожиданно Иосиф возвращается, хотя ненадолго. Он не оставил своего замысла о совершенном общежитии, и сердце его «возгорется огнем Святого Духа». Собрав своих советников, он снова покидает Боровск, и на этот раз окончательно. Он идет на родину, в волоколамские леса, – не ради пустынножительства, а для основания новой, идеальной, давно задуманной им киновии. Князь Борис Васильевич Волоцкий, родной брат великого князя Московского, с радостью принимает известного ему игумена и дает ему землю в 20 верстах от Волоколамска. При постройке первой деревянной церкви сам князь и бояре носят бревна на плечах. Церковь эта, как и в Боровске, была освящена во имя Успения Божией Матери (1479). Через семь лет на месте ее был возведен великолепный каменный храм, расписанный «хитрыми живописцами», знаменитым Дионисием и его учениками. Церковь эта обошлась в 1000 рублей – сумма огромная по тому времени; каменный храм в Кириллове строился в то время всего за 200 рублей. Князь Волоцкий дал монастырю первое «село» уже в первый год от его основания, и с тех пор денежные и земельные вклады не переставали притекать в монастырь. Среди постриженников его с самого начала было много бояр. Хотя сюда приходили и люди от «простой чади», но, в общем, монастырь Иосифа, как ни один другой на Руси, сразу же принял аристократический характер.

Однако аристократическое происхождение «большей братии» при Иосифе не снижало аскетической строгости общей жизни; игумен умел вести за собой и дисциплиной устава, и своим покаянным горением. Личную меру строгости преподобный Иосиф преподавал по отношению к матери, отказавшись – по типу классической аскетики – видеть ее, когда она пришла навестить его в обители. В остальном биографы показывают личную святость Иосифа через подвиги избранного им духовного воинства; учитель растворяется в своих учениках. Житие говорит о них во множественном числе. «Молитва Иисусова безпрестани из уст исходяще и к всякому пению к началу спешаще...», «Сами себе мучаще Христовы страдалцы – в нощи на молитве стояща, а во дни на дело спешаща».

Какое могло быть среди них празднословие, продолжает Савва Черный, когда монахи никогда не смотрели друг другу в лицо, «слезы же от очию их исхождаше... час смертный имый на всяк час...» «Вси в лычных обуцах и в плаченых [заплатанных] ризах, аще от вельмож кто, от князей или от бояр...» Это строгое равенство уставной жизни нарушается лишь в келейном правиле и в особых, избранных подвигах, но с благословения игумена: «Ов пансырь ношаше на нагом теле под свиткою, а ин железа тяжкы и поклоны кладуща, ов 1000, ин 2000, ин 3000, а ин сидя сна вкушая». В холодной церкви, в зимнюю стужу мерзли без шуб, вспоминая «несогреемый тартар». Слабые сбегали из монастыря: «жестокое есть сие житие в нынешнем роде, кто может таковая понести?» Но оставшиеся спаялись в крепкую дружину, и долго после смерти Иосифа продолжали свои подвиги, память о которых отлагалась в своеобразной волоколамской литературе, составившей настоящий Волоколамский патерик – единственный патерик Северной Руси, который, к сожалению, до сих пор остается неопубликованным.

Преподобный Иосиф должен был подавать пример в аскетическом делании: по крайней мере, жития нам рассказывают о «худых и плаченых» ризах игумена. Но в то же время Иосиф изображается не как изможденный постник, а как совершенное воплощение русского идеала красоты: лицом «уподобися древнему Иосифу» («Прекрасному»), с темнорусыми волосами, с округленной, не слишком длинной бородой. Цветущая красота его была в соответствии с его вкусом к благолепию, к внешней, бытовой красоте, особенно к красоте церковной. Эстетика быта и обряда прекрасно уживаются у преподобного Иосифа с практическим умом, с зоркостью к окружающему, с большим талантом руководителя и хозяина. Он не только принимает пожертвования, но умеет и заставить их притекать в монастырь, то как плату за помин души, то как вклады знатных

постриженников или предсмертные завещания.

Для чего ему было это богатство? Сам преподобный Иосиф объясняет это в послании к одной русской княгине: «Надобно церковные вещи строити, святые иконы и святые сосуды и книги, и ризы, и братство кормити... и нищим и странным и мимоходящим давати и кормити». На все это в год идет, по его расчету, рублей 150 (в другой раз он пишет 300), «опричь хлеба». Зато во время голода преподобный Иосиф широко отворяет житницы монастыря: кормит в день до 700 человек; собирает около 50 детей, брошенных родителями, и устраивает для них приют. Когда нет хлеба, приказывает его покупать; нет денег – занимать и «рукописание [расписки] давати – дабы никто же сшел с монастыря не ядши». Монахи ропщут: «Нас переморит, а их не прекормит». Но Иосиф уговаривает их потерпеть, и – в соответствии с классическим типом жития – не кто иной, как сам великий князь, появляется в обители и угощает изголодавшуюся братию.

Не только голод и стихийные бедствия пробуждают благотворительную деятельность Иосифа. Для окрестного населения монастырь его всегда являлся источником хозяйственной помощи. Пропадет ли у крестьянина коса, украдут ли лошадь или корову, он идет к «отцу» и получает от него «цену их». Тогда «мнози тяжарие [крестьяне] стоги своя участиша и умножиша жит себе». Поскольку большая часть земледельцев возделывала земли, принадлежавшие другим, при различных формах юридической зависимости, финансовая помощь, оказывавшаяся им Иосифом, усиливалась при помощи поучений социального характера, обращенных к землевладельцам. До нас дошло письмо Иосифа одному боярину о «миловании рабов». Он слышал о том, что его рабы «гладом тают и наготою страждут», и убеждает его заботиться о подвластных, хотя бы в собственных интересах. «Тому же обнищавшу [пахарю] како подасть самому ему плоды нив? Како же и дани отдаст?» Эти практические, быть может слишком практические, соображения подкрепляются угрозой Страшного Суда Божия, где «сицевые [жестокое] властители имут мучимы быти в веки». Нас заверяют, что слова Иосифа имели действенное влияние на социальную жизнь в его волости. «Поселяне же много послабление имуще от господей сел их, поущением [внушением] его». Один из его биографов пишет даже – очевидно, с некоторой долей преувеличения, – что «вся тогда Волоцкая страна к доброй жизни прелагашеся».

Как человек практический, Иосиф заходил столь далеко, что прибегал и к политическим мерам в борьбе с социальным злом. В послании к Дмитровскому князю, написанном во время голода, Иосиф требует, чтобы

князь установил твердые цены на хлеб: только этим можно помочь общей беде. В основе этой социальной тревоги лежит все та же забота о единой человеческой душе – «ее же весь мир не стоит». Личное влияние Иосифа, скорее, затрагивало высшие классы, чем простой народ; по крайней мере, это отмечается биографом и находится в согласии с политическими воззрениями Иосифа: «Мнози сановници часто с ним беседуещи, словеси его повинувшеся, нравы своя дивияющаяся [дикие] на кротость прелождыпе удобришася жизнью». У Иосифа мысль о душе скупого богача или собственной братии выступает рельефнее, чем сострадание к Лазарю; общественное служение Иосифа проистекает не из сострадания, а из сознания христианского долга.

Богатые драгоценными бытовыми чертами, жития Иосифа скудны в другом отношении: они молчат о его внутренней, духовной жизни. Внешние аскетические подвиги и широкая деятельность занимают то место, которое у преподобного Нила посвящено умной молитве. Характерно одно видение, которое сообщает в своем житии Савва, вообще не упоминающий ни о каких чудесах, совершенных Иосифом при жизни. Инок Виссарион, чистый простец, бывший в некотором пренебрежении у братии, видит голубя на плащанице, несомой Иосифом. Этот голубь самому Иосифу вселяет надежду, что «не оставит Бог места сего». Так, огненные языки преподобного Сергия оплотневают в белого голубя, откровение тайн – в спокойную надежду.

Признания самого Иосифа об избранном им духовном пути содержатся в его посланиях и особенно в его обширном Уставе, именуемом «Духовной грамотой». Здесь мы найдем подтверждение житийных впечатлений.

Из 14 глав этого Устава девять первых исчерпывают его материальное содержание. Все они посвящены внешнему монастырскому быту и благочинию: о соборной молитве, о трапезном благоговействе, о небеседовании на павечернице, о неисхождении из монастыря, о службах (работах), о запрещении крепких питий, о невхождении женщин, тоже – отрочат. Эти 9 правил даны в четырех редакциях: полной, краткой, для специального применения «преимуществ» братии и в виде краткого дисциплинарного кодекса «запрещений». Иосиф не устает входить в подробности, и в подкрепление щедро рассыпает цитаты и примеры из святых отцов и житий: об «опасном» (осторожном) трезвении; о важности даже самых мелких прегрешений и о «страшном и немилостивом» суде, ожидающем нерадивых. «Души наши положим о единой черте заповедей Божьих». Иосиф составляет свой Устав, приближаясь к смерти. «Сего ради

боюся и трепещу. Мню убо, яко и велиции светильницы и духоноснии отци и ниже святии мученицы страшный час смерти без истязания проидоша бесовских мытарств». Так как настоятель должен дать ответ за общие согрешения и та же обязанность блюдения душ ложится на всех, особенно же на «больших» и «преимущих», то Иосиф настаивает на долге строгости к грешнику, освобождая по отношению к нему от смирения и неосуждения. «Не можно единому настоятелю сего управити...», «Вас да боится паче согрешивый, неже настоятеля... Нужа есть отмщати, да не с ним приимем гнев Божий».

Однако эта господствующая надо всем идея страха не делает Волоколамский патерик особенно суровым. И наказания не отличаются жестокостью: 50–100 поклонов, сухоядение, в крайних случаях – «железные узы»; требования, предъявляемые Иосифом к братии, не чрезмерны. По всему видно, что для Иосифа важна не суровость аскезы, а строгость в соблюдении Устава. Он сам убежден в нетрудности уставной жизни: «Кая беда еже не исходити вне монастыря без благословения? Или кая скорбь на павечернице не глаголати? Еда не довлеет весь день глаголати?» Лишь совершенный запрет питий, «от них же пьянство бывает», и доступа в ограду монастыря женщин и «голоусых отроков» отличает волоколамский быт от обычных русских монастырей. Особено удивительно, что, при всем своем стремлении к совершенному общежитию и многократном повторении, что «пища и питье всем равна», Иосиф создает в своем монастыре три категории монахов – по степеням добровольно взятой на себя аскезы. Эти категории отличаются в трапезной количеством блюд, в остальном – количеством и качеством одеяний. Рассудительный наставник считается с различием естественных сил (и небесных наград). В свой монастырь практический игумен привлекает и нужных ему старцев, приказчиков, администраторов обширного хозяйства; особенно ценен для него приток из боярства, где лишь немногие способны разделить его собственные труды и подвиги.

Некоторые указания о его духовной жизни дает первая глава Устава, посвященная «соборной», то есть церковной, молитве. Здесь главное – страх Божий. Сравнения с царем и с придворным бытом царского дворца повторяются постоянно. Главное внимание обращено на внешний порядок в церкви: «вся благообразно и по чину да бывают». Иосиф знает, что необходимо «не точию телесное благообразие показати, но и ум весь собрата с сердечным чувством», но он указывает к этому единственный путь – от внешнего к внутреннему: «прежде о телесном благообразии и благочинии попечемся, потом же и о внутреннем хранении». Характерно

ударение, падающее на собранность и твердость и на взаимную зависимость телесного и духовного напряжения: «Стисни свои руце, и соедини свои нозе, и очи смежи, и ум собери». В этом вся духовная школа иосифлянства.

Внутренняя собранность и ударение на чувстве страха у Иосифа умеряются и его жизненной практичностью, и своеобразной эстетикой быта. Вот почему строгая этика его выражается не столько в форме аскезы, сколько – употребляя слово, модное в современном русском православном мире, – «бытового исповедничества». По отношению к мирянам она еще смягчается и получает стиль какой-то московской «калокагатии»⁴⁶⁶. Вот как он наставляет в «Просветителе»: «Ступание имей кротко, слово благочинно, пищу и питье немятежно, потребне зри, потребне глаголи, будь в ответах сладок, не излишествуй беседу, да будет беседование твое в светле лице, да даст веселие беседующим тебе».

При своих исключительных дарованиях, учености и воле преподобный Иосиф не мог замкнуться в стенах своего монастыря. Он принимал энергичное участие во всех вопросах, волновавших его богатое событиями время. Он более чем кто-либо наложил отпечаток на стиль московского царства и московской религиозности. Все его общественные и церковные выступления вытекают логически из его собственного духовного направления. Социальная работа монастыря расширялась в **национальное** служение. Горячий патриот Русской земли и ее национальных святынь, преподобный Иосиф много содействовал развитию Московского князя в царя православного: «Царь естеством подобен всем человеком, властью же подобен высшему Богу». В самодержавии находила удовлетворение его потребность в социальной дисциплине и его вера в ответственность правителей перед Богом.

В церковных делах его времени слово Иосифа было решающим. Это он на соборе 1503 года отстоял против старцев Нила и Паисия неприкосновенность монастырского землевладения. В течение 30 лет он писал и действовал против еретиков «жидовствующих» и их заступников. Вызванный на борьбу с ними архиепископом Новгородским Геннадием, Иосиф пишет послания епископам, убеждая их подвигнуться на защиту православия, составляет обширный труд из 16 «слов» против ереси, объединенных под именем «Просветитель»⁴⁶⁷. В последние годы Ивана III он лично убеждает великого князя, не склонного к крутым и жестоким мерам по отношению к еретикам. Точка зрения Иосифа весьма радикальна. Царям подобает еретиков и в заточение посылать, и казням лютым предавать. «Грешника и еретика руками убить или молитвою

едино есть». Нельзя верить их покаянию: пожизненное отлучение от Церкви и заточение в темницу – такова должна быть участь даже раскаявшегося еретика. По свидетельству жития Иосифа, эта суровость вооружила против него многих владык и старцев. Послания заволжских пустынников показывают, что на Руси еще сильны были заветы христианского милосердия. Но Иосиф имел удовлетворение видеть, что его настояния победили религиозные сомнения самодержцев в самой Москве. Василий III, сын Ивана III, повелел «овым [еретикам] языки резати, иных огню предати». Однако такая победа над еретиками была началом мучительного раскола в религиозном сознании всего православного общества.

Суровый к еретикам, Иосиф проявлял такую же суровость и к другим своим врагам. В числе их было двое канонизированных святых: преподобный Нил Сорский и архиепископ Серапион. Архиепископ Новгородский, епархии которого принадлежал Волоколамск, отлучил Иосифа за неканонический переход его монастыря в юрисдикцию Московского митрополита. Однако авторитет Иосифа в царском дворце был столь велик, что архиепископ был извержен из сана на московском соборе и сослан в Троице-Сергиев монастырь. Совесть многих друзей Иосифа была смущена. Они принуждали Иосифа просить прощения у своего бывшего епископа. Не чувствуя себя виновным, он отказывался. В своих посланиях он дает чрезвычайно резкую характеристику опального святителя. Автор одного из его житий пишет об их примирении, в то время как автор жития Серапиона говорит лишь о том, что святитель заочно простил Иосифа. В этом столкновении святых Москва и Новгород сводили свои последние политические счета. В борьбе с Нилом Сорским и его учениками Иосиф разрушал традиции преподобного Сергия, ставшие слишком стеснительными для религиозного одеяния пышного московского царства.

ХII. Юродивые

«Христа ради юродивые» составляют в Восточной православной Церкви особый чин канонизированных святых ⁴⁶⁸. Эта форма подвижничества, представляющая собой крайнюю степень христианского кенотизма, неизвестная в древней Киевской Руси, впервые входит в Русскую Церковь в XIV веке. Ее расцвет падает на XVI столетие, и с тех пор она не переводилась на Руси. По столетиям чтимые русские юродивые распределяются так: XIV век – 4; XV – 11; XVI – 14 и XVII – 7. Затем церковные власти прекратили канонизацию юродивых и даже запретили соответствующий образ жизни, поскольку с ним стали связываться многие злоупотребления и мошенничества. Однако «святое юродство» сохранилось вопреки официальному неодобрению. Его представители больше не канонизируются, но продолжают пользоваться почитанием у народа. Писатель И. Бунин в одном из своих очерков вспоминает юродивых, с которыми ему довелось встретиться за всю его жизнь (он их всех считает мошенниками): всего набралось 30 человек. У нас есть свидетельства, что даже при советском режиме этот чин подвижничества все еще существует.

Принято думать, что это религиозное явление является исключительной чертой русского религиозного сознания. Это мнение не соответствует истине или, по меньшей мере, включает в себе преувеличение. Греческая Церковь чтит 6 юродивых (saloi). Из них двое, Симеон (шестой век) и Андрей (может быть, девятый век), получили обширные и очень интересные жития, которые были известны и в Древней Руси и служили образцом для подражания. Особенно русские ценили житие святого Андрея⁴⁶⁹, считавшегося у нас славянином, за те эсхатологические откровения, которые в нем содержатся. Но не всем видам подвижничества, практиковавшимся в Греческой Церкви, подражали на Руси – или, по крайней мере, с разной степенью рвения. Например, столпничество оставило русских равнодушными. Причина кроется не в кажущейся сверхчеловеческой трудности этого подвига, что доказывается обилием на Руси юродивых Христа ради. Даже физическая сторона жизни последних не уступает столпничеству в суровости и лишениях. И все же святое юродство стало на Руси наиболее популярной, поистине национальной формой подвижничества.

Однако, приступая к изучению юродства, мы оказываемся в трудной ситуации. Наши источники, русские жития канонизированных юродивых,

в основном, малосодержательны. Редко находим мы для русских юродивых житийные биографии, еще реже – биографии, составленные современниками. Но и те, что имеются, удручающе невыразительны и заполнены шаблонной риторикой. Этот странный факт не может быть объяснен отсутствием литературного мастерства или приверженностью к агиографическим шаблонам. Русские монахи удостаивались подлинных биографий, иногда весьма красочных. Поражает контраст с житиями греческих юродивых (saloi). Житие первого греческого юродивого Симеона создано весьма одаренным и своеобразным автором, Леонтием Неапольским⁴⁷⁰. Леонтий отказался от торжественного, полулитургического стиля агиографов. В двух пространных житийных биографиях святых он рисует живые человеческие портреты, хотя пишет так называемым низким стилем, используя не литературный греческий диалект, а народный разговорный язык. Этот стиль замечательно рисует жизнь популярного, весьма странного, скандального святого, каким был Симеон. Леонтий не пытается набросить покров благопристойности на неистовства его поступков. Возможно, он их даже преувеличивает.

На примере преподобного Симеона можно видеть, что парадоксия христианского юродства охватывает не только разумную, но и моральную сферу личности. Притворное безумие сопровождается притворной безнравственностью. Святой все время совершает предосудительные поступки: производит бесчиние в храме, в страстную пятницу ест на людях колбасу, уничтожает товар на рынке, танцует с распутными женщинами и проводит ночи в их домах. Разумеется, все эти действия носят скрытый, благотворительный или назидательный, смысл. Они служат обращению грешников, но выглядят слишком вызывающе и на это рассчитаны.

Русские жития ни о чем подобном не повествуют. С них довольно и притворного безумия. Русские агиографы опасаются дурного примера, или, может быть, от упоминания непристойностей их удерживает благоговение и почтение перед святым. Подобные факты не нужны для прославления святых. Потомки могут забыть о том, что шокировало современников. Было ли это следствием русского здравого смысла (нравственной ориентации) или благочестивой щепетильности, но литературные портреты русских юродивых лишены яркой парадоксии грека Симеона. С другой стороны, те же легенды, заимствованные из жития Симеона, рассказывались в Москве о ее величайшем юродивом – святом Василии Блаженном. К сожалению, эти популярные легенды не нашли места в официальном житии святого – весьма скучном

произведении XVI века. Скучные детали, упомянутые в старых летописях, и особенно многочисленные примеры современных «юродивых» напоминают Симеона. Однако, что касается современных юродивых, важно иметь в виду, что, лишенное церковного признания и благословения с XVII века, русское юродство не могло не вырождаться. Таким образом, мы лишены возможности оценить подлинный характер средневекового юродства Христа ради на Руси. Стереотипные наименования «юрод» и «похаб» целомудренно покрывают скандальные черты жизни юродивых. По-видимому, они отражают две стороны надругания над «нормальной» человеческой природой: рациональной и моральной.

Поскольку русские жития святых юродивых ничего не говорят о религиозном смысле их парадоксального поведения и поскольку объем настоящей работы не позволяет нам в полной мере проанализировать греческие источники, мы вынуждены прибегнуть к другому методу. Попробуем из одного греческого агиографического памятника извлечь некоторые фундаментальные принципы, на которых зиждется святое юродство (*salia*). По нашему мнению, эти принципы таковы:

1) Во-первых, необходимо отметить аскетическое поправление тщеславия, всегда опасного для монашеской аскезы. В этом, весьма простом, смысле юродство есть притворное безумие с целью вызвать поношение от людей. Даже в настоящее время это остается наиболее общим официальным объяснением юродства в православном мире. Этот мотив выглядит убедительной причиной зарождения юродства. Действительно, оно возникло в монашеской среде поначалу не как особый образ жизни, а как вспомогательное средство борьбы с гордыней. Гордыня (и тщеславие) считалась самым страшным (сатанинским) грехом; она угрожала наиболее совершенным аскетам, чудотворцам и почитаемым старцам. Так, в египетских патериках мы встречаем рассказы о притворном безумии, временно принимаемом на себя монахами перед мирскими посетителями или после проявления ими своей чудотворной силы. Но, по крайней мере в одном случае, описанном в «Патерике» Палладия, мы встречаемся с постоянным притворством. Монахиня из Тавенского женского Пахомиева монастыря считалась безумной всеми сестрами, на каждом шагу ее оскорблявшими, до тех пор пока старец Питирим не получил о ней откровения: в видении он узрел венец над ее головой ⁴⁷¹.

Первый истинный юродивый Симеон также прошел через монашескую школу. Только после того как он вместе со своим другом Иоанном провел несколько лет в пустыне и достиг высокой степени

совершенства, он решил радикально изменить свою жизнь и пойти в город (Эмессу). Однако его поступок не мотивировался желанием спастись от тщеславия. Его одиночество не нарушалось восторженными посетителями.

2) Вторым принципом, сколь ни странным это может показаться, является служение миру своеобразной проповедью, которая совершается не словом и не делом, а силой Духа, действующей под личиной безумия и проявляющейся в прозорливости и в исполнении пророчеств.

Вот слова Симеона при прощании его с другом-монахом: «Несть уже нам, брате, нужды в пустыни сей пребывати, но послушай мя, пойдем послужити спасению иних...» И он, действительно, достигает поставленной цели, однако весьма сложным образом. В юродстве он совершает полную меру бесчинств, но это его личное дело. Однако в самых безумных поступках, в своих шутках (подобно шутам средневековых королей) он раскрывает людям горькую правду об их внутреннем «я». Благодаря этим странным урокам, подкрепляемым чудесами и исполнением пророчеств юродивого, некоторые люди обращаются к вере. Но затем его юродство частично было нарушено. Новые друзья начинают почитать новоявленного человека Божьего, но он требует от них полного умолчания о своих подвигах и даже наказывает болтливых.

Нельзя не видеть жизненного противоречия между двумя указанными сторонами юродства: крайней степенью самоуничужения и миссией спасения. Аскетическое подавление собственного тщеславия покупается ценой введения ближнего в грех осуждения, а то и жестокости. Святой Андрей Цареградский молил Бога о прощении тех, кому он дал повод преследовать его. Но всякий акт спасения погибающих вызывает благодарность и почитание, что уничтожает аскетический смысл юродства. Вот почему жизнь юродивого является постоянным качанием между актами нравственного спасения людей и актами безнравственного глумления над ними.

3) Живя в городах среди людей, юродивые сумели довести аскетизм до такой крайней степени, о которой пустыnnики не могли и мечтать. У отшельников, по крайней мере, была хижина (или пещера) и какая-то одежда. Некоторые юродивые ходили нагими или полунагими и не имели крыши над головой. К обычным аскетическим формам воздержания от пищи и сна добавились страдания от холода и других стихийных невзгод. Зима в Константинополе была суровой; на севере Руси она была страшной для голого тела. Хотя аскетическая сторона юродства не является для него самой существенной, интересно отметить разницу между мотивами и

формами аскетизма юродивых и классического монашества. Для монаха аскеза является средством борьбы против чувственности. Для юродивого это крайняя форма лишений, презрения к миру и ко всем условиям обычного человеческого существования. Так, нагота является радикальной формой отвержения человеческой культуры. В этом отношении юродство сродни жизни древних киников, однако трансформированной идеей следования уничижению и кенозису Христа. Фактически, юродство есть самая радикальная форма христианского кенозиса. Вот почему оно стало таким популярным на русской почве.

4) Все, о чем говорилось ранее, является практическими, нравственно-религиозными целями юродства. Но даже вместе взятые, они не объясняют полностью парадоксию этой формы жизни. Юродство всегда остается иррациональным – бескорыстным движением к безумию, которое требует религиозной мотивации. Эта мотивация свободна от всех практических и нравственных соображений. Мы находим ее в глубокой и парадоксальной форме в «Первом послании к Коринфянам» апостола Павла:

«Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия» (1, 18).

«Благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1, 21).

«Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым» (3, 18).

«Мы безумны Христа ради» (4, 10).

Первое, что имеет в виду апостол Павел, – это парадокс веры в Распятого Мессию. В глазах мира сего наша вера безумна. И все же, были ли православные святые юродивые действительно безумными, чтобы буквально принять призыв апостола Павла «Будь безумным»? Вот мнение одного ученого-болландиста: «Это заблуждение и почти кощунственное толкование слов ап. Павла»⁴⁷² Мы так привыкли к парадоксии христианства, что едва ли видим в грандиозных словах апостола Павла что-либо, кроме риторического преувеличения. Но апостол Павел настаивает здесь на радикальной непримиримости двух сфер – мира сего и мира Божьего. В Царстве Божием правит полностью противоположная земной иерархия ценностей. «Мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1Кор. 3, 19) и наоборот: «Немудрое Божие премудрее человеков» (1Кор. 1, 25). Это глубокие и опасные слова. Из их духа берет начало кредо Тертуллиана: «Credo quia absurdum» (Верую, потому что абсурдно) – и все иррациональные течения христианской мысли, включая Кьеркегора и модернистских богословов.

Не в богословском, а в этическом плане юродство было попыткой буквальной реализации предписания апостола Павла – посмеяния миру. Во все времена находятся христиане, испытывающие непреодолимое желание бросить вызов миру, подчеркнуть свою принадлежность к иному жизненному порядку. Связь с учением апостола Павла подтверждается самим названием этих странных святых – «Христа ради юродивые». Для оправдания парадоксального с точки зрения христианской этики образа жизни найдутся и многие другие аскетические или каритативные мотивы, но тем не менее остаются его внеэтические и иррациональные корни. Это сущностная необходимость выявления противоречия между глубокой христианской правдой и поверхностным здравым смыслом и моральным законом с целью посмеяния миру.

Эта христианская идея о несовместимости двух миров находит свою параллель в языческих религиях с их религиозным почитанием безумия. Дело не в научном поиске исторических аналогий, а в том, что в широко распространенном на Руси почитании «святого юродства» могут присутствовать не только христианские элементы. Многие примитивные и даже высоко цивилизованные народы рассматривают безумие как одержимость потусторонними силами – добрыми или злыми, божественными или дьявольскими. Древние греки почитали священное безумие (mania) в культе Дионисия и даже Аполлона, которое охватывало душу сивиллы, наполняя ее духом непонятого профетизма. В Евангелии безумие представляется как одержимость бесами. Но в древней Церкви и некоторые проявления действия Святого Духа граничили с ненормальными состояниями (глоссолалия, экстаз). Хорошо известно, что религиозный экстаз, встречающийся во многих христианских сектах старого и нового времени, принимает иногда патологические формы.

Возвращаясь к святым юродивым Греческой и Русской Церквей, нельзя считать случайным совпадением то, что все юродивые обладали пророческим даром и жили, постоянно заглядывая в невидимый мир (как божественный, так и бесовский). Прозрение духовных очей, высший разум и проникновение в смысл являются наградой за поправление человеческого разума, подобно тому как дар исцелений почти всегда связан с аскезой тела, с властью над материей собственной плоти. Мы существенно отклонились от нашей отправной точки – притворного безумия. В действительности же, реальное безумие или умственная неполноценность не являются препятствием для христианской святости. Как физическая или нервная болезнь совместимы с высшими мистическими состояниями (святая Тереза), так и умственная неполноценность может соединяться с

чистотой сердца и духом милосердия.

Доказательством тому может служить двусмысленность слова «блаженный» во многих современных языках. Большинство западных ученых видят во всех православных святых юродивых душевнобольных. Такова точка зрения Хайнриха Гельцера по отношению к Симеону Емесскому, житие которого им тщательно изучалось ⁴⁷³. Я считаю, что в данном случае его точка зрения неоправданна. Но во многих других случаях мы находимся в затруднительном положении и не можем заключить, имеем ли мы дело с реальным или притворным сумасшествием. Церковь, канонизируя юродивого, всегда предполагает наличие у него маски, определенной личности, поскольку в начальный период подвижничества он, как правило, был монахом и вел аскетическую жизнь. Но в отношении мирян, особенно русских, этой трудности не существует. Подлинный или притворный безумец, обладающий религиозной харизмой (даром пророчества, ясновидения и т. п.), всегда почитается как святой, быть может самый любимый святой на Руси.

Юродство на Руси не отличается от юродства в Греции. В Киевский период юродство было дополнительным аскетическим средством для достижения самоуничтожения. Это была временная стадия монашеской жизни, иногда протекавшая внутри монастырской ограды. Первым русским святым юродивым был Исаакий Печерский⁴⁷⁴, который неосмотрительно начал духовное подвижничество с затворничества в пещере и был соблазнен бесами. В результате своего духовного подвига он временно потерял рассудок. В этом случае, как и во многих других, трудно провести границу между безумием естественным и притворным. Сначала его юродство проявлялось в странных поступках. Он работал на кухне, где был объектом всеобщего насмехательства. Однажды, выполняя просьбу насмешника-повара, он поймал руками ворона, и изумленная братия стала почитать его как чудотворца. После этого его юродство стало носить вполне добровольный характер: «Он же, не хотя славы человеческия, нача уродство творити и пакостити нача: ово игумену, ово же братии»⁴⁷⁵. Он бродил за стенами монастыря, где собирал в пещере детей и одевал их в монашеские одежды. За это иногда его бил игумен. В конце своей жизни он победил бесов, которые признали перед ним свое бессилие.

В XII же веке святой Авраамий Смоленский еще в юношеском возрасте раздал свое имущество нищим и облачился в «худые ризы» (подобно преподобному Феодосию Печерскому): «Хожааше, яко един от нищих и на юродство ся преложь...»⁴⁷⁶ В его житии не приводится никаких подробностей этого периода жизни. Возможно, его биограф

называет юродством нищую, скитальческую жизнь святого. В данном случае Авраамий не может быть отнесен к юродивым. Позже он постригся в монахи и стал игуменом и был весьма «сведущ в книгах». Его социальное самоуничтожение было, следовательно, кенотической чертой, свидетельствующей о влиянии преподобного Феодосия⁴⁷⁷.

В монгольский период временное юродство приписывается святому Кириллу Белозерскому. Молодым монахом в московском Симоновом монастыре (XIV век) он воспринял юродство, «утаити хотя зрящим добродетель, яко да не узнан будет». Мы не знаем, каковы были те поступки, «подобная глумлению и смеху», за которые игумен посадил его на шесть месяцев на хлеб и воду⁴⁷⁸. В жизни Кирилла это было коротким, временным опытом уничижения.

До сих пор не было примера подвижника, для которого юродство Христа ради стало главной чертой жизни, давшей ему соответствующий чин при канонизации. Первым настоящим юродивым на Руси был Прокопий Устюжский. К сожалению, его житие составлено лишь в XV веке, спустя много поколений после его кончины, которую оно само относит к 1302 году⁴⁷⁹, помещая анахронически отдельные эпизоды его жизни то в XII, то в XIV, а то и в XV век. Таким образом, историческая ценность его жития невелика. Многие эпизоды заимствованы из греческой легенды о святом Андрее Юродивом. Но поскольку мы не располагаем более надежным средневековым источником, приведем несколько деталей из этого жития, послужившего образцом для многих легендарных житий юродивых позднейшего времени.

В самом начале жития наталкиваемся на загадочное обстоятельство. О русском святом говорится, что он происходит «от западных стран, от латинска языка, от немецкой земли». В Древней Руси это означало, что он был иностранцем и католиком. Богатый купец, он прибыл в Новгород «со своею дружиною» и остался здесь, приняв православие. Как нам следует воспринимать эту удивительную информацию?

Мы знаем об одном русском юродивом, чье иностранное происхождение является весьма вероятным. Но он жил в шестнадцатом веке (1581 г.) в Ростове и имел прозвище Иоанн Власатый. До последнего времени на его гробнице сохранялась Псалтирь на латинском языке. На одной из ее страниц можно прочесть следующую надпись, относящуюся к началу XVIII века: «...От времени преставления блаженного Иоанна власатаго и милостиваго даже доселе баше на гробе его книжица сия, зело ветха, псалтирь Давида на латинском диалекте, юже той угодник Божий моляся Богу, чтяше...»⁴⁸⁰ Католический Запад не знал «юродства Христа

ради» как особого образа жизни. Выбор такого пути иностранцем, принявшим православие, может показаться странным, однако в истории нового времени известно немало случаев, когда немцы, ставшие православными, становились русскими националистами и проявляли особое религиозное рвение. Немецкое происхождение ростовского юродивого Иоанна могло быть подлинным. Но то же иностранное происхождение приписывается и другому ростовскому юродивому, Исидору, в более позднем и не внушающем доверия житии. Автор просто заимствует детали из жития Прокопия и переносит их в житие своего героя. Таким образом, мы имеем дело с типичным агиографическим штампом в житиях русских юродивых. Их предполагаемое иностранное происхождение может быть выражением их чужеродности окружающему миру, подчеркиванием их роли странников на этой земле. Отвержение родины является аскетической добродетелью, которая особенно связана с юродством во Христе.

Весьма интересна причина обращения в православие немецкого купца, как она приводится в житии Прокопия: «Прииде в Великий Новгород и виде весь чин восточныя Церкви и веру православную добру быти познав, возлюбил оную зело»⁴⁸¹. Для русского автора наиболее убедительным или, быть может, даже единственным доказательством правильности веры является не догматическая истина, а пышность культа и его эстетическое обрамление. Не забудем, что автор принадлежит Московскому периоду, хотя указанная черта является постоянной характеристикой русской религиозности, начиная со святого князя Владимира, включая Андрея Боголюбского (XII в.) и Стефана Пермского (XIV в.), вплоть до великого раскола XVII столетия.

Житие Прокопия сообщает, что молодой «немец» посетил святого Варлаама Хутынского (что невозможно, так как тот жил в XII веке), был им крещен и поселился в его монастыре. Давал ли он монашеские обеты или остался мирянином, не говорится. В более поздние времена большинство русских юродивых были мирянами. Когда молва о его святой жизни распространилась по Новгороду, граждане Новгорода стали его почитать, и это послужило причиной принятия им на себя юродства. Однако в жизни Прокопия сыграло роль и его аскетическое призвание к странничеству, столь типичное для более позднего русского религиозного направления. «Не хочу этой праздной славы, хочу идти в восточные страны», – говорит он своему старцу Варлааму, требовавшему от него более традиционного образа жизни в строгом монастырском уединении. Тем не менее, «видя его непреклонность, старец благословил его идти

туда, куда призывал его Святой Дух». Здесь намекается на момент непослушания, нарушения дисциплины как типичный для юродства.

Оставив Новгород, Прокопий идет по городам и весям, непроходимым лесам и болотам, «взыскав древняго погибшаго отечества». Юродство навлекает на него от людей «досаду и укорение и биение и пхание». Святой молится за своих обидчиков: «Господи, не постави им греха сего, не ведают бо, что творят». В связи с его страннической жизнью упоминается об испытаниях зимними морозами и летним зноем.

Все это является всего лишь не имеющим исторической достоверности прологом к устюжскому житию Прокопия, сохранившим для нас некоторые местные предания. Устюг, который известен как родина преподобного Стефана, не был рядовым городом Северной Руси. Характерно, что, согласно житию, Прокопий избрал для жительства этот город тоже за «церковное украшение». Однако, далеко не «великий и славный» в XIV столетии, предполагаемом времени жизни Прокопия, Устюг не имел тогда даже каменной соборной церкви, как сообщает тот же источник.

Его образ жизни типичен для позднейших русских юродивых, подражавших жизни св. Андрея Цареградского. Днем полунагой Прокопий ходил по улицам, претерпевая насмешки, брань и побои, которые он принимал «как будто в чужом теле и даже с благодарением». По ночам обходил все городские церкви, прося «полезных граду и людям». Спал он прямо на улицах, на «гниоищи», или в некрытом сарае; в последние годы жизни – в углу паперти соборной церкви Успения Божией Матери. Пищу «зело малу» принимал от богобоязненных людей как милостыню, но не каждый день; «от богатых же ничтоже когда восхоте прияти». В его житии упоминается всего лишь об одной характерной черте его юродства. Прокопий имел обыкновение носить всегда в левой руке три кочерги. Позже, когда стал известен его пророческий дар, устюжане заметили, что когда он носил их вверх головами, в тот год бывал хороший урожай, а когда он оборачивал их головами вниз – плохой.

Благочестивому читателю предлагается поразмыслить не над юродством как таковым, а над нечеловеческими страданиями и унижениями, которые переносил юродивый. Весьма красочно и драматично живописуются они в главе «О великом зимнем морозе». В одну из зим были особенно жестокие морозы. Дома были засыпаны снегом, люди и скот гибли от холода. «Птицы мертвы на землю падаху...» Особенно несчастной была участь нищих и странников. Их замерзшие тела подбирались на дорогах и сбрасывались в огромные общие могилы

или рвы, чтобы быть погребенными, согласно русскому обычаю, весной после общего церковного отпевания. Все это ужасное время святой провел на соборной паперти. После двух мучительных недель он пришел к некоему Симеону, благочестивому человеку, жалевшему Прокопия, и попросил у него еды. Этому-то своему другу Прокопий рассказал историю своих страданий и своего спасения.

«Когда впервые поднялась эта страшная вьюга, ужаснулся я и уже отчаялся в жизни... Малодушествовал я и вышел ночью из паперти соборной... Сперва устремился я к стоящим напротив собора малым хижинам убогих людей, надеясь обрести у них хотя краткий покой и укрыться от стужи, но они не только не пустили меня, а еще, выскочив из хижин, палками прогнали меня, как какого-нибудь пса, ругаясь и крича мне вслед: „Прочь, прочь отсюда, мерзкий юродивый!“...Набрел я дорогою на пустую хижину, в углу которой лежало несколько собак. Я лег было подле них, чтобы хотя сколько-нибудь от них согреться, но они, увидев меня, все вскочили и бросились вон... Вот до чего я мерзок и грешен, что не только нищие, но и псы гнушаются мною...»

От неминуемой смерти святого спасло чудесное видение. Когда он вернулся на паперть церковную и «отчаяв живота своего, ожидаше последнего издыхания», вдруг почувствовал какую-то необыкновенно приятную теплоту и увидел прекрасного ангела с небесной ветвью в руке. Ангел коснулся ветвью лица Прокопия, «и тотчас благовоние цветов проникло в мое сердце».

Описание мороза, святого, ищущего убежища, вместе со сценой с собаками и их уходом, так же как и самоуничижительные размышления по этому поводу – все это заимствовано из греческого жития святого Андрея. Чтобы замаскировать свой источник, автор придумывает исповедь Прокопия своему другу Симеону, который якобы впоследствии, после смерти святого, описал свою дружбу с ним. Фигура наперсника играет большую роль в греческом житии святого Симеона, которая вводится с целью раскрыть внутренний мир юродивого, столь непохожий на его внешнюю жизнь.

Как юродивый Христа ради, Прокопий обладал даром пророчества (никаких исцелений ему не приписывается). Два его пророчества соотносятся с определенными деталями его жития. Будучи соотечественником великого Стефана Пермского, Прокопий «обязан» был вступить по возможности в тесные отношения с этим более поздним святым. Согласно житию, он был другом его отца. Он также предсказал его матери Марии будущее еще не рожденного сына. Чтобы сделать это

чудо более удивительным, оно приурочивается ко времени, когда Мария была трехлетней отроковицей. Однажды в какой-то праздник она проходила, вместе со своими родителями, возле собора, где собралось много народа, слушающего вечернюю службу (тех, кому нельзя было войти). Прокопий вышел на паперть, свое обычное местопребывание, и, поклонившись до земли перед маленькой девочкой, сказал во всеуслышание: «Се грядет мать великого Стефана епископа и учителя Пермского».

Но самым знаменитым пророчеством и чудом, связанным с памятью Прокопия, явилось чудо об огненной (каменной) туче и о спасении от нее города Устюга. Однажды, после литургии, Прокопий вошел в церковь и возвестил священнику и всем присутствующим прихожанам явленное ему откровение: «Покайтесь, братие, своих грехов... Аще ли не покаетесь, вси имате вскоре погибнути огнем и градом». Никто не поверил юродивому, несмотря на его слезы и рыдания. Он ходил по всему городу, как Иона в Ниневии, повторяя свое пророчество, но его призыв успеха не имел. «Во вторую же неделю в полудни найде внезапно на град облак темен, и бысть яко ночь темная... И востаха от четырех стран великия тучы, и молнии безпрестанно исходяще, и громи велицы, яко не слышати друг друга глаголющи к себе, яко и земли колебаться, и зною умножиться от молнии велику». Тогда люди поняли, что городу грозит гибель. Они собрались в соборном храме, простершись в молитве к Богу и Богородице перед иконой Благовещения. Вдруг от иконы потекло ручейком миро – и это было знаком Божественного прощения. Туча разразилась каменным градом в 20 верстах от города над лесом. Множество поваленных деревьев, которые можно было видеть еще в XVI веке, свидетельствовало об этом ужасном событии. Кроме жития Прокопия, рассказ о каменном граде над Устюгом содержится в одной рукописи XV века. И вплоть до нашего времени совершается ежегодный крестный ход из города в лес в память о чуде Прокопия. Позднее было определено, что камни, все еще лежащие на том самом месте, являются осколками метеорита. Очевидно, это и послужило исторической основой для легенды.

Смерть Прокопия описывается как достойное завершение его жизни. Получив откровение о своей приближающейся кончине, он приходит ночью к воротам монастыря Архистратига Михаила (вероятно, безуспешно прося впустить его). Помолясь, он лег «на краю моста», крестообразно сложив на груди руки. «Внезапно поднялась снежная буря. Снег покрыл землю на две четверти, погибли весь хлеб и овощи». Духовенство три дня искало Прокопия, не видя его в церкви, и только на

четвертый день нашли его покрытым огромным снежным сугробом. Согласно его воле, он был предан земле не на кладбище и не возле храма, а на берегу реки, где любил сидеть, созерцая проплывающие мимо суда. Весь рассказ о жизни юродивого сопровождается деталями, свидетельствующими о его кенотическом уничтожении. Чтобы подчеркнуть чудесный элемент, присутствующий в его смерти, упоминается, что дата его смерти, 8 июля, была днем памяти греческого великомученика Прокопия Кесарийского. Это обычный прием агиографов – приписывать смерть малых и неизвестных святых дням, в которые вспоминаются их знаменитые тезки. Таким образом, даже реальный день смерти блаженного Прокопия остался в Устюге неизвестным.

Еще менее известно о других средневековых русских юродивых Христа ради. В конце XV столетия в том же Устюге жил другой юродивый, Иоанн (fl.1494). Подвижнические черты, проявленные им в молодости, заимствованы из жития преподобного Сергия. Главной деталью связанного с ним предания является, как и в житии Прокопия, лютый мороз. Он живет в хижине при соборной церкви Успения Божией Матери, бегаёт по улицам полунагой, подвергаясь разного рода оскорблениям. Новый мотив чуда, встречающегося также в Киево-Печерском патерике: он спит на раскаленных углях в печи. Священник, бывший свидетелем этого чуда, рассказал о нем впоследствии. Таким образом, в этом портрете христианского «киника» нечувствительность к морозу дополняется его нечувствительностью к огненному жару. Свидетель чудесной способности святого выполняет роль, подобную роли наперсника, – необходимая фигура в агиографии юродивых. Иначе всеобщее презрение к святому при жизни сделало бы невозможной его посмертную канонизацию.

Недаром устюжское предание о блаженном Прокопии приводит первого русского юродивого из Новгорода. Этот великий город был колыбелью русского юродства. Все известные русские юродивые XIV и начала XV века прямо или косвенно связаны с Новгородом. Это не означает, что кенотическое уничтожение было определяющей чертой этого богатого купеческого города. Скорее, верно противоположное утверждение. Но Новгород, в большей степени, чем удельные княжества, являл характерные черты русской народной жизни и сознания. Религиозная жизнь здесь была более спонтанной и менее традиционной. Если юродство Христа ради является отличительной чертой русской религиозности, оно должно было проявить себя в Новгороде раньше и сильнее, чем где бы то ни было. Здесь буйствовали в XIV веке Николай

(Кочанов) и Феодор, о которых нам известно из местных летописей. Своими драками они пародировали кровавые столкновения между политическими партиями Новгорода. Никола жил на Софийской стороне (там, где расположен собор), Феодор – на Торговой. Они переругивались и перебрасывались камнями через реку Волхов. Когда один из них пытался перебраться через реку по мосту, другой гнал его назад, крича: «Не ходи на мою сторону, живи на своей!» Легенда прибавляет, что после таких боев блаженным случалось возвращаться не по мосту, а прямо по воде, как по суху.

О Николае рассказывалось еще одно чудо. Раз он был приглашен на пир к вельможе, который, очевидно, его очень уважал. Но слуги не захотели впустить юродивого. Тогда все сосуды с вином в доме опустели и оставались пустыми до тех пор, пока не выяснилось недоразумение и святой не получил удовлетворения. Точно такой же эпизод встречается в житии юродивого Исидора Ростовского (fl474). Ключевский заметил, что многие ростовские легенды копируют новгородские ⁴⁸². Другое чудо Исидора заимствовано из знаменитой былины о Садко, богатом новгородском купце. Этот Садко, выброшенный своими товарищами в море в качестве умиловительной жертвы морскому царю, был спасен благодаря вмешательству великого святого Николая Чудотворца, Повелителя вод. В аналогичной ситуации некоему ростовскому купцу явился в видении юродивый Исидор, который спас ему жизнь. Из легенды о Прокопии заимствована деталь о «немецком» (то есть иностранном) происхождении Исидора.

Нельзя не упомянуть здесь современника Исидора, странного инокa, который был наполовину юродивым, наполовину монахом, обладавшим пророческим даром. Это Михаил, подвизавшийся в Клопском Троицком монастыре в окрестностях Новгорода ⁴⁸³. Он именовался юродивым (или, по-гречески, Салос), хотя ни в одном из трех известных версий его жития нет ни одной черты, характерной для юродства: ни наготы, ни странничества, ни особого самоуничижения. Святой Михаил Клопский является провидцем, а его жития – собранием «пророчеств», вероятно записывавшихся в монастыре, где он пользовался большим почитанием в течение всей жизни, что, конечно, не согласуется с основным смыслом юродства ради Христа. Лишь странность его манер, театральный символизм жестов могли быть истолкованы как юродство. Больше всего о «юродстве» говорит начало его жития, рисующее его необычное появление в Клопском монастыре, но ничего не говорящее о его происхождении, которое остается неизвестным.

В ночь под Иванов день (1409), во время всенощной, в келье одного из монахов оказался неведомо откуда пришедший старец. «Пред ним свеча горит, а пище сидя Деяния апостольска». На все вопросы игумена неизвестный отвечает буквальным повторением его слов. Его было приняли за беса, начали кадить «темьяном», но старец хотя «от темьяна закрывается», но молитвы повторяет и крест творит. В церкви и трапезной он ведет себя «по чину» и обнаруживает особенное искусство сладкогласного чтения. Он не желает только открывать своего имени. Игумен полюбил его и оставил жить в монастыре. Не говорится, был ли он пострижен и если да, то где. Монах он был образцовый, во всем послушлив игумену, пребывая все дни в посте и молитве. Но житие его было «вельми жестоко». Не имел он в келье ни постели, ни изголовья, но лежал «на песку», а келью топил «наземом да коневым калом» и питался хлебом да водой.

Его имя и знатное происхождение обнаружилось во время посещения монастыря князем Угличским Константином, сыном Димитрия Донского. В трапезной князь пригляделся к старцу, который читал Книгу Иова, и сказал: «А се Михайло Максимов...

Сей старец нам (князьям московской династии) своитин». Святой не отрицал, но и не подтверждал этого заявления, но, по настоянию игумена, признался, что его настоящее имя было Михаил. После этого визита уважение к Михаилу в монастыре возросло, и его попытки юродства, если таковые были, не могли поколебать его славы. Князья и епископы беседовали с ним, просили его благословения и часто слышали от него суровые предсказания. При игумене Феодосии он изображается рядом с ним как бы соправителем монастыря. Молчание свое он прерывает для загадочных пророчеств. То он указывает место, где рыть колодезь, то предсказывает голод и учит кормить голодных монастырской рожью, несмотря на ропот братии. Суровый к сильным мира сего, он предсказывает болезнь посаднику, обижавшему монастырь, и смерть князю Шемяке и архиепископу Новгородскому Евфимию I. В этих пророчествах Михаила присутствует элемент промосковской политики, который ставит его в оппозицию к новгородскому боярству. Позднейшие предания приписывают ему провидение о рождении Ивана III и предсказание о гибели новгородской свободы.

Во всем этом нет настоящего юродства, но есть причудливость формы, поражающая воображение. Предсказывая смерть Шемяке, он гладит его по голове, а обещая владыке Евфимию хиротонию в Литве, берет из его рук носовой платок и возлагает его ему на голову. За гробом

игумена он идет в сопровождении монастырского оленя, которого приманивает мхом из своих рук. Можно было бы сказать, что лишь общее уважение к юродству в Новгороде XV столетия присваивает нимб юродивого суровому аскету и прозорливцу.

В житии Михаила присутствует особая деталь, особенно привлекающая наше внимание. Речь идет о подчеркивании его высокого социального происхождения, хотя оно и утаивалось святым. Обычные бояре нередко встречались среди русских монахов, но здесь мы имеем дело с представителем княжеского дома. Тайна его происхождения возбуждает любопытство и увеличивает благочестивое благоговение перед его уничижением. Величие в добровольном уничижении – один из аспектов русской кенотической религии, близкий к юродству во Христе, но не тождественный ему. В лице Михаила Клопского мы, вероятно, встречаемся с первым историческим проявлением характерной русской черты – искать и угадывать величие, спрятанное под покровом смирения. Это послужило религиозным основанием политическому обману в русской истории XVII-XVIII веков. Народ горячо приветствовал лжецарей и политических самозванцев – выходцев из низших классов. Даже в более поздние времена многие люди, как простые, так и образованные, включая и некоторых ученых, считали и продолжают считать, что император Александр I после своей мнимой кончины в 1825 году жил в Сибири под видом старца Федора Кузьмича.

Ряд московских юродивых начинается с Максима (fl433), канонизированного на соборе 1547 года. Его официальное житие не сохранилось. XVI век дал Москве Василия Блаженного и Иоанна, по прозвищу Большой Колпак. Многословное и витиеватое житие святого Василия не дает никакого представления о его подвиге юродства. Его образ сохранен в народной московской легенде, известной и в более поздних записях. Она полна исторических небылиц, хронологических несообразностей, местами прямых заимствований из греческого жития святого Симеона. Но это единственный источник для знакомства с русским народным идеалом «блаженного». Не знаем только, в какой мере он соответствует московскому святому XVI века.

По народной легенде, Василий был в детстве отдан к сапожнику и тогда уже проявил свою прозорливость, посмеявшись и прослезившись над купцом, заказавшим себе сапоги: купца ожидала скорая смерть. Бросив сапожника, Василий начал вести бродячую жизнь, ходя нагим (как святой Максим) по Москве, ночуя у одной боярской вдовы. Как сирийский юродивый, он уничтожает товары на рынке, хлеб и квас, наказывая

недобросовестных торговцев. Все его парадоксальные поступки имеют скрытый мудрый смысл, связанный с объективным видением правды; они совершаются не по аскетическому мотиву юродственного самоуничтожения. Василий швыряет камни в дома добродетельных людей и целует стены («углы») домов, где творились «кошунь»: у первых снаружи виснут изгнанные бесы, у вторых плачут ангелы. Данное царем золото он отдает не нищим, а купцу в чистой одежде, потому что купец потерял все свое состояние и, голодая, не решается просить милостыню. Поданное царем питье он выливает в окошко, чтобы потушить пожар в далеком Новгороде. Самое страшное – он разбивает камнем чудотворный образ Божией Матери у Варварских ворот, на доске которого под святым изображением был нарисован черт. Дьявола он всегда умеет раскрыть во всяком образе и всюду его преследует. Так, он узнал его в нищем, который собирал много денег у людей, посылая в награду за милостыню «привременное счастье». В расправе с нищим-бесом мораль, острие которой направлено против благочестивого корыстолюбия: «Собираеши счастьем христианские души, а сребролюбивый нрав усовляеши».

Несколько раз блаженный представляется обличителем, хотя и кротким, Ивана Грозного. Так, он укоряет царя за то, что тот, стоя в церкви, мыслями был на Воробьевых горах, где строились царские палаты. Скончавшийся в 50-х годах XVI века, святой Василий не был свидетелем опричного террора Грозного, но легенда заставляет его перенестись в Новгород во время казней и погрома города (1570). Здесь, под мостом у Волхова, в какой-то пещерке, Василий зазывает к себе Ивана и угощает его сырой кровью и мясом. В ответ на отказ царя он, обнимая его одной рукой, другой показывает на возносящиеся на небеса души невинных мучеников. Царь в ужасе машет платком, приказывая остановить казни, и страшные яства превращаются в вино и сладкий арбуз.

О почитании святого Василия, канонизированного в 1588 году, говорит посвящение ему храмов еще в XVI столетии и само переименование народом Покровского (и Троицкого) собора, в котором он был погребен, в собор Василия Блаженного.

При царе Федоре Иоанновиче в Москве подвизался другой юродивый, по прозвищу Большой Колпак. Он не был уроженцем Москвы. Родом из вологодских краев, он работал на северных солеварнях водоношей. Переселившись в Ростов (он, собственно, ростовский святой), Иоанн построил себе келью у церкви и в ней спасался, увешав свое тело веригами и тяжелыми кольцами. Выходя на улицу, он надевал свой колпак, то есть одежду с капюшоном, как ясно объяснено в житии и изображается на

старинных иконах. Едва ли не Пушкин первый назвал этот колпак железным в «Борисе Годунове». Как об особом подвиге Иоанна рассказывается, что он любил подолгу смотреть на солнце, помышляя о «праведном солнце». Дети и безумные люди смеялись над ним (слабые отголоски действительного юродства), но он не наказывал их, как наказывал Василий Блаженный, и с улыбкой предсказывал будущее. Перед смертью блаженный переселился в Москву, но мы ничего не знаем о его здешней жизни. Умер он в бане, и во время его погребения в том же Покровском соборе, где похоронен Василий, произошло «знамение»: страшная гроза, от которой многие пострадали. У англичанина Флетчера читаем, что в его время «ходил голый (юродивый) по улицам и восстанавливал всех против правительства, особенно же против Годуновых, которых почитают притеснителями всего государства»⁴⁸⁴ Обыкновенно отождествляют этого юродивого с Иоанном, хотя нагота его как будто противоречит одежде Колпака.

Обличение царей и сильных мира сего в XVI веке сделалось неотъемлемой принадлежностью юродства. Самое яркое свидетельство дает летопись в рассказе о беседе псковского юродивого святого Николы с Иоанном Грозным. Пскову в 1570 году грозила участь Новгорода, когда юродивый, вместе с наместником князем Юрием Токмаковым, велели ставить по улицам столы с хлебом-солью и с поклонами встречать царя. Когда после молебна царь зашел к нему благословиться, Никола поучал его «ужасными словесы еже престати велия кровопролития». Когда Иван, несмотря на предупреждение, велел снять колокол со Святой Троицы, то в тот же час у него пал лучший конь «по пророчеству святого». Так пишет псковский летописец. Известная легенда прибавляет, что Никола поставил перед царем сырое мясо, несмотря на Великий пост, и в ответ на отказ Ивана – «Я христианин, и в пост мяса не ем» – возразил: «А кровь христианскую пьешь?» Это кровавое угощение псковского юродивого, конечно, отразилось в народной легенде о московском Василии.

По понятным причинам иностранцы-путешественники больше русских агиографов обращают внимание на политическое служение юродивых. Флетчер писал в 1588 году:

«Кроме монахов, у них есть особенные блаженные, которых они называют святыми людьми... Вот почему блаженных народ очень любит, ибо они, подобно пасквилям, указывают на недостатки знатных, о которых никто другой и говорить не смеет. Но иногда случается, что за такую дерзкую свободу, которую они позволяют себе, от них тоже отделяются, как это и было с одним или двумя в прошедшее царствование за то, что

они уже слишком смело поносили правление царя»⁴⁸⁵.

Флетчер же сообщает о Василии Блаженном, что «он решился упрекнуть покойного царя в его жестокости и во всех угнетениях, каким он подвергал народ». Он также говорит об огоромном уважении русских к юродивым в то время:

«Они (юродивые) ходят совершенно нагие... кроме того, что посредине тела перевязаны лохмотьями, с длинными волосами, распущенными и висящими по плечам, а многие еще с веригами на шее или посредине тела. Их считают пророками и весьма святыми мужами... Если такой человек явно упрекает кого-нибудь в чем бы то ни было, то ему ничего не возражают, а только говорят, что заслужили это по грехам; если же кто из них, проходя мимо лавки, возьмет что-нибудь из товаров... то купец, у которого он... что-либо взял, почтет себя любимым Богом и угодным святому мужу»⁴⁸⁶.

Из этих описаний иностранца мы заключаем, во-первых, что юродивые в Москве были многочисленны, составляли особый разряд и что Церковь канонизировала из них весьма немногих. Впрочем, ввиду преимущественно народного почитания блаженных, установление точного списка канонизированных святых этого чина встречает много трудностей. Во-вторых, общее уважение к ним, не исключавшее, конечно, отдельных случаев насмешки со стороны детей и озорников, самые вериги, носившиеся напоказ, совершенно меняли на Руси смысл древнехристианского юродства. Менее всего это подвиг смирения. В эту эпоху юродство – форма пророческого, в древнееврейском смысле, служения, соединенная с крайней аскезой. Специфически юродство заключается лишь в посмеянии миру. Уже не мир ругается над блаженными, но они ругаются над миром.

Не случайно, что в XVI веке пророческое служение юродивых обретает социальный и даже политический смысл. В эту эпоху иосифлянская иерархия ослабевает в своем долге печалования за опальных и обличения неправды. Юродивые принимают на себя служение древних святителей и подвижников. С другой стороны, этот мирянский чин святости занимает в Церкви место, опустевшее со времени святых князей. Изменение условий государственной жизни вызывает совершенно противоположные формы национального служения. Святые князья строили государство и стремились к осуществлению в нем правды. Московские князья построили это государство крепко и прочно; оно существует силой принуждения, обязанностью службы и не требует святой жертвенности. Церковь передает государственное строительство

всецело царю, но неправда, которая торжествует в мире и в государстве, требует корректива христианской совести. И эта совесть выносит свой суд тем свободнее и авторитетнее, чем меньше она связана с миром, чем радикальнее она отрицает мир. Юродивый вместе с князем вошли в Церковь как поборники Христовой правды в социальной жизни.

Общее понижение духовной жизни с середины XVI века не могло не коснуться и юродства. В XVII веке юродивые встречаются уже реже, московские юродивые уже не канонизируются церковно. Юродство, как и монашеская святость, локализуется на Севере, возвращаясь на свою новгородскую родину. Вологда, Тотьма, Каргополь, Архангельск, Вятка – города последних святых юродивых. На Москве власть, и государственная и церковная, начинает подозрительно относиться к юродивым. Она замечает присутствие среди них лже-юродивых, по-настоящему безумных или обманщиков. Происходит и умаление церковных празднеств уже канонизированным святым, таким как Василий Блаженный. Синод вообще перестает канонизировать юродивых. Лишенное духовной поддержки церковной интеллигенции, гонимое полицией, юродство претерпевает процесс вырождения.

XIII. Искусство и религия

Говоря о религиозной жизни в средневековой Руси, мы не можем упустить из виду религиозное искусство того времени. Оно представляет собой величайшее и наиболее самобытное творение русского духа. Пятнадцатое столетие, которое обычно называют золотым веком русской духовности и святости, может быть названо и золотым веком русского искусства. По крайней мере, что касается живописи, то можно смело утверждать, что ни XIX, ни XX века не дали гения, равного иконописцу Андрею Рублеву. Сравнивая средневековое искусство с духовностью нового времени, современный ученый понимает, что оно имело определенные преимущества. В Древней Руси не было глубокого богословия, достойного этого имени. Письменное слово в лучших литературных памятниках – житиях святых, вроде житий Сергия или Стефана, – было еще несовершенно и бессильно передать высшие мистические состояния молитвы. По их неточным описаниям мы можем только догадываться о духовной жизни величайших русских святых. Но в изобразительном искусстве отсутствие классического образования или литературного мастерства не является препятствием. Языковой барьер не мешал русским художникам идти на выучку к греческим живописцам, и через некоторое время (около XV столетия) они уже были в состоянии равняться с этими мастерами.

В Киеве русские мозаичисты и иконописцы были не более чем скромными учениками. Несмотря на их ранние успехи, им недоставало самобытности, и наиболее точным признаком, позволяющим отличать русские работы от их византийских образцов, является более низкий уровень мастерства. В тех редких случаях, когда этот критерий не подходит и разница в уровне становится почти не ощутимой, дух киевского искусства остается греческим, и для характеристики русской религиозности мало что можно извлечь.

Не так безнадежно обстоит дело с монгольским, или средневековым, периодом Руси. Греческая традиция не умерла; греческие художники все еще работали на Руси и формировали школы русских учеников; и все же безошибочно угадывается самобытный национальный гений. Русское религиозное искусство принадлежит к византийскому миру, но внутри него оно занимает собственное место. Не все его черты заимствованы из Греции. Подавляющее их число должно быть отнесено к национальным традициям, и лишь кое-какие – к влиянию Востока.

Национальная школа русского искусства далека от однообразия. Она демонстрирует быстрое развитие, и в ней выделяются несколько местных школ. В настоящее время мы можем проследить произведения отдельных художников и во многих случаях приписать их конкретным именам. Это блестящее достижение современной русской исследовательской школы, зародившейся в начале XX столетия, результат работы одного поколения русских ученых – специалистов по истории искусства. Изложению их достижений следует предпослать хотя бы несколько слов о методе их работы. В противном случае могла бы остаться незамеченной фрагментарность наших знаний о древнерусском искусстве и огромные трудности, до сих пор не позволяющие сделать какие-либо обобщающие выводы.

В то время как у поклонников и исследователей архитектуры всегда была возможность наблюдать древние храмы, средневековая живопись, как фресковая, так и иконы, практически была недоступной для обозрения и изучения вплоть до самого последнего времени. Из-за плохих условий хранения, особенно из-за копоти от лампад и свечей, древние иконы должны были переписываться («поновляться») практически каждые 50 лет. Фрески тоже «поновлялись» или писались заново в совершенно другом стиле. XIX век оказался особенно роковым для русского искусства, и страшнее всего оказались невежественные попытки первых реставраторов. И только в наше время появилось уважение к древнему искусству, растущее понимание его принципов, а новая техника реставрации открыла подлинные произведения русского средневекового искусства.

Эта новая техника состоит, главным образом, в чрезвычайно тщательном и скрупулезном удалении всех позднейших наслоений, покрывающих изначальную иконопись. Это, скорее, процесс расчистки и раскрытия, чем восстановления. Результаты были потрясающими. Темные фигуры священных образов, закованные в массивные серебряные оклады, заново явились нам в свежих и живых красках. Это исследовательское направление русского искусства стало возможным только во втором десятилетии XX столетия. Новый метод реставрации – медленный и трудоемкий процесс. Для того чтобы «раскрыть» одну единственную икону, потребовалось много лет тяжелого труда⁴⁸⁷. Революция 1917 года не положила конец этим ценным исследованиям. Они продолжались, по большей части, силами тех же самых ученых-специалистов; однако публикации постепенно сокращались, до тех пор пока около 1930 года полностью не прекратились. В тридцатые годы было больше уничтожено

храмов, чем реставрировано. В Москве и Киеве разрушения были особенно варварскими. Затем грянула вторая мировая война, принеся новые потери как от рук немцев, так и русских. Нет ничего удивительного в том, что наши знания о древних мастерах и их учениках столь фрагментарны и что эксперты все еще спорят по многим фундаментальным вопросам⁴⁸⁸. Один из них – это проблема распознавания местных школ.

Несомненным является самобытный и национальный характер искусства Новгорода⁴⁸⁹. Город Новгород и вся подвластная ему территория дали наибольшее количество художественных памятников архитектуры и живописи. Культурное превосходство этого города-государства подтверждается прежде всего наличием памятников. Уже распознаны некоторые греческие мастера и их последователи. Более спорным является вопрос о существовании древней и независимой школы в Суздале (или Владимире). Несмотря на авторитет главного защитника Суздальской школы, профессора Игоря Грабаря, ее существование доказано неполностью; местные особенности, якобы присутствующие в ее работах, могут быть объяснены вкладом греческих или других иностранных иконописцев, чья деятельность в этом регионе подкрепляется многочисленными документами. Еще менее известно о других местных центрах, таких как Тверь, Ростов или Устюг. Вплоть до настоящего времени работа современных реставраторов не коснулась многих провинциальных городов. И мы должны дождаться результатов будущих исследований, чтобы оценить степень их художественной независимости.

Современные исследования разрушили раз и навсегда старый предрассудок, а именно анонимность средневекового искусства. Конечно, иконы не подписывались. Но древние монастырские описи и даже летописи упоминают имена выдающихся иконописцев и их труды. Всегда были различимы индивидуальные манеры или стили, хотя с течением времени они часто смешивались. Таким образом, современные исследователи столкнулись с почти неразрешимой, не всегда легкой задачей атрибуции – что можно отнести к конкретным художникам или, по крайней мере, художественным школам? Во многих случаях, как, например, в Новгороде, покрывало анонимности не было поднято. Тем более это относится к памятникам архитектуры.

При рассмотрении средневекового искусства мы не будем касаться чисто художественных, формальных проблем. Нас интересует преломление религиозной жизни в искусстве и значение искусства для духовности. Это не означает, что нас будет интересовать только

содержательная сторона иконографии. Как форма, так и содержание рассматриваются только в их взаимозависимости с религиозной жизнью ⁴⁹⁰.

Ввиду ограниченности места мы не можем ознакомить читателя с памятниками русского искусства, предполагая, что он имеет о них некоторое представление. Для тех, кто хотел бы узнать больше, предлагаем ознакомиться с несколькими доступными на английском и французском языках монографиями⁴⁹¹.

Начнем с архитектуры. На Руси она, конечно, не стала высоким искусством в том смысле, в каком это справедливо для византийской или западной средневековой архитектуры. В то время как русская иконопись может претендовать на вселенское значение, русские храмы представляют собой очаровательные памятники, имеющие лишь местное значение. Искусство зодчества ни в коем случае не было варварским. Оно восхищает своей гармоничностью, чутьем пропорций и высоким декоративным мастерством. Но мы тщетно стали бы искать среди них величия Святой Софии или соборов Наумбурга и Реймса.

Архитектура в средневековой Руси – это продолжение и развитие (по крайней мере, в Новгороде) стиля, созданного в Киевской Руси. Действительно, она не является чем-то совершенно новым и в то же время не есть результат переноса на русскую почву византийских форм. Все русские церкви, подобно византийским, представляют собой центрально-купольные строения с квадратным основанием. В Древней Руси не было построено ни одной базилики или вытянутого в длину прямоугольного храма, но на этом и заканчивается сходство с византийскими храмами. Возведение храмов с большими куполами было технически трудным для русских каменщиков. Купол, возвышающийся над храмом как символ неба, сошедшего на землю, уступает место более скромному куполу, который может интерпретироваться, в лучшем случае, как подобие небес. Русские храмы Киевского и последующих периодов были небольшими по периметру, но зато более устремленными ввысь. Как правило, это был вытянутый вверх куб с тремя апсидами с восточной стороны. Гладкое однообразие высоких стен нарушается узкими оконными проемами и системой горизонтальных и вертикальных декоративных линий. Все здание увенчано не одним, а многими – обычно пятью куполами – цилиндрическими башенками с округленными вершинами («главами»). За исключением главного купола, остальные носят чисто декоративный характер, и внутри здания им не соответствует никаких сферических углублений в потолке. Главные черты древнерусских храмов – простота и

изящество. Изящество достигается чрезвычайной утонченностью внешнего декора в храмах Владимира и близлежащих к нему областей на северо-востоке России.

Что касается происхождения этого типа архитектуры, то выдвинуты различные теории. Поражает сходство маленьких, тянущихся вверх, каменных храмов Руси и армянских и грузинских храмов на Кавказе. Весьма вероятно, что и те и другие имеют восточные истоки. Было также замечено сходство с западной романской (норманской) архитектурой. Но это сходство простирается лишь на декоративные детали, что не удивительно, поскольку летописи свидетельствуют об участии западных мастеров в строительстве русских храмов, по крайней мере во Владимире. О чисто русском происхождении каменного зодчества на Руси не может быть и речи, поскольку восточные славяне строили только из дерева.

Удар, нанесенный монгольским нашествием, оказался фатальным, прервав расцвет этого искусства в северо-восточной (Владимирской) Руси. На протяжении многих поколений каменное строительство было прекращено. Когда же возобновилось, то чаще всего ограничивалось воспроизведением старых форм, только в меньших масштабах. Утрата технического мастерства стало причиной того, что более ответственные работы поручались зодчим, нанимавшимся со стороны, в частности из Новгорода и Пскова.

Только в Новгороде, который не пострадал от нашествия, церковное строительство не прерывалось. Однако даже в Новгороде в течение XIII века было построено немного. Большинство выстроенных храмов принадлежат к древнему типу в упрощенной форме. В Новгороде все еще можно видеть многие из этих маленьких церквушек с одной апсидой и без каких-либо внешних украшений, что, однако, не лишает их определенного очарования. Но во второй половине XIV века произошел сдвиг, был дан импульс к дальнейшему развитию. Начинают возводиться храмы больших размеров, с богатым декором и более сложной конфигурации, хотя и не изменяющие древним образцам. Эти два типа храмов – богатые и скромные, сосуществовали в Новгороде бок о бок до конца новгородской независимости. И, однако, ни одно новое сооружение не могло соперничать с древним почитаемым собором святой Софии, который навсегда остался свидетельством теснейшей связи с Византией и ее художественными традициями.

И все же, в области архитектуры постепенно стала вырисовываться другая традиция – национальная, древнерусская. Она не была заметной в Киеве; здесь, на севере, ее присутствие ощутимо. По всей территории,

принадлежавшей Новгороду, русские строили из дерева, так же как делают это сейчас, и достигли высокого мастерства. В частности, новгородцы были известны как искусные плотники. Их художественное мастерство, особенно декоративная резьба, заслуживает восхищения. Стоит вспомнить, что вплоть до XVII века у русского плотника не было пилы, и эта прекрасная резьба выполнялась топором.

Первый храм, возведенный в Новгороде после обращения в христианство в конце X века, был деревянным. Почти все многочисленные церквушки в малых городах и селах в течение столетий оставались деревянными, так же как и первые часовенки лесных отшельников, и даже знаменитые монастыри – Сергиев, Кириллов, Ферапонтов – были деревянными, пока их не перестроили в каменные. Первая каменная церковь в Москве, Успенский собор в Кремле, была заложена только в 1328 году. Летописи никогда не забывают упомянуть о закладке или об освящении нового каменного храма как о важном церковном событии. Деревянные храмы недолговечны. Ни один из деревянных храмов средневековья не сохранился до нашего времени. Они страдали от непрестанных пожаров, которые, по-видимому, уничтожали каждый русский город, по крайней мере, один раз в столетие. Мы не располагаем живописными изображениями или подробными описаниями старейших деревянных храмов. Самые старые, существующие и поныне, деревянные храмы принадлежат XVII веку, но и они чрезвычайно редки.

Но возведение деревянных храмов продолжалось на севере и в недавнее время, а посему мы располагаем некоторыми образцами этого древнерусского искусства. Принимая во внимание консерватизм народного творчества, можно представить подобные сооружения, существовавшие на протяжении средних веков. Их отличительные черты: четверик, сложенный из горизонтальных бревен, малые размеры, башенки, увенчанные восьмигранными шатрами, а иногда и многими куполами, или «главами», весьма изящной формы. Паперти и галереи часто украшались богатым орнаментом, но даже в простейшем варианте эти скромные часовни, затерянные в лесах, несомненно, несут в себе особое очарование. Несмотря на большое количество каменных храмов, Новгородская земля изобиловала также и храмами деревянными. Их было огромное количество – мы обнаруживаем это, листая так называемые «Летописи церквей Божиих» – огромный том, в котором регистрировалось строительство церквей на протяжении многих столетий в одном только Новгороде ⁴⁹².

Огромное количество храмов отчасти объясняется малыми размерами. Но в бесконечном умножении их количества присутствовал и другой,

религиозный, мотив. Он раскрывается благодаря редкому обычаю возведения «обыденных» (однодневных) храмов, который был известен не только в Новгороде, но также и в других средневековых государствах. Когда свирепствовала чума или какая-либо другая эпидемия, граждане давали обет построить храм за один день, чтобы умиловить разгневанного Владыку. Вероятно, желание немедленно увидеть результат было причиной столь поразительно краткого периода строительства. Невольно по контрасту вспоминаются западные соборы, которые также строились всем миром, в том числе и по обетам, и для завершения которых потребовались столетия. В храмах средневековой Руси отсутствует монументальность и грандиозное величие. Однако не стоит думать, что эти однодневные храмы были обязательно некрасивыми. Будь то дерево или камень, материал, из которого сооружались эти скромные памятники зодчества, предоставлял прекрасные декоративные возможности.

До определенного времени у русских средневековых храмов не было колоколен. Они заменялись так называемыми звонницами, возводившимися в виде столбов, перекрытых арками, к которым подвешивались колокола. Эти звонницы, соединенные с храмом или стоящие отдельно, иногда привлекательны, так же как и всевозможные паперти и галереи, окружающие главное здание. В этих дополнительных постройках можно видеть влияние деревянного зодчества, которое считается родоначальником русских куполов.

Внешний купол в Византии был частью большой сферы, как это можно видеть в Святой Софии. Он в точности соответствовал внутреннему облику купола, символизирующего небесный свод. На Руси внешние «главы», возвышающиеся над цилиндрическими «шеями», или барабанами, становились все более и более независимыми от внутренней конструкции⁴⁹³. Покрытые металлом или позолоченные, главы росли в высоту и стали более закругленными и заостренными в центре. Форма самых древних глав в Новгороде неизвестна, так как они были перестроены в соответствии с позднейшими вкусами. Типичная новгородская «глава» XIV и XV веков имеет форму воинского шлема, увенчанного крестом. Дальнейшее развитие все более и более заостряло вершину, преобразив шлем в так называемую «луковицу» («маковицу»). У многих как деревянных, так и каменных северных храмов луковица не так сплюснута, как в Москве, и ее удлиненная и суженная кверху форма стройна и элегантна. Она напоминает огонек свечи, столь дорогой для русского благочестия, а посему пробуждает, более чем какая-либо другая

архитектурная форма, чувство умиления – весь комплекс религиозных ассоциаций, связанных с этим словом ⁴⁹⁴.

В противоположном направлении развивалось церковное строительство в Пскове, пограничной республике, зависимой от Новгорода. Благородный архитектурный стиль Новгорода подвергся провинциальному влиянию. Типично псковский храм приземист, а его купол, обычно в виде одной большой луковицы, выходит за рамки мыслимых пропорций. В некоторых случаях достигает половины величины самого храма. Псковский храм далеко не изящен, но он обладает собственным очарованием: он уютен, удобен, душевен. Византийское величие полностью улетучилось в этом народно-демократическом мире.

Вообразим, что мы входим в один из средневековых русских храмов. В первую очередь удивляет множество народа, главным образом женщин, среди которых есть также и молодые парни, заполняющего большой притвор во время службы. Это люди, которым запрещено входить в храм во время Божественной литургии; они лишены возможности причаститься, так как находятся под епитимией. Пройдя через главные двери, вы вступаете в храм и оказываетесь в высоком, полутемном помещении, освещенным слегка пробивающимися сквозь узкие оконные проемы солнечными лучами и бесчисленными лампадами и свечами, горящими перед иконами. Если это каменный храм средних размеров, в середине увидите массивные столбы, поддерживающие купол. Его своды переходят в довольно узкий барабан, прорезанный небольшими отверстиями. Но тщетно будете искать апсиду, как у западных храмов. Она невидима, отрезанная от основного пространства храма высокой деревянной стеной, называемой иконостасом. Эта стена полностью увешана иконами или, вернее, сама состоит из икон, расположенных горизонтальными рядами, один над другим, почти до самого потолка. Три двери (главная, называемая «царскими вратами», богато украшена и позолочена), когда они открываются, то виден алтарь с великолепно украшенным престолом. Но большую часть богослужения двери закрыты, и архитектурный интерьер как бы усечен. Храм выглядит укороченным с восточной стороны, где находится «святая святых». Этот формальный дефект затмевается и почти компенсируется богатством внутреннего убранства, деревянной, в основном позолоченной, резьбой, световыми эффектами и, прежде всего, чудесной иконописью, покрывающей не только иконостас, но и всю церковь сверху донизу – ее стены, центральные колонны и сам купол. Общее впечатление внушает благоговение. Но оно совершенно отличается от впечатления, производимого византийским храмом, не

говоря уже о западной базилике.

Малые размеры русских храмов объясняются не только отсутствием технического мастерства или климатическими условиями – храм нуждается в отоплении во время суровой русской зимы. Отчасти это проявление русского религиозного вкуса, по крайней мере каким он был в средневековый и более поздний Московский периоды. Особенно это касается иконостаса. Византия сделала первый шаг к его созданию, поместив ряд малых икон на решетку, отделявшую алтарь от основного пространства храма. Однако, хотя это не заметно с первого взгляда, такая структура многое изменила в общем понимании храма. Как византийские средневековые храмы, так и киевские оставляли открытым вид на апсиду с монументальным изображением Богородицы и другими важными мозаиками и фресками. Предполагается, что решающий шаг к созданию сплошного иконостаса был сделан в XIV веке на всем христианском Востоке. Мы располагаем многими старыми иконостасами XIV века или, по меньшей мере, царскими вратами редкой красоты, прорезывавшими иконостас в центре. Потеря архитектурной перспективы осталась, по-видимому, незамеченной.

Мы имеем потрясающее свидетельство более позднего времени о русском пристрастии к ограниченному пространству. Когда царь Иван Грозный построил в Москве на Красной площади знаменитый собор, известный под именем храма Василия Блаженного, он или русские зодчие разделили все пространство собора каменными стенами на 9 маленьких частей, так что получилось 9 маленьких храмов вместо одного большого.

Какова же была религиозная идея, легшая в основу такого художественного видения? Прожив какое-то время в атмосфере русских средневековых храмов и сравнивая этот эстетический опыт с религиозной жизнью русских людей, можно сделать некоторые выводы. Вероятно, русское литургическое чувство столь же далеко отстоит от византийского, сколь и от католического западного. О русском храме нельзя сказать: «небо, опустившееся на землю» или, наоборот, «земное, устремленное к небесному», как в случае готической базилики, и вряд ли можно назвать его соединением небесной и земной Церквей, как это с большой силой выражено в византийских литургических гимнах, или же собранием земной Церкви перед священным престолом, как в Церкви Римской. В древнерусском храме ощущаем, что Божественное пребывает не где-то там вверху, «на небесах», но присутствует прямо здесь, в алтаре, во всех святынях, наполняющих его: иконах, крестах, мощах, в потире, в позолоченных Евангелиях – во всех тех предметах, которые целуем и

почитаем. Полное воплощение духовного в материальном – одна из существеннейших черт русской религиозности.

В свете этого опыта ясно, что церковь существует не столько для людей, сколько для Бога. В народе часто называют церковь «домом Божьим». Не место для собраний, а, скорее, сокровищница, святилище, собрание святынь, в которых воплощено присутствие Бога. Люди входят сюда со страхом и трепетом, как входят в святое место паломники, или, ощущая себя недостойными, молятся в притворе. Если храм есть святилище, то алтарь – святилище в святилище («Святая святых»). Никто, кроме священника, не может входить через царские врата, и закрытие врат символизирует высокую стену, отделяющую Святая святых от мирян, и подчеркивает страшное величие таинства. Но что это за таинство? Конечно, святая Евхаристия, сердце христианской литургии, сердце церковной жизни. И, однако, громада

иконостаса прячет таинство столь глубоко, что многие перестают его понимать или даже каким-либо образом ощущать.

Истоки такого положения следует искать в Византии. Сначала завеса пред алтарем во время торжественных молитв об освящении (анафора), затем тихое, почти неслышное произнесение анафоры, так же как и других молитв, неправильно называемых «тайными» (по-гречески – таинственными). Несмотря на протест императора Юстиниана в VI столетии, эта практика одержала верх, и греческая литургия утратила для мирян большую часть смысла. На славянской, в частности русской, почве понимание литургии затруднительно из-за ряда филологических недоразумений. Слово «altar», именно в этой его, латинской, форме, использовалось славянскими переводчиками для обозначения всего святилища, а не только для освященного престола. Слово «altar» в собственном смысле было переведено не как «трапеза» (так в Греческой Церкви), а по-церковнославянски – «престол». Вначале «престол» означал «стол», к которому добавилась приставка «пре» для выражения того, что это «самый священный стол».

Но поскольку в русском языке слово «стол» использовалось для передачи двух значений: «стол» и «стул» («трон»), с течением времени «престол» сохранил только второе значение, а именно «трон». Это полностью исказило идею «освященного алтаря» в народном сознании. В некоторых русских религиозных песнопениях Божия Матерь изображается сидящей в алтаре на престоле как на троне. В других песнопениях подобное положение занимает святой, чьи мощи почитаются в данном храме⁴⁹⁵. Для большинства мирян время освящения святых даров проходит

незамеченным, а кульминационным моментом литургии считается торжественная процессия с подготовленными святыми дарами (хлебом и вином), известная как Великий Вход (который совершается в начале литургии верных и начинается с пения «Херувимской»)⁴⁹⁶. Столетия монгольского владычества привели к постепенному отказу от практики частого причащения, и, соответственно, к потере интереса к евхаристическому значению литургии. И тогда иконостас превратился в стену, отделяющую алтарь и евхаристическое таинство от собрания мирян. Религиозное внимание и почитание мирян концентрировалось на святых иконах, которые верующие по входе в храм целовали, пред которыми преклоняли колена и ставили зажженные свечи, а то, что происходило за иконостасом, оставалось незамеченным. Иконы приобрели то, что потеряла Евхаристия.

Выиграло русское искусство. Иконопись возвысилась благодаря чрезвычайному росту иконопочитания и, в отличие от архитектуры, вознеслась до недостижимых высот. Религиозные и художественные мотивы, мистическое созерцание небесного мира и чисто человеческая радость, передаваемая в цвете, композиции, рисунке, соединились в гармоническое целое, хотя иногда могла преобладать та или иная сторона.

Обрела ли должное место в этом синтезе богословская мысль? Современный русский мыслитель признал за русской иконой высокую богословскую ценность, назвав ее «умозрением в красках»⁴⁹⁷. В первой половине XVI века русская иконография, действительно, создала ряд новых образов для передачи догматов или иллюстрации церковных песнопений. Что касается средних веков, то о подобных новшествах ничего не известно. Русские следовали византийским образцам, хотя привносился славянский стиль. В иконах нашли отражение многочисленные русские святые, русские костюмы и даже исторические события, но отнюдь не новые богословские идеи.

Изобретение иконостаса потребовало нового распределения классических иконографических типов. Стенная роспись должна была уступить место деревянной иконе; мозаика в течение монгольского периода полностью исчезла, вероятно, из-за упадка технического мастерства. И величественная апсида, ставшая невидимой для всех, кроме служащего духовенства, прячется за стеной из икон.

Первый ряд икон (так называемый «местный чин»), большего размера, чем остальные, является самым важным. По обе стороны от царских врат мы видим Иисуса Христа (справа от зрителя) и Богородицу (слева). Обе фигуры изображаются по пояс. Спаситель держит в одной руке Евангелие,

а другой рукой благословляет. Выражение Его лица могло быть мягким, любящим и, наоборот, суровым – использовались оба варианта. Вторым вариантом назывался «Спас Яркое Око». То же самое можно сказать и о Богородице. Из Византии к нам пришло два типа Ее изображения: «Одигитрия» и «Умиление». В обоих случаях Богородица держит Младенца Христа, но в разных положениях и с разным выражением лица. В типе «Одигитрия» головы Матери и Младенца изображены параллельно друг другу, безо всякой связи между собой. Младенец смотрит прямо перед собой всеведущими, недетскими глазами. Богоматерь с таким же выражением лица – идеальный образ Небесной Царицы.

В отличие от Греции, Русь предпочла другой тип – «Умиление». Младенец прижимает Свою щеку к щеке Матери, лицо которой выражает, скорее, нежность, чем величие. В Новгороде почитали еще и третий тип иконы Богородицы, который также был заимствован у греков. В Византии этот тип изображения назывался «Эммануил». Мария изображалась молящейся (Oranta) с воздетыми вверх руками, с медальоном на груди, внутри которого Божественный Младенец до Своего рождения. На Руси эта икона называлась «Знамение», в память о выдающемся политическом событии 1169 года. Считалось, что победа республиканской новгородской армии над коалицией князей под руководством Андрея Боголюбского была достигнута благодаря заступничеству этой иконы Богородицы, которая стала, таким образом, Покровительницей города.

Другие «местные» иконы на иконостасе посвящались святому или празднику, в память или во имя которого был освящен храм, а также другим почитаемым святым, среди которых первое место занимает святитель Николай Чудотворец. На боковых дверях обычно изображались два архангела – Михаил и Гавриил – прекрасные юноши в эллинистическом стиле. Царские врата, состоящие из двух, решетчатых или сплошных, створок также украшались небольшими иконами, обычно их было шесть, причем две изображали Благовещение, а четыре угловых – евангелистов или отцов Церкви.

Второй, меньший по размерам, ряд икон представлял 12 главных («двунадесятых») праздников церковного календаря, общее количество которых часто превосходило предписанное число. В разных храмах число рядов могло варьироваться. Обычно один ряд посвящался пророкам с Богородицей, сидящей посередине, еще один ряд – апостолам с расположенной посередине композицией, именуемой в России «Деисус» – от искаженного греческого «deesis» (моление). В центре композиции – икона Христа, восседающего на престоле в образе Судии; по обеим Его

сторонам располагаются Богородица и святой Иоанн Креститель. Иоанн в накидке из верблюжьего волоса и с крыльями за спиной, символизирующими его аскетическое, подобное ангельскому, совершенство. Он и Дева Мария склоняются пред Судией, восседающем на престоле, в молитве за грешное человечество. За этими тремя центральными фигурами (собственно «deesis») следуют по обе стороны два архангела; завершают же этот ряд апостолы, по шесть с каждой стороны, возглавляемые Петром и Павлом. Их лица повернуты к Христу, и, таким образом, вся композиция, хотя и состоит из отдельных икон, представляет собой единое целое: небесные участники Страшного Суда.

Наряду с иконостасом, отдельные иконы висят на стенах, в частности на четырех центральных столбах. Они лежат также на аналоях (столиках для чтения) и даже помещаются снаружи над входом или на большей апсиде. Для русского благочестия икон никогда не бывает слишком много. Однако сохранилась и настенная живопись. В большинстве случаев от древних времен осталось только несколько фрагментов фресок. Но там, где под слоем позднейших «поновлений» они сохранились целиком, мы видим, что вся поверхность стен была покрыта живописью – евангельскими сценами или отдельными фигурами. От чисто декоративной живописи не осталось почти ничего.

В куполе сохранил свое место Пантократор – погрудное изображение Иисуса Христа с суровым выражением лица, со сжатыми – но не для благословения – пальцами рук. Эта рука держит всю вселенную. В Новгороде рассказывалась легенда о Пантократоре в куполе святой Софии. Считалось, что в Своей руке Христос держит Великий Новгород; в день, когда рука разожмется, Новгород погибнет. Ниже Пантократора, в четырех треугольниках (парусах), связывающих барабан купола с четырьмя столпами, изображались четыре евангелиста. Западная стена, как и в римско-католических базиликах, посвящена грандиозной картине Страшного суда. Ее композиция аналогична западным на ту же тему. Иногда она расчленяется на отдельные эпизоды, которые покрывают прилегающие части северной и южной стен. Украшая эти стены, художники или их заказчики пользовались большой свободой. На знаменитых фресках Ферапонтова монастыря стены расписаны в три ряда: верхний ряд иллюстрирует отдельные части акафиста Пресвятой Богородице, средний посвящен сценам из Евангелия (редкая тема для средневековой Руси), взятым, как правило, из литургических чтений Великого поста и Пасхального периода (Постной и Цветной Триоди). Ниже, а также на центральных столпах помещены мученики,

изображенные в римских доспехах как Христовы воины.

Апсида алтаря, хотя и невидима из середины храма, не оставалась неукрашенной. Основными сюжетами росписи, как и в древних византийских храмах, были «Богородица Оранта» и «Причащение апостолов», которые со временем встречались все реже и реже и, наконец, полностью исчезли. Их место, однако, было замещено фигурами и сценами, представляющими не меньший интерес для догматического богословия. Многие имеют символическое отношение к таинству Евхаристии или вообще к литургии. Так, в Ферапонтовом монастыре в апсиде помещена иллюстрация к сказанию из «Лимонаря» («Духовного луга»), древнего агиографического сборника, о видении ангелов, сослужащих пресвитерам за литургией во время совершения Евхаристии ⁴⁹⁸, а также композиция «Служба святых отец». На последней Христос изображен с белыми волосами как «Ветхий днями» (Дан. 7) в трехцветном круге. По правую сторону от Него – престол с лежащим на нем нагим Младенцем Христом, по левую сторону – жертвенник с Чашей и диском, играющим важную роль в подготовке евхаристии. Справа и слева – восемь святителей, обращенных лицом либо к престолу, либо к жертвеннику: это литургические богословы Восточной Церкви.

Великий иконописец Дионисий, расписывавший этот храм, проявил большую свободу в выборе тем. Одна из наиболее интересных композиций – «Учение трех святителей». Трое наиболее почитаемых отцов Восточной Церкви (все они были богословами-литургистами), святые Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, сидят и пишут. От них во всех направлениях текут потоки живительной влаги, к которой припадают устами, чтобы утолить жажду, толпы учеников и других людей.

А теперь обратимся от сюжетов к стилю. Широко распространено мнение, что искусство иконописи, в принципе, противоположно «картинной» живописи. Сторонники этой точки зрения перечисляют следующие черты, отличающие иконопись от секулярного искусства: плоскостное изображение, идеализированные, «преображенные» лики святых, абстрактный пейзаж, абстрактный натюрморт. Конечно, икона никогда не была реалистическим портретом или жанровой сценой. Она игнорирует реалистическую перспективу, условно подает пейзажи, здания и прочие детали. Она создает идеализированную реальность, воспринимаемую сквозь призму средневекового видения Царства Божьего. Но исполнено это средствами современной техники живописи. По форме не отличалась от секулярной живописи той же эпохи, но зато разительно отличалась от иконографических образцов других периодов и стран.

Изучая искусство русского средневековья, необходимо исходить из того, что хотя влияние греческих мастеров и продолжало иметь место, но эти мастера принадлежали к другой школе, нежели во времена киевского византизма. Русские летописи повествуют о различных греческих мастерах, прибывающих в Новгород и другие города и работающих там, иногда с помощью русских подмастерьев. Некий живописец Исая Грек трудился в Новгороде в 1338 году; несколько греков работало в Москве в 1343 и 1344 годах. Идентифицировать их личности не удалось, в отличие от более позднего выдающегося мастера Феофана Грека, чьи работы хорошо известны историкам искусства⁴⁹⁹

Какие же традиции и стили использовали эти заезжие мастера? В то время Византия, после упадка XIII века, переживала последний расцвет культуры. Этот период известен как Ренессанс Палеологов. Действительно, он имеет некоторые общие черты с ранним, религиозным периодом итальянского Ренессанса. Различные византийские и русские иконы напоминают произведения Дуччо или Чимабуэ, если не заходить слишком далеко в проведении параллелей. Это сходство казалось некоторым русским ученым (Лихачев, Кондаков) столь поразительным, что они предположили наличие непосредственного влияния итальянского искусства через гипотетическую «итало-критскую» школу. В настоящее время мнения ученых противоположны, и историки склонны признавать зависимость итальянского Ренессанса от Греции в области искусства так же, как она была признана в филологии и философии. Фрески Греции Палеологов известны лучше, чем деревянные иконы того же времени (фрески Мистры, Карие Джами). То, что мы видим в изображенных фигурах и сценах, отличается от искусства эпох Македонской династии и династии Комнинов (с X по XII столетия). Налицо новое возрождение эллинистических форм. Человеческая красота, нежность, изящество пришли на смену иератическому величию и суровости. Стройные, удлинённые фигуры – вот что поражает более всего. Некоторые искусствоведы видят в этом новый реализм и интерес к натуре, но не следует преувеличивать эти элементы. Мы остаемся, как и раньше, в сфере идеального, сверхчувственного, но общая атмосфера изменилась. Она стала свободнее, более человеческой и в тоже время более духовной.

С чисто формальной точки зрения два стиля сосуществуют, или уживаются друг с другом: живописный и графический. Мы наблюдаем борьбу пространства с линией, живописного моделирования с графичностью, трехмерности с двумерностью. Первая техника используется чаще всего в настенной живописи, вторая – в иконах.

Средневековые греки придумали два различных термина для этих направлений: зография и иконография. Оба направления претерпевают взаимное влияние, однако не в равной мере. Преобладает влияние иконы, так что в XV веке линия одерживает победу над пространством. Полнокровное развитие этих течений легче всего можно проследить на примере России. Однако линейный стиль типичен и для искусства кватроченто в Италии и во всей Европе. Я бы даже включил сюда китайскую живопись XV века, хотя и не являюсь специалистом, чтобы объяснить это потрясающее сходство стилей.

Несколько фресок XIV века, сохранившихся в России (все они находятся в Новгороде), являются хорошими примерами палеологовского искусства. В церкви села Болотова (ок. 1352) столь рельефно моделирование фигур и столь контрастно распределение света и тени, что впору говорить об импрессионистической технике письма. Считается, что эта церковь была расписана русскими учениками какого-то греческого мастера. Более совершенны по исполнению, но в том же стиле, фрески церкви преподобного Феодора Стратилата (ок. 1370) в Новгороде. Один из компетентных ученых относит их к кисти Феофана Грека, знаменитого зографа, чье творчество на Руси мы прослеживаем до начала следующего столетия. В 1405 году он расписывал Благовещенский собор в Москве вместе с Андреем Рублевым, величайшим русским художником всех времен. Таким образом, Феофан – живое связующее звено между расцветом средневекового искусства в Византии и высшей точкой его развития на Руси.

Андрей Рублев был пострижен в монахи Свято-Троицкой обители вскоре после смерти преподобного Сергия Радонежского. Должно быть, он усвоил мистическое благочестие великого святого и, вероятно, научился азам священного искусства под руководством старшего монаха Даниила, вместе с которым он создал замечательные произведения в различных городах Руси. Сначала мы видим обоих иконописцев в Москве, живущих и творящих в Спасо-Андрониковом монастыре, во главе которого стоял один из учеников преподобного Сергия. В это же время Феофан работал совместно с Рублевым в Благовещенском соборе. Здесь Рублев имел возможность изучить манеру Феофана. Более того, его учитель Даниил сам, по-видимому, находился, непосредственно или опосредованно, под влиянием Феофана. Такого, по крайней мере, мнение профессора Игоря Грабаря, проявившего большую изобретательность в попытке определить индивидуальные вклады Даниила и Андрея в роспись владимирского Успенского собора, которая, как известно, была плодом совместной

работы старого и молодого мастеров.

Эта роспись свидетельствует – стиль Рублева отличается от манеры обоих учителей, как русского, так и греческого. Действительно, Рублев предпочитал линейный стиль пространственному (объемному) и таким образом ввел новый стиль – русское кватроченто, который находился, вероятно, в большей гармонии с русским художественным вкусом. В иконописи Рублева нет никакого насилия, чрезмерной экспрессии, но достигнута совершенная гармония, особенно в композиции. С графическим мастерством Рублев сочетает несравненное чувство цвета.

Он использует множество тончайших оттенков, избегая отдельных ярких мазков или контрастного противопоставления. Вот точная оценка качеств Рублева И. Грабарем: «исключительное чувство ритма, чувство цветовой гармонии, необычайная одухотворенность концепции»⁵⁰⁰. Действительно, для Андрея, монаха и святого, совершенство формальное служило только средством выражения его небесных видений. Это было ясно его современникам и последующим поколениям. Сам Иосиф Волоцкий пишет о нем и его учителе Данииле, что они «всегда ум и мысль возносят к невещественному и Божественному свету»⁵⁰¹. Самая знаменитая икона Рублева – образ Святой Троицы, написанный для Сергиева монастыря. По мнению знатока современного искусства, И. А. Олсуфьева, это «вершина богословской концепции». Начиная с ее «раскрытия» в 1904 году, она бесспорно признана высочайшим произведением русского искусства.

Композиция этой иконы традиционна. В Восточной Церкви Святая Троица изображалась только символически в виде трех ангелов, явившихся Аврааму. Три небесных гостя восседают за столом, на котором скромная еда, предложенная патриархом. Их лица блистают сверхчеловеческой красотой. Эллинистический тип ангела-хранителя преобразился в образ мистической славы, до сих пор не виданный в христианском искусстве. Ангелы отличаются цветом своих одежд (светло-голубой, светло-сиреневый и светло-зеленый) и отчасти выражением задумчивых неземных лиц. В руках они держат длинные тонкие посохи как символ странничества. Взаимосвязь этих фигур – головы, наклоненные друг к другу, и посохи в руках – сообщает композиции внутреннее движение и жизнь, которая совершенным образом выражена с помощью треугольника, столь излюбленного в классическом итальянском искусстве. В «Троице» Рублев ведет зрителя через красоту к созерцанию Божественной жизни – цели всех мистических созерцаний.

Среди других его икон самыми выдающимися являются, вероятно,

монументальная, величественная фигура апостола Павла из «Деисуса» и Спаситель, почти чудом избежавший уничтожения в Звенигороде. Эта икона была найдена Комиссией, работавшей под руководством И. Грабаря, в деревянном сарае, расколота надвое и, очевидно, приготовленная для топки. Вертикальная трещина несколько не искажает незабываемый Лик. Возможно, это лучший, по раскрытию Его духовной сущности, образ Христа в истории мирового искусства. Вполне традиционный по чертам, Он потерял суровость греческого Пантократора, но при этом сохранил черты как Своей Божественной, так и человеческой природы – уникальное решение извечной догматической проблемы, достигнутое при помощи художественной интуиции. Очевидна византийская основа искусства Рублева, а именно Ренессанса Палеологов, хотя можно согласиться и с суждением П. П. Муратова, выраженным, может быть, слишком общо: «В это время (XV век) русские художники во многом далеко ушли вперед от византийских предшественников»⁵⁰².

Но каковы истоки оригинальных русских черт рублевского искусства? Среди русских историков искусства нет полного согласия. Муратов видит их, безо всякого обоснования, в новгородском искусстве, Грабарь, с недостаточно убедительной аргументацией, называет гипотетическую древнюю Суздальскую школу. На данной стадии исследований проблема не может быть решена, если речь идет о формальных, чисто художественных и технических сторонах. Что же касается духовности Рублева, то ни Новгород, ни Суздаль, ни Москва как преемница Суздаля, не могут считаться ее родоначальниками. Духовность Рублева могла быть рождена только новым мистическим движением, созревшим в Свято-Троицком Сергиевом монастыре, который был и монашеской родиной Рублева, и местом его утонченнейшего творчества, где он создал самые прекрасные свои творения. Большею частью он работал в Москве, Владимире, Звенигороде, – но здесь не мог обрести источник для религиозного вдохновения. Должно быть, он принес его с собой из монастыря Святой Троицы. Хотя любые сравнения несовершенны, они могут дать некоторое представление об искусстве, столь далеком и не воспроизводимом с помощью репродукций. (Ни в коем случае нельзя доверять краскам на репродукциях «Троицы».) Своей жизнью и религиозным отношением к творчеству Рублев отчасти напоминает блаженного странника фра Анжелико. Но у него полностью отсутствует наивность и примитивизм итальянского святого. Искусство Рублева, зрелое и уверенное, скорее, являет достигнутое совершенство, нежели поиск чего-то нового или, наоборот, воссоздание прошлого. Оставаясь на

итальянской почве, мы могли бы провести еще одну параллель – между Рублевым и Дуччо, тонким мистическим живописцем, который в то время только начинал освобождаться от византийской традиции, которая воспитала и русского художника.

Насколько Рублев облагородил начало XV века, настолько Дионисий отметил своим мастерством его конец; один из младших современников называет Дионисия и его сподвижников «изящными и хитрыми в Русской земле иконописцы, паче же рещи живописцы»⁵⁰³. О его жизни неизвестно ничего, кроме русского происхождения. В 80-е годы он работал в Боровске, в монастыре преподобного Пафнутия. Поскольку его имя упоминается вместе с именем некоего Митрофана, но при этом на втором месте, – должно быть, был младше и учеником первого. Известно много церквей, где он работал: на юге (Волоколамск) и на севере (Спасо-Каменный монастырь и Ферапонтов). В древней волоколамской описи сохранились даже сведения о количестве икон, написанных Дионисием в монастыре (87), упоминаемых наряду с иконами Рублева – признак большой славы, какой он пользовался у своих современников. Все его творения погибли либо из-за разрушительной силы времени, либо из-за вандализма. Единственное исключение составляет Ферапонтов монастырь. Его главная церковь расписывалась Дионисием и его сыновьями в 1500 и 1501 годах. О сюжетах фресок уже говорилось. Что касается их стиля, то Муратов подчеркивает их «чисто женственную грацию», смягчающую аскетизм и суровость святых подвижников⁵⁰⁴. Георгиевский, автор монографии, посвященной этим фрескам, говорит о «воздушных, зеленовато-голубых тонах их красок»⁵⁰⁵. Однако он признает в них недостаточную выразительность и отсутствие движения по сравнению с фресками Мистры и Сербии. И Муратов отмечает, что здесь «мотивы стиля торжествуют над мотивами содержания». Не являясь ни углубленной мистически, ни по-человечески трогательной, красота здесь существует как вещь в себе, спокойная, застывшая и самодостаточная.

Муратов полагает, что Дионисий «вышел из новгородской школы иконописи». Но это кажется сомнительным в свете его «воздушных» красок. Возможна также связь с Рублевым, хотя нам неизвестны связующие звенья. Во всяком случае, Дионисий является представителем последней фазы краткого периода расцвета искусства на Руси. Начиная с его сыновей, которые работали самостоятельно после смерти отца, наблюдается постепенный упадок, приведший к сухой манере XVI века.

XV век – это век икон, а не фресок. По крайней мере, насколько мы располагаем данными на этот счет. Лучшие русские иконы датируются

этим временем. Многие из них входят в иностранные собрания и таким образом сделали русскую икону широко ценимой за рубежами России. Многие иконы когда-то принадлежали старинным иконостасам, но некоторые были написаны отдельно для храмов или частных домов. Они были темными и невыразительными до тех пор, пока не были расчищены и «раскрыты». Теперь они сияют живыми красками и выглядят как новые. Как я уже упоминал, большая часть происходит из Новгорода или принадлежит Новгородской школе.

Естественно, большинство икон изображают единичные фигуры: это Спаситель, Богородица, любимые святые. Это те, сказания о которых вошли в русский фольклор, поразив народное воображение. Это не всегда были те святые, почитание которых подсказывалось церковными службами. На русских иконах редко можно было увидеть святых аскетов. Самые популярные святые – святитель Николай: как добрый, милостивый защитник обидимых или как суровый мститель злодеям, иногда даже с обнаженным мечом в руке; святой Феодор или, скорее, даже два Феодора: Тирон (воин-новобранец) и Стратилат (полководец); святой Георгий, поражающий змия; пророк Илия на огненной колеснице, возносящийся на небо; из русских святых – Борис и Глеб, святые князья-страстотерпцы. Только одна из женщин-святых, святая Параскева, удостоилась быть изображенной отдельной фигурой на иконе ⁵⁰⁶. Ее традиционное изображение поразительно. Облаченная в красные одежды, с тонким крестом в руке, она излучает суровую красоту, напоминающую архангела, некое христианское подобие Афины. До падения демократии преподобный Сергей не был почитаем в новгородской Церкви, и потому иконы его редки. С другой стороны, часто встречаются иконы святых Флора и Лавра как покровителей коней. Однако это не двуфигурные иконы, вроде Бориса и Глеба, но весьма сложная композиция. Оба святых занимают верхний план. Под ними виднеется пейзаж с озером и три всадника, едущие, очевидно, поить лошадей. Их странные имена надписаны над головами: Спевзипп, Елевзипп, Мелевзипп. Специалисты по сравнительному религиоведению видят в этом пережитки дохристианского культа Малой Азии. Примечательно, что в противоположном углу Европы, в Лангре, древнем французском городе, существовал культ тех же святых, более известных как «Лангрские близнецы».

Возвращаясь к русским иконам, находим многочисленные типы, на которых уже не единичные фигуры, а композиции, иногда очень сложные, но всегда живописные и гармоничные. Среди них так называемые

двунадесятые великие праздники, посвященные событиям из жизни Иисуса и Богородицы: первые основаны на канонических Евангелиях, вторые, так же как и на Западе, – апокрифическом евангелии от Иакова. Среди «праздников» видим также «Распятие Христа» спокойного восточного типа и Pieta («Положение во гроб»), где горе выражается патетическими жестами скорбящих женщин.

С живописной точки зрения, одной из наиболее интересных «праздничных» икон является икона Преображения. Преображенный Христос, в белом одеянии, заключен в круг или овал всех цветов радуги. Охваченные ужасом апостолы лежат на земле. Сюжет имеет мистический смысл, хотя его новгородская трактовка исполнена радости и богатства чувств, что характерно для русского народного искусства. На всем русском Севере под влиянием Новгорода (даже в Твери и Переяславле) соборы посвящались празднику Преображения Господня. Этот сюжет часто фигурирует на сохранившихся иконах XV столетия.

Особую и, возможно, наиболее прекрасную группу композиций составляют иконы, посвященные Богородице, где Мария изображена окруженная ангелами или святыми. Это «Вознесение Господне», где Мария созерцает Своего Сына, возносящегося вверх, окруженного членами небесной и земной Церкви, «Покров Божией Матери», где Она стоит на воздухе в константинопольском храме, распростерши Свой омофор (покров) над людьми как знак Своего заступничества; так называемый «Собор Пресвятой Богородицы», где Она окружена ангельскими чинами; наконец, прекрасная композиция, названная начальными словами молитвенного песнопения «О Тебе радуется...». Здесь наряду с ангелами и святыми в нижней части иконы изображены среди деревьев и цветов представители животного мира, и все они прославляют Пресвятую Деву.

Что касается формальных (художественных) достоинств средневековых икон, мы уже упоминали об изящной графике, безошибочной ритмической композиции, особенно примечательной в расположении групп людей и компоновке массовых сцен, и – о колорите. Это ни в коем случае не наивное или примитивное искусство. Это искусство, в совершенстве владеющее всеми техническими средствами. Что касается колористики, то в Новгородской школе совсем иной вкус, нежели у Рублева или Дионисия. Здесь определенное предпочтение теплым тонам. Заметно *отсутствие* голубого или зеленовато-голубого. Преобладают красный и желтый. Янтарно-желтый фон, пурпурные колесница и кони Елисея, развевающаяся мантия святого Георгия, скачущего на белоснежном коне, щиты Бориса и Глеба и все облачение

Параскевы. Зеленый цвет, особенно на иконе Преображения, глубокого тона, цвета летней листвы. Если зеленый есть цвет земли, то красный, к нашему изумлению, – знак небесных видений. Исключение составляет Пресвятая Богородица, сохраняющая **традиционный**, византийский облик. Ее мафорий всегда **темно-вишневого** цвета, местами переходящий в фиолетовый. Этот **темно-красный** цвет, контрастирующий с белоснежными одеждами и крыльями ангелов, создает весьма благородную цветовую гамму.

Но, в общем, новгородская колористика свидетельствуют о здоровом народном искусстве, сознающем свою силу и излучающем радость жизни. Те же яркие и сочные краски, с преобладанием красного, наблюдаются в быту современного русского крестьянства, в их костюмах, в народном искусстве, в детских игрушках. Это означает, что в Новгороде мы имеем дело не только с местными пристрастиями, но, скорее, с отражением художественного восприятия Северной, или Великой Руси.

Если по мере возможности проследить хронологически развитие новгородской иконы, то к концу XV века происходит смена народного стиля на более изящный и утонченный. Он выражается в вытянутости фигур, в более сложных и патетических жестах, в смягченных колористических тонах. Древняя республика к концу политической жизни становилась все более аристократической. И это утонченное искусство Новгород завещал Москве, своей победительнице и наследнице своих культурных традиций.

Другой чертой развития является растущая тенденция к декоративности, таившая постоянную опасность для русского искусства. Русские, безусловно, одарены чувством ритма и декоративности и определенной духовной энергией. А это всегда грозит поверхностностью. Многие из икон XV столетия сохраняют идеальное равновесие между духовным и чувственным, религиозным содержанием и его формальным выражением, но в иных ощущается радость искусства для искусства, игра форм и цвета. Еще позже икона станет чисто декоративной. Сколь ни странным это может показаться, но аскетизм с одной стороны и утонченность – с другой были такими же искушениями для русских художников, как и для художников западного Ренессанса.

Если следовать профессору Игорю Грабарю, новой школе издавна противостояла суздальская школа (в широком смысле), то есть искусство великорусского Центра: Суздаля, Владимира, Твери, Москвы. Их искусство с самого начала было аристократическим, «поражающим своей стройностью, изысканностью, изяществом» и «чудесным чувством меры».

«Их общий тон всегда холодноватый... в противоположность новгородской живописи...». Мы могли бы принять эту теорию, которая вполне вписывается в рамки нашего деления на культурные зоны. Она помогла бы заполнить пустующее поле искусства удельной Руси.

Но, к сожалению, эта теория построена на шаткой основе; всего лишь одна или две ранние иконы могут быть атрибутированы как принадлежащие центральному региону. В ожидании дальнейших исследований мы должны ограничиться двумя четко определенными школами: новгородской и другой, чья деятельность проистекала в центре русского государства, но которую справедливее было бы назвать школой Рублева – по имени величайшего из ее мастеров. В более широком смысле, первая – выражение национального великорусского художественного темперамента; вторая – отражение мистической духовности, заявившей о себе вместе с преподобным Сергием. И та, и другая школы выросли на византийской почве, но развивались в противоположных направлениях: одна в сторону национального, другая в сторону небесного.

Более точного ответа требует вопрос об отношении «Рублевской» школы к двум монашеским течениям, которые изучались нами ранее: «заволжцам» и «иосифлянам». Очевидно, что по духовному содержанию иконы Рублева гораздо ближе мистическим отшельникам Севера, чем социальному, ритуалистическому и аскетическому монашеству Московской Руси. И, однако же, мы видели, что Рублев и Дионисий работали и на Севере, и на Юге, но Рублев большей частью на Юге. Суровый Пафнутий Боровский призвал Дионисия расписывать новый храм, а икон Рублева и Дионисия в монастыре преподобного Иосифа немало ⁵⁰⁷. Как тогда объяснить кажущееся отсутствие связи между направлениями искусства и духовной жизни?

Быть может, ответ найти не так уж трудно. Художник зависит от покровителя; он идет туда, куда его зовут. Но на Севере более ограниченное поле деятельности. Большие монастыри, вроде Кириллова, Ферапонтова, Спасо-Каменного, были редкостью. Мистики были любителями нищеты и молились в маленьких деревянных часовенках. Они не нуждались в средствах искусства, чтобы черпать в них религиозное вдохновение. Некоторые даже отвергали искусство как роскошь и тщеславие. По крайней мере, преподобный Нил в некоторых радикальных высказываниях недалек от иконоборчества. С другой стороны, на Юге князья и игумены строили грандиозные монастыри и храмы, которые нуждались в иконописцах. Здесь высоко ценилась литургическая красота как одна из основ духовной жизни. Школа преподобных Пафнутия и

Иосифа, из-за сурового, аскетического духа, оказалась неспособной создать собственный стиль в искусстве. Ощущала ли она чужеродность северным иконописцам? Не думаю. Даже самый суровый подвижник испытывает временами чувство умиления, и сердце смягчается видениями небесной красоты. Однако он не кладет этот опыт в основу религиозной и нравственной жизни. Когда он переступает порог храма, то оставляет небесные видения, а вместе с ними и всю литургическую красоту. Таков был опыт русских ритуалистов во все периоды истории. Это обстоятельство дает ключ ко многим противоречиям русской религиозности.

И последнее, краткое замечание по поводу еще одного вида религиозного искусства. Принято считать, что в православном культе нет места скульптуре. Это, несомненно, справедливо для современности, но в прошлом так было не всегда. В средние века скульптура занимала свое, хотя и скромное, место среди священных искусств. Даже Византия знала иконы в виде барельефов, каковые до сих пор можно лицезреть в соборе святого Марка в Венеции. Каменные рельефные изображения встречаются в Киеве и Владимире, хотя только на наружных стенах храмов. В монгольский период мы встречаем изображения, вырезанные из дерева, выполненные как рельеф или как полноценная скульптура. Они не часты, но среди них встречаются особенно почитаемые народом. В частности, двое святых запечатлены в скульптуре: святые Николай и Параскева, жития которых на грани мифологии. Вероятно, это дает ключ к решению проблемы. Утверждалось, что резные иконы проникли на Русь с Запада; и действительно, находили их, в основном, в западных землях – Новгородской и Псковской. Однако знаменитый Никола Можайский обретается возле Москвы.

Причины, по которым византийцы отвергали скульптуру, неизвестны; во всяком случае, они не носят догматического характера. Общепринято считать, что трехмерные изображения легче пробуждают воспоминания о язычестве и создают большую опасность подмены духовного чувственным. Таким образом, отказ от скульптуры можно считать уступкой побежденному иконоборчеству. Славянский религиозный сенсуализм вместе с воспоминаниями дохристианских культов мог стать причиной появления скульптуры на Руси, однако только для самых популярных и мифологических святых. Разумеется, это всего лишь гипотеза. А факты подтверждают, что резные иконы существовали в течение средневекового и Московского периодов Руси и были запрещены Священным Синодом в XVIII веке, после чего началось их перемещение из храмов в

археологические музеи.

XIV. Трагедия древнерусской святости

Противоположность между заволжскими нестяжателями, учениками Нила Сорского, и иосифлянами поистине огромна, как в самом направлении духовной жизни, так и в социальных последствиях ⁵⁰⁸. Одни исходят из любви, другие из страха – страха Божия, конечно; одни являют кротость и всепрощение, другие строгость к грешнику. В организации иноческой жизни на одной стороне – почти безвластие, на другой – суровая дисциплина. Духовная жизнь «заволжцев» протекает в отрешенном созерцании и умной молитве; иосифляне любят обрядовое благочестие и уставную молитву. Заволжцы защищают духовную свободу и заступаются за гонимых еретиков, иосифляне предают их на казнь. Нестяжатели предпочитают трудовую бедность имениям и даже милостыне, иосифляне ищут богатства ради социально организованной благотворительности. Заволжцы, при всей бесспорной генеалогии их – от преподобных Сергия и Кирилла, – питаются духовными токами православного Востока, иосифляне проявляют яркий религиозный национализм. Наконец, первые дорожат независимостью от светской власти, последние работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение и свои монастыри, и всю Русскую Церковь. Начала духовной свободы и мистической жизни противостоят социальной организации и уставному благочестию.

Сама по себе противоположность духовных направлений не означала с необходимостью борьбы между ними. Но практические выводы – отношение к монастырским вотчинам и еретикам – сделали борьбу неизбежной. Сам преподобный Нил воздерживался от полемических посланий, как и вообще от участия в политической жизни. За него писали его ученики, особенно Вассиан Патрикеев, по прозвищу Косой, делавший это с большой страстностью ⁵⁰⁹. Иосиф, переживший Нила, показал себя неутомимым полемистом. Обе стороны добивались поддержки власти. Иван III не был расположен казнить еретиков. И сам он, и его преемник подумывали о секуляризации монастырских вотчин. Это объясняет покровительство, которое Василий III долго оказывал Вассиану, жившему в Москве в Симоновом монастыре и по своей княжеской родовитости вхожему во дворец. Победа иосифлянам досталась нелегко. Но перспектива потерять имущество вооружила против заволжцев не только волоколамскую партию, но и огромное большинство Русской Церкви. Великий князь не мог противиться этому господствовавшему настроению.

В конце концов он пожертвовал Вассианом, который был осужден на соборе 1531 года по обвинению в богословских промахах, представленных как ереси. Еще ранее Вассиана, в 1525 году, был осужден Максим Грек, заезжий с Афона монах, православный гуманист и писатель, с которым забрезжилась было и погасла возможность возрождения на Руси православной культуры, умиравшей в Византии. Максиму вменили в вину неточности его переводов. За этими обвинениями стояла месть человеку, который разделял взгляды нестяжателей и обличал внешнее, обрядоверческое направление русского благочестия. После тридцатилетнего заточения по русским монастырям Максим скончался в Троице-Сергиевом монастыре, где он и чтится местно как святой за невинно перенесенные им страдания⁵¹⁰.

Митрополит Даниил, осудивший Максима и Вассиана, сам был из игуменов Волоколамского монастыря и учеников преподобного Иосифа. Преданностью великому князю и безоговорочной защитой его интересов, которая не останавливалась ни перед нарушением канонов, ни перед поправлением нравственных обязательств, он сумел сделать себя необходимым. С ним иосифлянское направление утверждается в Москве. Волоколамский монастырь сделался рассадником епископов для всей России, подобно древнему Киево-Печерскому и Сергиеву монастырям. Легкая победа иосифлянства определилась, конечно, не одними экономическими интересами церковного землевладения, но и общим родством, созвучием этого направления государственному делу Москвы, с ее суровой дисциплиной, напряжением всех общественных сил и закрепощением в тягле и службе.

Настоящему разгрому заволжцы подверглись через 20 лет после первого удара. На этот раз они поплатились не за свое отношение к вотчинам, а за отношение к ереси. Еще в начале столетия они давали у себя убежище гонимым еретикам, движимые, конечно, не сочувствием к их учениям, а нежеланием участвовать в пролитии крови. Ересь жидовствующих всколыхнула вокруг себя волны рационалистического движения. Многие, подозреваемые в ереси, грешили лишь вольномыслием или критическим направлением ума. Но в этом же обвиняли и самого Нила. Ученики его не имели никакого желания производить духовный суд и принимали всех, приходивших в их скиты. В пятидесятых годах в Заволжье было раскрыто гнездо ереси. Среди обвиняемых монахов был один настоящий еретик, Феодосий Косой. Другие были повинны в разного рода свободомыслии. В числе осужденных был игумен Троицкого монастыря Артемий, который, бежав в Литву, показал себя стойким

борцом за православие; привлекался к дознанию и Феодорит, просветитель лопарей, которому князь Курбский, духовный сын его, человек, несомненно, православный, составил настоящее житие. При митрополите Макарии, в 1553–1554 годах, в Москве было осуждено на заточение вместе с двумя настоящими еретиками, Башкиным и Косым, много заволжцев. Несколько лет продолжались розыски в северных скитах. Следует предполагать, что в результате много старцев разбрелось по глухим местам, вологодским и поморским, и старые очаги пустынножительства вокруг Кирилловой обители запустели. Это было настоящим разгромом целого духовного направления, и без того подавленного церковным торжеством иосифлянства.

Примечательна и сама история посмертного почитания основателей обоих направлений. Преподобный Иосиф был канонизирован в конце XVI века три раза, к местному и общему (1591) почитанию. Авторитет его стоял непререкаемо высоко уже в середине этого века. Он чтился москвичами выше всех других «новых» чудотворцев, и в середине XVII века занял в московской небесной иерархии место непосредственно за преподобными Сергием и Кириллом.

Нил Сорский вообще не был канонизирован в Москве, хотя знаком уважения к нему была задуманная Иваном Грозным постройка в его ските каменной церкви. Мы даже не знаем, когда именно произошла его местная канонизация – в конце XVIII или в XIX веке. Она совершилась неприметно, в силу возросшего его почитания в новое время, и санкционирована Синодом в «Верном Месяцеслове» 1903 года.

Оба направления церковной жизни XVI века нашли свое отражение в официальных житиях святых того периода. Они далеко еще не изучены, не изданы, но исследование А. Кадлубовского ⁵¹¹ дает возможность проследить и в XVI веке те же два типа русской святости, что и в XV. В ряде случаев, однако, мы не можем причислить святого к определенной школе: по недостаточной ли конкретности биографии или по самому характеру – умеренному, среднему – духовного пути подвижника. Можно отметить одно: направление, восторжествовавшее в жизни и в иерархическом строе Русской Церкви, далеко не торжествует в лике ее святых. Здесь можно наблюдать, скорее, обратное соотношение. К святым иосифлянского направления можно причислить с уверенностью лишь Даниила Переяславского и Герасима Болдинского.

Ни один из непосредственных учеников преподобного Иосифа не был канонизирован. Но Даниил (fl540) постригся в Боровском монастыре при Пафнутии и был, следовательно, сотоварищем Иосифа по духовной

школе⁵¹² и учителем Герасима Болдинского. Его богатое фактическим содержанием официальное житие рисует святого с отроческих лет преданным суровой аскезе. Подражая Симеону Столпнику, мальчик стянул свое тело под одеждой веревкой от лодки; родители недоумевали о причине болезни сына, пока не обнаружили «смрад исходящъ и плоть гниущу». Другая его черта, также навеянная древней аскетической литературой: никто не мог уговорить его мыться в бане. Эту строгость к баням святой проявил впоследствии и в своем монастыре в бытность игуменом. Проведя 12 лет в Боровске, Даниил возвратился в Переяславль и жил здесь в разных монастырях, взяв на себя особое служение – погребение умерших нечаянной смертью. Основав свой собственный Троицкий монастырь, он показал себя игуменом строгим и очень внимательным к распорядку монастырского быта. Однако аскетическая суровость его юности значительно смягчилась. Монастырь свой он поставил, подобно Иосифу, в тесную зависимость от московских великих князей, которые именуются в его житии царями. Даже основание новой обители объясняется царским повелением, на что у Даниила имелись и практические соображения: «Аще не в царском имени будет тая церкви, ничто же по нас успеется, кроме оскудения». Василий III назначил ему в старости преемника и сделал его крестным отцом своих сыновей.

Герасим Болдинский (fl. 554) постригся в тринадцать лет у преподобного Даниила и в течение двадцати лет был его благоговейным учеником. Житие в сильных выражениях рисует его аскетические подвиги: его пощение – вкушал пищу через день или через два; его «благопротяжную молитву», на всю ночь до заутрени, его выносливость к стуже и зною, которыми он обуздывал «буйго и дивияго зверя, плоть свою». Потом с благословения игумена он ушел в пустыню, но не в Заволжье, а в смоленские пределы, где жил в диком лесу, много терпя от бесов и лихих людей. Рассказывается о «кузовце», который преподобный повесил при дороге, чтобы проходящие клали милостыню для неведомого им пустынноика, от которого ворон – кстати, любимая птица Пафнутия Боровского – отгонял зверей. Через два года Герасим основал свой монастырь на новом месте, в Болдине, в 15 верстах от Дорогобужа, и, сходяв на поклон к «царю» Василию III, получил от него богатую милостыню. Если в молодости Герасим, по-видимому, имел влечение к пустынному житию, то впоследствии он показывает себя неутомимым строителем монастырей и организатором киновий. Всего он построил четыре обители: в Болдине, Вязьме, на Жиздре и в Сверкове (на Днепре), во главе которых он поставил своих учеников. Биограф святого, игумен

Антоний, передает его предсмертное поучение братии. Оно всецело совпадает с «Законом», или завещанием, которое оставил после себя преподобный. Эти наставления и этот «Закон» касаются монастырской дисциплины и выдержаны в духе Иосифовой «Духовной грамоты». У Иосифа же Герасим заимствует институт двенадцати соборных старцев, с которыми игумен делит свою власть.

Видное место в житии и в посмертных чудесах занимают наказания обидчиков монастыря и хулителей святого. Однако почти во всех случаях святой прощает раскаявшихся и исцеляет их. Самое суровое наказание постигает крестьян, которые травили собаками проходивших монахов: Герасим предсказывает падеж скота в этой деревне, «да не ктому унижают иноческий чин».

От святых Иосифовой или, точнее, Пафнутьевой школы перейдем теперь к ученикам преподобного Нила и заволжцам. Двое из учеников Нила были канонизированы: Кассиан Учемский и Иннокентий Комельский. Первый был родом грек, в мире князь Манкупский, который, постригшись в Ферапонтовом монастыре на Белоозере, основал свой собственный Учемский монастырь в 15 верстах от Углича (fl504 или 1509). Иннокентий Охлябинин был любимым учеником Нила, спутником его странствий по святым местам Греции. Оставив скит преподобного Нила, он ушел в Комельский лес (Вологодской губернии), где, после долгого пустынножительства, основал скит для своих учеников. Своею рукою он переписал Нилов Устав, снабдив его своим «Надсловием» и «Пристяжением». Скончался он задолго до смерти своего учителя, в 1491 году. Подробное житие его погибло, вместе с житием Нила, от татарского разорения в 1538 году. Но и в его краткой редакции видим истинного ученика Нилова: «Нравом смирен и образом кроток, и в божественных писаниях трудолюбно поучашеся и всем умом испытующе».

Другой великий комельский подвижник Корнилий (fl537) в своем Уставе и в своей жизни сочетал черты Нилова и Иосифова благочестия, с преобладающим влиянием Нила. Можно было бы говорить об эклектизме его направления, если бы житие его не давало образ большой цельности и самобытности. Ростовец родом, он вместе со своим дядей 12-ти лет ушел в Кириллов монастырь, где и постригся. Вериги и тяжелые труды – «Кто не знает кирилловские хлебни?» – не мешали ему заниматься списыванием книг. К преподобному Кириллу и его обители он относился всю жизнь с благоговейным уважением.

Духовное странничество, один из первых примеров которого явил на Руси Корнилий, привело его сначала в Новгород к архиепископу

Геннадию, другу Иосифа, потом, через тверские монастыри, в Комельский лес. Лишь на 60 году жизни, после многих трудов и опасностей, отшельник соорудил для своих учеников первую церковь во имя Введения. Однако не скит, а киновию строил Корнилий на старости лет, со строгим общежитием и уставом. Для своей киновии Корнилий не искал сел и имений: сам с монахами неустанно корчевал и распахивал девственный лес. Его трудовые подвиги переносят нас в обстановку русских монастырей XIV века: недаром некоторые эпизоды – повалившееся дерево, поджог хвороста – кажутся списанными с жития святого Кирилла. Великий князь Василий Иванович почти насильно заставил его принять угоidia и деревни. Во время голода монастырь мог кормить нуждающихся и даже воспитывать покинутых младенцев – подобно Волоцкому, но не по-Иосифову и не по-хозяйственному подает милостыню Корнилий: по два, по три раза каждому из убогих, которые хотят обмануть его. Ученики протестуют, но явившийся ему во сне Антоний Великий, патрон одной из монастырских церквей, одобряет его непрактическую щедрость.

В житии рассказывается немало случаев о проступках и даже преступлениях монахов и мирян. Никогда Корнилий не бывает строг в наказаниях. Когда он велит выбросить на дорогу хлеба, испеченные без благословения, он повторяет лишь преподобного Феодосия Печерского. Прощает он и разбойников и даже двух своих монахов, которые подстерегали его, чтобы убить: «Блаженный же поучи их... утеши и прости им грех». Строитель киновии, он тосковал о безмолвии и несколько раз оставлял свой монастырь, чтобы с учеником своим Геннадием спастись в костромских лесах, где принялся строить новый скит. Удалялся он и в Кириллов, думая в родной обители окончить свои дни. Но комельцы сумели найти высокую руку против своего беглого игумена. Они всякий раз обращались к великому князю, и тот принуждал святого возвращаться в свою обитель: напрасно Корнилий ссылался на старость и немощь или пытался спастись тайным бегством. Скончался он в Комельском монастыре, которому оставил и свой известный Устав.

Устав этот, состоящий из 15 глав, самым предисловием говорит о двойных его источниках: Ниле и Иосифе. Начав со слов Нила, что пишет он для «единоправной» братии, а не для учеников, ибо «един у нас Учитель», Корнилий кончает словами Иосифа о строгой ответственности настоятеля за своих подвластных и об ожидающих каждого посмертных мытарствах. Самые главы Устава в значительной части повторяют установления Иосифа, касающиеся распорядков церковной молитвы, трапезы и келейной жизни. Последние главы о послушниках Корнилий

добавил из собственного опыта и через весь Устав провел свою главную мысль о нестяжании. Учительные наставления его, внесенные в житие, проникнуты всецело духом Сорского пустынника. Такова его беседа на вопрос учеников: «Что есть любовь и кая заповедь глаголеши хранити?» Корнилий отвечает по Евангелию о любви к Богу и ближним. За кротостью его и любовью живет углубленное понимание духовной жизни, выработанное в заволжской школе. Он учит «сердце хранити умною молитвою от скверных помысл». Впрочем, положительных сведений о мистическом направлении преп. Корнилия мы не имеем. Кажется, что в своем стремлении соединить духовный идеал Нила с социальным – Иосифа, Корнилий возвращается к далекому образу преподобного Кирилла, восстанавливая цельность его служения, но обогащенную в двойном опыте позднейшего киновитства и скитничества.

Эта широта направления преп. Корнилия обусловила влияние его обители и «Устава». Еще при жизни преподобного шесть учеников его основали монастыри по русскому северу, седьмой – по его смерти. Большинство их было причислено к лику святых. Из них Геннадий (1565) вместе с Корнилием трудился над основанием Костромского и Любимоградского монастырей. Ему преподобный как бы завещал свою кротость. Геннадий любил беседовать с крестьянами в полях и ночевал в их избах, не уставая поучать их, – черта, необычная в русских житиях. Кирилл Новоезерский (fl. 1532) унаследовал от Корнилия любовь к странничеству. Двадцать лет он бродил по северной Руси, по лесам и городам, босой и в рубище, никогда не ночуя под кровлями, но по преимуществу на церковных папертях. Потом основал свой монастырь на острове посреди Нового озера, в 30 верстах от Белозерска. Его образ по житию представляется несколько более строгим, в сравнении с его учителем. Многочисленные чудеса, запись которых велась и в XVII веке, свидетельствуют о широком народном его почитании. Его чтит и Иван Грозный; ему приписывают предсказание о бедствиях Смутного времени. В XIX веке он заслонил в народном почитании древнего Кирилла.

Новгородская область в XVI веке продолжает давать великих подвижников, многие из которых идут на поморский север. Для большинства мы лишены возможности установить направление их духовной жизни. Преподобный Александр Свирский, постригшийся на Валааме, основал свою обитель близ реки Свири. Мы знаем, что он пребывал в отношениях духовной любви с Корнилием Комельским, к которому послал одного из своих учеников. Постриженник псковского игумена преподобного Саввы Крыпецкого, Нил Столбенский (fl. 1555)

избрал подвиг совершенного уединения. Тринадцать лет он скрывался в ржевских лесах, пока стечение народа не заставило его переселиться на озеро Селигер, на остров Столбенский или Столобенский, давший ему его прозвание. Двадцать семь лет спасался он в своей келье, не имея никаких учеников. Он не построил даже часовни – пример, чрезвычайно редкий среди русских подвижников. Молился перед иконой Божией Матери и кадил ей. В его келье были водружены два костыля, на которые он опирался во время сна, не зная постели. Вот все, что могли рассказать о нем окрестные жители, от которых святой перенес немало зла: два раза они даже выжигали бор на острове, чтобы выгнать пустынника. Лишь через много лет на острове основался монастырь. Житие преподобного Нила написано, по просьбе столбenceв, в Болдинском монастыре святого Герасима; может быть, отсюда некоторая суровость, окружающая неясный для нас облик селигерского отшельника. Исключительности его подвига соответствует и одна исключительная черта его народного почитания. В Столбенском монастыре до последнего времени продавали богомольцам небольшие деревянные статуэтки святого, пережившие общее синодальное запрещение резных икон.

Никандр Псковский (fl1582) тоже спасался в пустынной хижине и не основал обители. Он начал лесную свою жизнь даже ранее пострижения, совсем в юном возрасте. Но уединение его прерывалось годами монашеского искуса в Саввином Крыпецком монастыре, в котором он постригся и который дважды оставлял из-за несогласия с недовольными строгой дисциплиной и завистливыми монахами.

Яснее других для нас облик преподобного Антония Сийского (1558). Новгородский крестьянин, он ушел из мира, овдовев, уже в зрелых летах. Он не искал пострижения в какой-либо знаменитой обители, но постригся в одном из северных каргопольских монастырей. Походив по дикому Северу, среди болот и озер у самого Студеного моря, он наконец основал свой монастырь по речке Сию, в Холмогорском уезде. Неутомимый труженик, он много пролил пота на скудной, неродящей северной земле, любил ловить рыбу в уединении, отдавал себя на съедение болотным комарам: подвиг преподобного Феодосия, который восстановлен на севере Александром Свирским. Любитель пустыни, он оставил свой монастырь на попечение поставленного им игумена, хотя перед кончиной должен был вернуться, по требованию братии. Этот пустынник, забравшийся в такую глушь, тем не менее, нашел нужным войти в сношения с Москвой, посылал к Василию III просить разрешения строиться на государственной земле; внушал своим монахам молиться о даровании наследника великому

князю; перед смертью завещал молиться о царе Иване Васильевиче и всех начальниках русской земли. Не отказывался он и от владения селами. В поучениях, переданных в житии, и в его сохранившемся завещании он, наряду с соблюдением устава общежития (есть заимствования у Корнилия Комельского), настаивает больше всего на братской любви и кротости. Эту же кротость и смирение он проявлял и в своей жизни: «Ниже жезла пастырского в руки взимаше». Быть может, не случайно его завещание много заимствует из одной грамоты преподобного Кирилла.

Как ни смутны для нас образы северных подвижников XVI века, но некоторые общие наблюдения уже напрашиваются. Мы видим соединение черт благочестия Нила и Иосифа, при котором, однако, стираются резкие, выдающиеся черты: суровость Иосифа и умная молитва Нила. Умеренная уставная строгость и братская любовь возвращают последних древних святых к исходной точке: к Белозерской обители Кирилла. Именно Кирилл, а не преподобный Сергей (разница в градации смирения и строгости) впечатлевается всего отчетливее в северных русских киновитах. Но после мистического углубления заветов преподобного Сергея, возвращение к преподобному Кириллу невольно вызывает мысль о некоторой истощенности духовных сил. XVI век в Русской Церкви уступает пятнадцатому, бесспорно, в том, что составляет сердце церковной жизни – в явлении святости.

Тем, кому эта оценка покажется субъективной и необидительной, предлагаем другой критерий – статистический, как ни странным кажется его применение к духовной жизни. Нельзя объять в числах реально действующую в мире святость, но можно учесть церковную канонизацию святости. А между этими величинами как-никак существует соответствие. В послемакарьевскую эпоху (до XVIII века) канонизационная политика русских иерархов не изменилась. Канонизировали часто и охотно – не только древних святых, но и новейших. И вот, следя за списками канонизированных святых XVI и XVII веков, мы воочию наблюдаем «утечку» святости. Возьмем хотя бы списки Голубинского ⁵¹³: они далеки от полноты, но по ним можно судить об относительном значении цифр. Берем в этих списках только имена преподобных (монахов) и в соответствующие периоды времени помещаем годы кончины. Тогда на первую половину XVI века падает 22 святых, на вторую – 8; на первую половину XVII века – 11; на вторую – 2. В XVII веке убыль идет резко и равномерно. По четвертям XVII века соответствующие цифры дают: 7, 4, 2, 0. Если от цифр обратиться к личностям, то, за исключением Троицкого архимандрита Дионисия, знаменитого и в политической, и в культурной

истории России, имена последних подвижников древней Руси уже немые для нас. Это все местночтимые угодники, от большинства которых не осталось даже житий. Все они жили и подвизались на Севере, в глуши, уже ничем не связанные с той Москвой, которая до середины XVI века постоянно видела в своих стенах и дворцах заходящих подвижников. Василий III и даже Иван Грозный имели возможность беседовать со святыми. Для благочестивого Алексея Михайловича оставалось только паломничать к их гробницам. В последнем допетровском столетии уже нет преподобных. Но, в сущности, святая история Руси (*philotheos historia*) завершается к концу XVI века.

Роковой гранью стала середина XVI века. Еще вторая четверть этого столетия обнаруживает большие духовные силы (девять святых в первой четверти, тринадцать – во второй). Но к середине века уходит из жизни поколение учеников преподобных Нила и Иосифа. К пятидесятым годам относится разгром заволжских скитов. Вместе с ними угасает мистическое направление в русском иночестве. Иосифлянство торжествует полную победу в Русской Церкви. Но оно явно оказывается неблагоприятным для развития духовной жизни. Среди учеников преподобного Иосифа мы видим много иерархов, но ни одного святого. 1547 год – год венчания на царство Ивана Грозного – в духовной жизни России разделяет две эпохи: Святую Русь от православного царства. Иосифлянство оказало большие национальные услуги русской государственности, как об этом свидетельствует деятельность митрополита Макария. Но уже Стоглавый собор Макария вскрывает теневые стороны победившего направления.

В религиозной жизни Руси надолго устанавливается тип уставного благочестия, «обрядового исповедничества», который поражал всех иностранцев и казался тяжким даже православным грекам, при всем их восхищении. Наряду с этим жизнь, как семейная, так и общественная, все более тяжелеет. Если для Грозного самое ревностное обрядовое благочестие совместимо с утонченной жестокостью (опричина была задумана как монашеский орден), то и вообще на Руси жестокость, разврат и чувственность легко уживаются с обрядовой строгостью. Те отрицательные стороны быта, в которых видели влияние татарщины, развиваются особенно с XVI века. XV рядом с ним – век свободы, духовной легкости, окрыленности, которые так красноречиво говорят в новгородской и ранней московской иконе по сравнению с позднейшей.

Ныне уже ясно, что основной путь московского благочестия вел к старообрядчеству. Стоглав недаром был дорог расколу, и Иосиф Волоцкий стал его главным святым. Вместе с расколом большая, хотя и узкая,

религиозная сила ушла из Русской Церкви, вторично обескровив Ее. Но не нужно забывать, что первое великое духовное кровопускание совершилось на 150 лет раньше. Тогда была порвана великая нить, ведущая от преподобного Сергия; с Аввакумом покинула Русскую Церковь школа преподобного Иосифа. Полное отсутствие святости в последнюю четверть XVII века, совпавшую с юностью Петра I, говорит об омертвлении русской жизни, душа которой отлетела. На заре своего бытия Русь предпочла путь святости пути культуры. В последний свой век она горделиво утверждала себя как святую, как единственную христианскую землю. Но живая святость ее покинула. Петр разрушил лишь обветшалую оболочку Святой Руси. Оттого его надругательство над этой старой Русью встретило ничтожное сопротивление.

XV. Заключение

Однако столетия Империи, создавшие если не разрыв, то холодок между иерархической Церковью и народной религиозностью, не уничтожили окончательно святости. Как ни странно это может показаться на первый взгляд, но в бюрократической России, западной по своей культуре, русская святость пробуждается от летаргии XVII века. Как будто удушливая теплица бытового православия была для нее менее благоприятной средой, чем холод петербургских зим. Вдали от покровительственных взоров власти, не замечаемая интеллигенцией, даже церковной иерархией, духовная жизнь теплится и в монастырях, и в скитах, и в миру. Русский монастырь последних веков далек от своего духовного идеала. К концу синодального периода упадок, иногда в очень тяжелых и соблазнительных формах, наблюдается в огромном большинстве монастырей. Но в самых распущенных среди них иногда находился лесной скит или келья затворника, где не угасала молитва. В городах, среди мирян, не только в провинциальной глуши, но и в столицах, среди шума и грохота цивилизации, проходили своим путем юродивые, блаженные, странники, чистые сердцем, бесребреники, подвижники любви. И народная любовь отмечала их. В пустынь к старцу, в хибарку к блаженному течет народное горе в жажде чуда, преображающего убогую жизнь. В век просвещенного неверия оживала легенда древних веков.

Не только легенда: творится живое чудо. Поразительно богатство духовных даров, излучаемых преподобным Серафимом (1795–1833). К нему уже находит путь не одна темная сермяжная Русь. Преподобный Серафим распечатал синодальную печать, положенную на русскую святость, и один взошел на икону, среди святителей, из числа новейших подвижников. Наше поколение чтит в нем величайшего из святых древней и новой Руси.

Само явление Серафима в обстановке XVIII и XIX века предполагает воскрешение мистической традиции, заглохшей уже в Московской Руси. Действительно, в середине XVIII века старец Паисий Величковский (1722–1794), преследуемый полицией как еретик, идет за рубеж, в Румынию, и там обретает, вместе с рукописями Нила Сорского, живую школу умной молитвы. Паисий Величковский стал отцом русского старчества. Оптина Пустынь и Саров, непосредственно связанные с ним, сделались двумя центрами духовной жизни: два костра, у которых отогревается замерзшая Россия. «Откровенные рассказы странника» (ок. 1860) являются

безымянным свидетельством практики умной молитвы в середине XIX века вне монастырских стен, в среде странников и одиноких пустынножителей.

Возрождение духовной жизни в России принесло не только оживление старого опыта, но и совершенно новые на Руси формы святости. Такими следует признать старчество как особый институт преемственности духовных даров и служения миру; духовную жизнь в миру, в смысле монашеского делания, соединяемого с мирянским бытом и, наконец, священническую святость, питаемую мистическим опытом Евхаристии и духовничества.

Преподобный Серафим соединяет в себе черты глубокой традиционности со смелым, пророческим обетованием нового. Столпник, сожитель лесного медведя, определяющий смысл духовного подвига словами Макария Египетского, он белой одеждой своей, пасхальным приветом и призывом к радости, уже явленной во плоти светлой тайной преображения свидетельствует о новых духовных временах.

Во многом уже оставившая за собой духовный опыт древней Руси, новая святость в одном уступает ей. Она почти ничем не связана с национальной жизнью России и ее культурой. Как никогда и нигде в христианстве, келья и скит отрезаны от мира, даже если они и открыты пришельцам из него. Никогда влияние Святой горы Афон не сказывалось так сильно на русской духовной жизни, как за последние века. Порванная русская духовная традиция заменяется древневосточной школой «Добротолубия».

Революция, сжигающая в огне грехи России, вызвала небывалое цветение святости: святость мучеников, исповедников, духовных подвижников в миру. Но гонимое малое стадо Русской

Церкви сейчас изгнано из созидания русской жизни, из новой творимой культуры. Оно не может взять на себя ответственности за «вражие» строительство. Но придет время, и Русская Церковь станет перед задачей нового крещения обезбоженной России. Тогда на нее ляжет ответственность и за судьбы национальной жизни. Тогда окончится двухвековая отрешенность ее от общества и культуры. И опыт общественного служения древних русских святых приобретет неожиданную современность, вдохновляя Церковь на новый культурный подвиг.

Примечания

¹ - * (Здесь и далее затекстовые сноски с астериксом являются примечаниями, без него комментариями – редакция «Азбуки веры») Литературная история религиозности во Франции» (франц.).

² - * Manes – в римской мифологии души умерших.

³ - * В оригинале дана транслитерация русских слов.

⁴ - * Рудольф Отто (1869–1937) – протестантский богослов. С 1904 по 1917 гг. был профессором богословия в Бреслау, а с 1917 по 1929 гг. – в Марбурге. Основная его работа – «Священное» – была создана им в Марбурге и опубликована в 1917 году. «...Он чрезвычайно любил делиться своими мыслями и учиться у других; удивительно приятный собеседник, терпеливый и внимательный слушатель, он был человеком широких и разносторонних интересов и склонностей, тонкого и живого юмора. Его подтянутая фигура и кайзеровские усы многих могли ввести в заблуждение, и мало кто мог бы сказать с первого взгляда, что перед ним ученый до мозга костей и страстный противник милитаризма. Его и без того слабое здоровье окончательно подорвала страшная действительность первых лет гитлеровского языческого рейха». Его труд давно стал классическим и может быть по жанру отнесен к философии религии. Он исследовал то высочайшее чувство благоговения, которое испытывает человек при встрече с трансцендентным Богом. К сожалению, труд Отто до сих пор пока не издан на русском языке, хотя перевод книги осуществлен еще в конце 70-х годов XX столетия.

⁵ - * Очистительный путь (лат.).

⁶ - * Карл Барт (1886–1968) – швейцарский протестантский богослов, один из основателей диалектической теологии. Первый крупный труд Барта был посвящен богословию апостола Павла и анализу его Послания к Римлянам (1918). В молодости Барт принимал участие в движении христианского социализма, а после прихода к власти Гитлера выступал как вдохновитель христианского сопротивления нацистскому режиму.

⁷ - * «Трехпутье» – риторика, грамматика и диалектика.

⁸ - * «Четырехпутье» – арифметика, геометрия, астрономия, музыка.

⁹ - * Скорее всего, речь идет о Никите, митрополите Гераклеяском (XI в.), византийском экзегете, авторе «Катен».

¹⁰ - * Нил Синайский – отшельник, подвизавшийся на горе Синай. Состоял в переписке со многими современниками. Сохранилось около

тысячи его писем о духовной жизни. Умер в 430 году. Неизвестно, какие сочинения преподобного Нила имели хождение на Руси. Под именем творений Нила в Византии распространялись списки творений Евагрия Понтийского (346–399), который был рукоположен в сан диакона св. Григорием Назианзином, ушел в пустыню и основал Скит (от этого и произошло нарицательное название – скит). Евагрий, грек по происхождению, был блестяще образованным человеком, последователем Платона. Он прекрасно знал творения Оригена и во многом следовал ему. Как верный ученик Платона, считал тело темницей души. На Пятом Вселенском Соборе Евагрий был осужден как еретик вместе с Оригеном. Он считал Христа лишь одной «из разумных тварей». Согласно императорскому указу его сочинения были сожжены, но часть его аскетических творений сохранилась (к примеру, «О молитве») под именем преподобного Нила Синайского.

¹¹ - * Патриарх Никифор (758–828) – автор ряда богословских полемических трактатов, писем и двух исторических трудов. Когда в 806 году он стал патриархом, создал ряд антииконоборческих трактатов. В 815 году был сослан и скончался в изгнании. Основное историческое произведение «Бревиарий» («Краткая история») было создано между 775 и 787 годами, когда он служил в императорской канцелярии, являясь секретарем базилевса. Георгий Синкелл (умер около 800) – византийский хронист, монах. Жил в Палестине, затем был синкеллом у патриарха Константинопольского Тарасия (784–806). Георгий создал «Хронику», в которой повествование начинается с момента творения мира и продолжается до времен царствования императора Диоклетиана. Его «Хронику» продолжил другой византийский хронист – Феофан.

¹² - * Внутренность святилища (лат.).

¹³ - * Страшные таинства (лат.).

¹⁴ - * С начала 90-х годов в России появились новые переводы Священного Писания, в том числе Посланий апостола Павла. Наиболее интересны сделанные Валентиной Кузнецовой («Письма апостола Павла», М., 1998).

¹⁵ - * Федотов упоминает о святителе Стефане Пермском, уроженце города Устюг, который, стремясь получить хорошее духовное образование, отправился в монастырь святителя Григория Богослова в Ростове Великом, поскольку тот уже в середине XIV столетия славился богатством библиотеки и образованностью иноков.

¹⁶ - * Епископ Кирский Феодорит родился в Антиохии около 393 года

в христианской семье. Он получил прекрасное христианское образование, знал и языческих авторов. Был избран епископом небольшого города Кира близ Антиохии. В эпоху несторианских споров выдвинулся в первые ряды борцов против ереси. Немало пострадал, был под запрещением, но незадолго до кончины был восстановлен на епископской кафедре. Скончался в 457 году.

¹⁷ - * «Св. Григорий предлагает и другое обоснование необходимости Божественного вмешательства в мир человеческих зол, вслед за Оригеном говорит о выкупе диаволу, точнее о выкупе у диавола. Человек согрешил добровольно, – поскольку диавол справедливо властвует над ним как отдавшимся в рабство. Поэтому, с одной стороны, бесполезно и несправедливо насильственное врачевание, – это значило бы „нанести естеству нашему ущерб в величайшем из благ», в свободе... Это было бы „лишением Богоподобной чести». С другой стороны, было несправедливо употребить насилие и полновластно против диавола, приобретшего падшего человека в рабство... Отсюда единственный способ освобождения, – выкуп по договору... Очевидно, что лукавый демон не обменял бы лучшего на худшее. Во Христе он привлечен и как бы очарован (а не устрашен) необычайностью жизни и чудесами. Он спрашивает цену и получает в надежде, что „если через смерть он овладеет плотью, то овладеет и всею находящеюся в ней силою». Расчет обманщика был обманут – „проглотив приманку плоти, пронзается удоем Божества"... В этой неудачной „юридической» теории св. Григорий следует Оригену и даже сгущает краски. Не говоря уже о том, что она плохо согласуется с основным строем богословской системы Григория, она внутренне противоречива... Нужно припомнить, что эту теорию со всею резкостью опровергал св. Григорий Богослов» (Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. Париж, 1931 сс. 166–167).

¹⁸ - * У св. Кирилла – «херувимский престол».

¹⁹ - * У св. Кирилла – «души человеческие».

²⁰ - * Докетизм – течение в раннем гностицизме. Докеты утверждали, что страдания Христа на кресте были призрачными, поскольку Он только казался человеком, а Его Божественная сущность не могла быть подвержена страданиям. Против докетов выступали Ириней Лионский и другие раннехристианские отцы.

²¹ - * Полное название труда Нестора: «Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба». Оно было составлено летописцем Нестором около 1108 г.

22 - * «Сырорезание» – живодерство.

23 - * Царевич Димитрий (1582–1591) – младший сын Иоанна Грозного, живший в царствование старшего брата Федора Иоанновича в Угличе. Один из самых спорных вопросов касается причисления его к лику святых. Исторические источники сообщают, что Дмитрий страдал эпилептическими припадками (одна из возможных версий его смерти: во время припадка он упал на нож). Позднее Русская Церковь признала, что царевич был убит по приказу Бориса Годунова, и причислила его к лику святых как мученика. В 1606 году его мощи были обретены нетленными и перенесены в Архангельский собор Московского Кремля.

24 - * Старого стиля.

25 - * Киновия – общежительная форма монашества. Все иноки равны в правах и обязанностях. Личного имущества нет – все общее, стол и одежда. Киновийная форма общежития предусматривает жесткую дисциплину и беспрекословное послушание иноков игумену.

26 - * Ошибка в английском тексте: напечатано «palase» т. е. «палаты князя», а должно быть «plase», т. е. «место» (монастырь) Феодосия.

27 - * Юродству.

28 - * Феодосий Киновиарх родился в Каппадокии в V веке. Совершив паломничество в Палестину, остался там и жил в одной из пустынных пещер около 10 лет. По просьбе собравшихся около него монахов основал неподалеку от Иерусалима первый общежительный монастырь по правилам святого Василия Великого. Скончался в 529 году.

29 - * См.: 1Ин. 5, 20.

30 - * См.: Числ 14, 24; Ис. Нав. 14, 13–14.

31 - * Вспоминается событие, описанное евангелистом Лукой в Деяниях апостолов. Анания и жена его Сапфира продали принадлежащую им землю, но решили утаить от апостолов часть вырученных от продажи денег. Решив солгать Святому Духу, оба умерли у ног апостолов (Деян. 5, 1–11).

32 - * Метанойя (μετάνοια) – покаяние (греч.)

33 - * Палладий (365–425) – историк раннего монашества. Скорее всего родился в Галатии, ушел в Египет, где начал монашескую жизнь под руководством Евагрия Понтийского. В 400 году вернулся в Малую Азию и стал епископом Еленопольским в Вифинии. Как друг святого Иоанна Златоуста был изгнан в 406 году, но вернулся в Малую Азию в 412 г. Наиболее известное его произведение – «Лавсаик».

³⁴ - * Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР). Москва, 1978, с. 31.

³⁵ - * В цитатах эти три документа обозначаются следующим образом: Кирик- К, Иоанн – И, Заповедь – З.

³⁶ - * Страх Божий – богословское понятие, опирающееся на многочисленные тексты Священного Писания. Имеет мало общего с понятием общечеловеческого страха. Рудольф Отто утверждал: «Здесь, однако, этот термин (страх Божий. – С. Б.) при всем своем соответствии, взят все же по аналогии, чтобы дать имя совершенно особенному типу эмоциональной реакции, полностью отличающейся от испуга, но тем не менее между ними есть некоторая близость, так что эта аналогия помогает пролить свет на природу интересующего нас явления. В некоторых языках существуют специальные термины, обозначающие расплывчато или более точно этот «страх», который есть нечто большее, чем то, что заложено в собственном смысле этого слова... В современном русском языке есть выражение «благоговейный страх», в своем глубинном специфическом значении оно как раз приближается к тому, о чем мы говорим» (Отто Р. Священное, с. 27–28 (машинопись)).

³⁷ - * Пелагий (конец IV – начало V вв.) – английский богослов и экзегет. Учился в Риме, в 409 или 410 году после нашествия готов Пелагий покидает Рим и обосновывается в Африке, а затем перебирается в Палестину. Он протестовал против низкого морального уровня современных ему христиан и призывал к аскетизму и совершенству. «Согласно Пелагию, наше естество нейтрально – ему не присуще ни добро, ни зло. Зло совершается нами как злоупотребление свободной волей. Младенцы же по природе своей добры и лишь потенциально являются носителями греха. Крещение „во оставление грехов» поэтому имеет смысл только по достижению взрослого возраста, когда человек уже располагает свободной волей и способен к сознательному совершению греха. На это Августин возражал, что грех есть не только результат свободного выбора: он является принадлежностью самой падшей природы человека» (Мейендорф Ипроф. – прот. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1982, с. 237). Пелагианство вместе с несторианством было осуждено на Эфесском Соборе в 431 году.

³⁸ - * $\alpha\mu\phi\iota\kappa\tau\iota\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ – союз греческих государств для совместного отправления культа в общем святилище и для мирного урегулирования спорных вопросов.

³⁹ - * Цит. по: Соловьев С. М. История России, кн. I, т. 2, гл. VI. М.,

1988, с. 552.

⁴⁰ - * Исследования поэта и переводчика Андрея Чернова привели к установлению авторства «Слова». В последних строках поэмы, рядом с Бояном упоминается Ходына, автор «Слова»: «Сказали Боян и Ходына, Святославовы песнотворцы...» (Слово о полку Игореве. Реконструкция древнерусского текста и научный перевод Д. С. Лихачева. Л., 1990).

⁴¹ - * Употребляя понятие «миф», Г. П. Федотов вкладывает в него отнюдь не уничижительный смысл. Для него миф – это, согласно тактовке известного русского богослова С. Н. Булгакова, – «встреча мира имманентного – человеческого сознания... и мира трансцендентного, божественного» (Булгаков С. Я. Свет невечерний. М., 1917).

⁴² - * «Этот поныне непроясненный образ исследователи отождествляли с неким языческим божеством, которое враждебно настроено к русским воинам. Однако до сих пор на юге Воронежской области в тех самых местах, где происходило сражение князя Игоря с половцами, так называют огромные меловые столбы, которые возвышаются на склоне меловых гор. До наших дней их осталось немного – не более десяти. Само слово «див», восходя к санскритскому корню, обозначает также «блистать, быть прекрасным, чистым». Эти пятиметровые столбы, издавна напоминающие исполинские фигуры, должны были видеть русские дружины, которые двигались по равнине с севера. Дивы служили им своеобразным ориентиром. В «Слове» оставался один неразгаданный исследователями эпитет: «...свист зверин вѣст азби Див кличет врѣху древа». Н. А. Мещерский, один из исследователей «Слова», полагал, что «темное» «вѣст азби» должно относиться к Диву. Таинственное «азби», по нашему мнению, – калька греческого ἄσβεστος, что означает «негашенная известь». То есть «асбестовый» или «меловой Див свистит поверх деревьев». Почему свистит? Дело в том, что меловые столбы имеют внутренние полости, и когда дует ветер, раздается свист. Если добавить, что уже с XII века здесь, в меловых горах, обосновались монахи, вырубая в меловых горах пещерные храмы, понятно, почему свист Дива служил предупреждением русским дружинам. Дон в этих местах огибает меловые горы. Само место донныне сохранило свое название – Дивногорье.

⁴³ - * Речь идет о главах, предшествующих анализу «Слова о полку Игореве».

⁴⁴ - * Гомер. Илиада, Одиссея. М., 1967. С. 355.

⁴⁵ - * Песнь о Роланде // Песнь о Роланде; Коронавание Людовика;

Нимская телега; Песнь о Сиде; Романсеро. М., 1976. С. 77.

⁴⁶ - * Праздник Ивана Купалы.

⁴⁷ - * Г. П. Федотов подметил весьма важную черту почитания на Руси Божией Матери. Об этом же писал видный современный богослов, архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912–1999): «Православным ответом на недоуменные вопросы по поводу обычного молитвенного обращения: „Пресвятая Богородица, спаси нас!», которое, казалось бы, прямо противоречит приведенным здесь апостольским словам („Нет другого имени под небом, данного человекам, которым бы надлежало нам спастись» (Деян. 4, 12)), является уверенность православного человека во всеисильности молитвенного предстательства Божией Матери перед Ее Божественным Сыном. Подобные молитвенные обращения оставляют глубокий след в душах молящихся, и, к сожалению, некоторые из них забывают о том, что Иисус Христос есть „един и посредник между Богом и человеками» (1Тим. 2, 5), и начинают пренебрегать непосредственным обращением со своим Спасителем, а со всеми нуждами и заботами обращаются к Его Матери, и притом только к Ней, что в своем крайнем выражении привело к возникновению „Богородичной ереси"» (Архиепископ Михаил. Русская Православная церковность. Вторая половина XX века. М., 1995, с.65).

⁴⁸ - * В поэзии больше философии, чем в истории (грн.)

⁴⁹ - * Речь шла о 60-х годах XX века.

⁵⁰ - * Человек в литературе древней Руси. М. и Л., 1958.

⁵¹ - * Народная правда, № 11–12. Нью-Йорк, 1950, с.21–23.

⁵² - * Подобная точка зрения протопресвитера Иоанна Мейендорфа ошибочна. «Русская религиозность» отнюдь не «расширенная и переработанная версия «Святых Древней Руси». Эти два тома – совершенно новый взгляд, пока не имеющий аналогов ни в отечественной, ни в зарубежной историографии.

⁵³ - * Вопрос этимологии обсуждается в: Vaker N. P. Belorussia. The Making of Nation. A Case Study. Cambridge, Mass., 1956.

⁵⁴ - * Грушевский М. История Украины-Руси. В 10 томах. Нью-Йорк; Книгоспилка, 1954–1958.

⁵⁵ - * Имеется английское издание. См.: The Russian Primary Chronicle. Ed. S. H. Cross O. P. Sherbowitz-Wetzor. Cambridge, Mass., 1953.

⁵⁶ - * Удел – территория, унаследованная князем от своего отца.

⁵⁷ - * Еск А. Le Moyen-Age Russe. Paris, 1933.

⁵⁸ - * Дело в том, что древнерусская иконопись оставалась сокрытой от глаз исследователей вплоть до начала XX столетия. Иконы покрывались олифой, которая спустя 100 лет чернела. Техника реставрации икон была разработана лишь в конце XIX – начале XX столетия. Первая выставка древнерусских икон состоялась лишь в 1913 году и потрясла современников силой и светом.

⁵⁹ - * Соловьев С. М. История России с древнейших времен. В 23 томах. Москва, 1857–1871; новое изд.: Москва, 1959. Ключевский В. О. Курс русской истории. В 5 томах. Москва и СПб., 1904–1922; 2-е изд.: Москва, 1937. Имеется перевод на английский язык.

⁶⁰ - * Цит. по: Соловьев С. М. История... Т. 2. Кн. 3. С. 319, 332 333, 336, 337. Гл. 3.

⁶¹ - * Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. 1. Москва, 1862. (На самом деле «Тверская летопись», под 1339 г. – Прим. переводчика).

⁶² - * Повесть о разорении Рязани Батыем. Изд. И. И. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. гл. 39 Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 1. СПб., 1867. С. 88. (Цит. по: Памятники литературы Древней Руси. XIII век. Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1981. – Прим. переводчика). См. также: Орлов А. С. Героические темы древнерусской литературы. Москва и Ленинград, 1945. С. 107.

⁶³ - * Слово о погибели Русския земли. Изд. Х. М. Лопарев // Памятники древней письменности. Т. 84. СПб., 1892. (См. также: Памятники литературы Древней Руси. XIII век. С. 130. – Прим. переводчика).

⁶⁴ - * Серапион. Слово III // Петухов В. В., ред. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. Прибавление. С. 8. (См. также: Памятники литературы Древней Руси. XIII век. С. 449. – Прим. переводчика).

⁶⁵ - * Там же. С. 5. Слово II.

⁶⁶ - * Там же. С. 2. Слово I.

⁶⁷ - * Там же. С. 6. Слово II.

⁶⁸ - * Полное собрание русских летописей. Т. XV. СПб., 1863. С. 411–412.

⁶⁹ - * Мансикка В. Житие Александра Невского: разбор редакции и текст // Памятники древней письменности и искусства. Т. 180. СПб., 1913.

- ⁷⁰ - * Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития // Общество истории и древностей Российских при Московском университете. Чтения. № 254. Москва, 1915.
- ⁷¹ - * Повесть о Петре, царевице Ордынском // Православный собеседник. № 1. Казань, 1859.
- ⁷² - * Приселков М. Д. Ханские ярлыки русским митрополитам // Записки историко-филологического факультета. Т. 33. СПб., 1916. С. 1–115.
- ⁷³ - * Полное собрание русских летописей. Т. XV. СПб., 1863. С. 418–420.
- ⁷⁴ - * Смоленск был захвачен литовским князем Витовтом только в 1404 г.
- ⁷⁵ - * То есть права старшего сына на наследование.
- ⁷⁶ - * Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XVI – XVII веков. СПб., 1903. С. 24–26.
- ⁷⁷ - * Мансветов И. Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Москва, 1882.
- ⁷⁸ - * Яблонский В., изд. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908.
- ⁷⁹ - * Яцимирский А. И. Григорий Цамблак: очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904. с
- ⁸⁰ - * Соболевский А. И. Переводная литература... С. VI.
- ⁸¹ - Чижевский Д. Предисловие //Житие св. Стефана, епископа Пермского. Изд. В. Г. Дружинин. Гаага, 1959.
- ⁸² - Соболевский А. И. Переводная литература... С. 283–289.
- ⁸³ - Там же. С. 24, 26–31.
- ⁸⁴ - Соболевский упоминает о наличии нескольких таких «словарей» в списках XIV и XV веков. Там же. С. 288
- ⁸⁵ - Там же. С. 285.
- ⁸⁶ - Там же. С. 14.
- ⁸⁷ - Там же. С. VI.
- ⁸⁸ - Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Москва, 1855. II, 2.
- ⁸⁹ - Никольский Н. К. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV века //Издания Общества любителей древней письменности. Т. 113. СПб., 1897.

⁹⁰ - Данный каталог не совсем полный. См.: Там же. С. XVI.

⁹¹ - Там же. С. XI, VI.

⁹² - К этому следует добавить, что большая часть сборников в библиотеке принадлежит к типу «торжественников», то есть антологий проповедей на церковные праздники.

⁹³ - Славянские наименования богослужебных книг этого рода – «Изборник» и «Торжественник». Впервые они были напечатаны, в их окончательно сформировавшемся виде, в XVII в. и с тех пор перепечатывались в неизменном виде. В настоящее время они не входят более в литургическое употребление, разве что в некоторых монастырях.

⁹⁴ - Из «Пандектов» Никона Черногорского, гл.1. Греческий оригинал никогда не был опубликован. Цит. по: Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Раздел 55 // СОРЯиС. Т. 12. СПб., 1875. С. 224.

⁹⁵ - Седельников А. Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1, С. 28.

⁹⁶ - Это издание «Измарагда» появилось в старообрядческом журнале «Златоструй». Москва, 1911.

⁹⁷ - Яковлев В. А. К литературной истории древнерусских «Сборников» – опыт исследования «Измарагда» // ЗНУ. Т. 60. Одесса, 1893. В дальнейшем мы будем различать две главные редакции «Измарагда» ссылками на «Измарагд I» и «Измарагд II» соответственно.

⁹⁸ - Особенно в: Архангельский А. С. Творения отцов Церкви в древнерусской письменности: Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений. 4 тома. Казань, 1889–1890. А также в: Пономарев А. И. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. 4 тома. СПб., 1894–1898; Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // СОРЯиС. Т. 82. СПб., 1907. 54. С. 1–168; Срезневский И. И. Сведения и заметки...

⁹⁹ - Измарагд I. Гл. 3. Опубликовано в: Архангельский А. С. Творения... Т. 3. С. 114.

¹⁰⁰ - Измарагд I. Гл. 71 // Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 228.

¹⁰¹ - Измарагд I. Гл. 24.

¹⁰² - Измарагд I. Гл. 27. Опубликовано в другой редакции в: Православный собеседник. Казань, 1858. С. 512.

¹⁰³ - Измарагд I. Гл. 4.

¹⁰⁴ - Измарагд I. Гл. 3.

- ¹⁰⁵ - Измарагд I. Гл. 7.
- ¹⁰⁶ - Измарагд I. Гл. 36 (из Ефрема Сирина) // Архангельский А. С. Творения... Т. 3. С. 18.
- ¹⁰⁷ - Измарагд I. Гл. 3 // Архангельский А. С. Творения... Т.3. С. 114. Ср.: Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права. Предисловие к покаянию // РИБ. Т. 6. СПб., 1880. См. также: Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 157.
- ¹⁰⁸ - Измарагд II. Гл. 3. Опубликовано в сочинениях св. Кирилла Туровского, которые могут быть найдены в: Сухомлинов М. И., изд. Рукописи графа А. С. Уварова // ПДП. Т. 2. СПб., 1858. См. также: Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 94.
- ¹⁰⁹ - Измарагд I. Гл. 2 (перевод с греческого) // Православный собеседник. Казань, 1858. С. 179. Опубликовано также в: Шимановский В., изд. Сборник Святослава 1076. 2-е издание. Варшава, 1894. С. 12.
- ¹¹⁰ - Измарагд I. Гл. 62 (из св. Иоанна Златоуста). Опубликовано в: Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка X – XIV вв.: общее повременное обозрение. 2-е изд., СПб., 1882. С. 195; Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 120.
- ¹¹¹ - Измарагд I. Гл. 31. Ср.: Гл. 42.
- ¹¹² - Измарагд II. Гл. 67.
- ¹¹³ - Измарагд I. Гл. 42.
- ¹¹⁴ - Тихонравов Н. С. Отреченные книги Древней Руси // Тихонравов Н. С. Сочинения. Т. 1. Москва, 1898. С. 144–146.
- ¹¹⁵ - Эта статья опубликована в: Никольский Н. К. Материалы... С. 81–82.
- ¹¹⁶ - Ср. аналогичное перечисление в современной рукописи: «Паремьи, псалтырь, евангелие, и составная книга св. отец и апостол». Цит. по: Никольский Н. К. Материалы... С. 134.
- ¹¹⁷ - Никольский Н. К. Материалы... С. 82.
- ¹¹⁸ - а Измарагд II. Гл. 56. Опубликовано в: Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 195; Шимановский В. Сборник Святослава 1076. С. 15.
- ¹¹⁹ - Измарагд I. Гл. 72. Частично опубликована в: Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 67; Павлов А. С. Памятники... // РИБ. Т. 6. № 7.
- ¹²⁰ - Измарагд I. Гл. 16.
- ¹²¹ - Измарагд I. Гл. 71 (из св. Иоанна Златоуста) // Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 228.

¹²² - Измарагд I. Гл. 71 // Blasphemia (греческое сочинение, переведенное в XIV в.). Ср.: Седельников А. Д. Следы... // ТОДРЛ. Т. 1. С. 134.

¹²³ - Ср. взгляды Кирилла Туровского в: Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 130

¹²⁴ - Измарагд I. Гл. 46 // Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 52. Ср.: Измарагд I. Гл. 43.

¹²⁵ - Измарагд II. Гл. 32. См. также: Vita Nephontis. Гл. 64 // Рыстенко А. В. Materialien zur Geschichte des Byzantinisch Slavischen Literatur und Sprache. Одесса, 1928. С. 36.

¹²⁶ - Измарагд II. Гл. 69. Ср. главы 71 и 138.

¹²⁷ - Измарагд I. Гл. 26.

¹²⁸ - Измарагд I. Гл. 27 // Православный собеседник. Казань, 1858. С. 512.

¹²⁹ - Измарагд II. Гл. 76. Ср. аналогичную мысль, хотя и без символической формы, в проповеди «О славе мира сего» в: Пономарев А. И. Памятники... Вып. 3. СПб., 1894. № 39.

¹³⁰ - Измарагд I. Гл. 10. Эта притча заимствована из легендарного жития свв. Варлаама и Иоасафа, но составителем «Измарагда» она приписывается «болгарским книгам» – возможно, слабый отголосок богомильской литературы без всякого намека на ересь.

¹³¹ - О двойном значении русского слова «правда» см.: Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 200.

¹³² - Измарагд II. Гл. 135 // Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 40.

¹³³ - Ср.: «Песнь голубиной книги», перепечатанной в: Федотов Г. П. Стихи духовные. Париж, 1935. С. 142–144 из: Бессонов П. А. Калики переходные. Москва, 1861–1864. № 77.

¹³⁴ - Измарагд II. Гл. 135.

¹³⁵ - Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 188 и далее.

¹³⁶ - О центральном положении смирения в шкале христианских ценностей см.: Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 190–192.

¹³⁷ - Ср. анализ в: Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 187–197. В списках «Измарагда» имя псевдо-Геннадия появляется впервые в названии этого труда.

¹³⁸ - Измарагд I. Гл. 16.

- ¹³⁹ - Измарагд I. Гл. 19.
- ¹⁴⁰ - Измарагд I. Гл. 20.
- ¹⁴¹ - В тексте, опубликованном В. Я. Яковлевым, стоит слово «еретики». Мы приводим прочтение Никольского Н. К. (Материалы... № 14. С. 110), предположившего опisku в греческом оригинале: *hairetikoi* вместо *heteroi*.
- ¹⁴² - Менее обширный список врагов Божьих предлагается в гл. 24 того же «Измарагда»: «Жидове и еретицы и держащи кривую веру, совращающиеся на иноверие и прящеся по чужой вере и хвалящи чужую веру и двоеверие любящие, – с теми не достоин мира держати».
- ¹⁴³ - Ср.: Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 361.
- ¹⁴⁴ - Никольский Н. К. Материалы... С. 109–110. № 14.
- ¹⁴⁵ - а Измарагд I. Гл. 46. Ср. выше гл. 16.
- ¹⁴⁶ - Измарагд I. Гл. 33 и II. Гл. 37. Напечатано среди сочинений св. Кирилла Туровского // Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 33.
- ¹⁴⁷ - Измарагд I. Гл. 63.
- ¹⁴⁸ - Измарагд I. Гл. 15.
- ¹⁴⁹ - Измарагд I. Гл. 72. Эта глава – «Поучение епископа Новгородского Иоанна Илиаса» (XII век). Опубликовано в: Павлов А. С. Памятники... Приложение. С. 347.
- ¹⁵⁰ - Измарагд I. Гл. 7 и 47.
- ¹⁵¹ - Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. 1 № 35.
- ¹⁵² - Измарагд I. Гл. 7.
- ¹⁵³ - Ср.: Johannes Cassianus. De coenobitorum institutionibus. Lib. VIII. Cap. 6, 7, 8 // PL. Vol. 49. Cols. 333–339; Index 3. Cols. 825–827. См. также: Dictionnaire de theologie catholique. Paris, 1930. Vol. 3. Cols. 357–358
- ¹⁵⁴ - Измарагд I. Гл. 48. Ср.: Anastasius Sinaite // PG. Vol. 89. Col. 845A.
- ¹⁵⁵ - Измарагд I. Гл. 16 и 71.
- ¹⁵⁶ - Измарагд I. Гл. 46. Опубликовано в: Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 13; Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 52.
- ¹⁵⁷ - Измарагд I. Гл. 66. Частично опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 11.
- ¹⁵⁸ - Измарагд I. Гл. 47. Частично опубликовано в: там же. С. 59.
- ¹⁵⁹ - Измарагд II. Гл. 132.
- ¹⁶⁰ - Измарагд II. Гл. 158.

- ¹⁶¹ - Измарагд I. Гл. 72.
- ¹⁶² - Измарагд I. Гл. 39. Опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 199; частично заимствовано у подлинного Иоанна Златоуста.
- ¹⁶³ - а Измарагд II. Гл. 34 (заимствовано из «Пандектов» Никона).
- ¹⁶⁴ - Измарагд П. Гл. 40 (заимствовано из Исидора Пелусиота). Частично опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 57.
- ¹⁶⁵ - «Сказание о Щиле» было опубликовано в: Костомаров Н. И. Памятники старинной русской литературы. 4 тома. СПб., 1860–1862. Оно было также темой интересного исследования: Еремин И. П. Из истории русской повести: Повесть о посаднике Щиле // Труды комиссии по древнерусской литературе АН СССР. Ленинград, 1932. Т. 1. С. 59–151.
- ¹⁶⁶ - Измарагд I. Гл. 38 (заимствована из Иоанна Златоуста). Опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 199.
- ¹⁶⁷ - Измарагд I. Гл. 64. Опубликовано в: Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 29.
- ¹⁶⁸ - Измарагд II. Гл. 35. Опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 149.
- ¹⁶⁹ - Измарагд I. Гл. 65.
- ¹⁷⁰ - Измарагд I. Гл. 44. Частично опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 153.
- ¹⁷¹ - Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 79. Вполне вероятно влияние апокрифического видения св. апостола Павла. Ср.: Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. 2 тома. Москва, 1863. Т. 2. С. 40–41.
- ¹⁷² - Измарагд I. Гл. 44. Частично опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 149.
- ¹⁷³ - Измарагд II. Гл. 157.
- ¹⁷⁴ - Измарагд И. Гл. 35. Опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 149.
- ¹⁷⁵ - Измарагд I. Гл. 39.
- ¹⁷⁶ - Измарагд I. Гл. 38.
- ¹⁷⁷ - Измарагд I. Гл. 65. Заимствовано из Екклесиаста. Гл. 13.
- ¹⁷⁸ - а Измарагд II. Гл. 44.
- ¹⁷⁹ - Измарагд П. Гл. 64. Опубликовано в: Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 29.

- ¹⁸⁰ - Измарагд I. Гл. 16.
- ¹⁸¹ - О значении рода см. Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 27.
- ¹⁸² - Измарагд II. Гл. 126 // Православный собеседник. Казань, 1859. С. 132.
- ¹⁸³ - Яковлев В. А. К литературной истории...// ЗНУ. Т. 60. С. 218.
- ¹⁸⁴ - Измарагд II. Гл. 44.
- ¹⁸⁵ - Яковлев В. А. К литературной истории... // ЗНУ. Т. 60. С. 217–218.
- ¹⁸⁶ - Средневековые русские женские монастыри были приютом для вдов и незамужних женщин, которые принимались туда при уплате определенного взноса.
- ¹⁸⁷ - Яковлев В. А. К литературной истории... // ЗНУ. Т. 60. С. 225–226. Опубликовано в: Православный собеседник. Казань, 1858. С. 509.
- ¹⁸⁸ - Ср.: Екклезиаст 33, 26–28.
- ¹⁸⁹ - Автор имеет в виду Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова.
- ¹⁹⁰ - Измарагд II. Гл. 58. Опубликовано в: Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 65; Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 18.
- ¹⁹¹ - Яковлев В. А. К литературной истории... // ЗНУ. Т. 60. С. 217–218.
- ¹⁹² - Измарагд II. Гл. 47. (Из жития Варлаама и Иоасафа.)
- ¹⁹³ - Измарагд I. Гл. 55. Опубликовано в: Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 63. См. также: Лавровский Н. Памятники старинного русского воспитания // ОИДРМУ. Т. 3. Москва, 1861. С. 3.
- ¹⁹⁴ - Измарагд II. Гл. 51 // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 179.
- ¹⁹⁵ - Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 205.
- ¹⁹⁶ - Измарагд II. Гл. 55 // Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 64; Лавровский Н. Памятники... С. 5–6.
- ¹⁹⁷ - Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 238.
- ¹⁹⁸ - Измарагд I. Гл. 53 и Измарагд II. Гл. 52. Данная глава – буквальный перевод греческой проповеди, принадлежащей либо Иоанну Златоусту, либо Ефрему Сирину и напечатанной в: Spuria Иоанна Златоуста // PG. Vol. 59. Cols. 485 – 490.
- ¹⁹⁹ - По поводу «Пчелы» ср.: Сперанский М. Н. Переводный сборник изречений в славяно-русской письменности // ОИДРМУ. 1901–1905.

- ²⁰⁰ - Измарагд I. Гл. 52. Напечатано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 175; Некрасов И. С. Опыт историко-литературного исследования о происхождении древнерусского Домостроя // ОИДРМУ. Т. 3. Москва, 1872. С. 110.
- ²⁰¹ - Измарагд II. Гл. 158 (см. прим. с на с. 53). Ср.: гл. 43. «Житие св. Нифонта», один из источников «Измарагда».
- ²⁰² - Измарагд II. Гл. 48 // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 44.
- ²⁰³ - Эта легенда взята из «Жития св. Нифонта», гл. 76. Славянское слово «мурин» (мавр или эфиоп), обозначающее национальность героя, в «Измарагде» превратилось в название русского города (Муром). Как уже указывалось в прим. d на с. 35, «Житие св. Нифонта» было опубликовано Рыстенко в 1928 г. В варианте, опубликованном Костомаровым, мы еще читаем правильное значение: «В Мурьстей области» (в муринской местности).
- ²⁰⁴ - Измарагд II. Гл. 102 // Костомаров Н. И. Памятники... Т. 1. С. 78.
- ²⁰⁵ - Измарагд II. Гл. 127 // Православный собеседник. Казань, 1859. С. 132.
- ²⁰⁶ - Ср.: Срезневский И. И. Сведения... // СОРЯиС. Т. 12. СПб., 1875. Раздел 57. С. 307–308, где нормой считается 7 резан (7 процентов).
- ²⁰⁷ - В «Прологе» тринадцатого века имеется проповедь против ростовщичества // Там же. Раздел 41. С. 25–26.
- ²⁰⁸ - Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 191.
- ²⁰⁹ - Измарагд I. Гл. 17. Опубликовано в: Петухов Д. В. Древние поучения на воскресные дни великого поста // СОРЯиС. Т. 10. СПб., 1886.
- ²¹⁰ - Измарагд I. Гл. 14 // Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 34.
- ²¹¹ - Измарагд I. Гл. 9 (из Иоанна Златоуста) // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 134.
- ²¹² - Греческий текст жития Никона не был опубликован до сих пор.
- ²¹³ - Измарагд II. Гл. 27.
- ²¹⁴ - Измарагд I. Гл. 36 // Архангельский А. С. Памятники... Т. 3. С. 107.
- ²¹⁵ - Измарагд I. Гл. 28 // Там же. С. 89.
- ²¹⁶ - Измарагд II. Гл. 142 // Православный собеседник. Казань, 1858. С. 475; Архангельский А. С. Памятники... Т. 3. С. 116.
- ²¹⁷ - Измарагд II. Гл. 162. Опубликовано в: Порфирьев И.

Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописи соловецкой библиотеки // СОРЯиС. Т. 48. СПб., 1890. Раздел 2. С. 4.

²¹⁸ - Измарагд I. Гл. 12. Напечатано среди сочинений св. Кирилла Туровского. Подробный анализ см. в: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 157 и далее.

²¹⁹ - Измарагд I. Гл. 58 (и II. Гл. 11) // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 111.

²²⁰ - Измарагд II. Гл. 96 // Там же. С. 50.

²²¹ - Измарагд II. Гл. 99. Этот отрывок напоминает Екклесиаст, 12.

²²² - Измарагд II. Гл. 83.

²²³ - Измарагд I. Гл. 13.

²²⁴ - Измарагд II. Гл. 70.

²²⁵ - Ср.: Барсов Е. В. Причитания северного края. Т. 1. Москва, 1872.

²²⁶ - Измарагд I. Гл. 13 (и II. Гл. 83).

²²⁷ - Там же.

²²⁸ - Голубинский Е. Е. История русской церкви. 4 тома. Москва, 1880–1917. Т. 1. С. 459.

²²⁹ - Измарагд II. Гл. 82. Ср.: PG. Vol.86. Col. 349.

²³⁰ - Измарагд II. Гл. 113.

²³¹ - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 95–108.

²³² - Св. Артемий Веркольский. Ср.: Федотов Г. П. Святые Древней Руси: X-XVII вв. Париж: ИМКА-ПРЕСС, 1931. С. 221; Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. Москва, 1894.

²³³ - Измарагд I. Гл. 30 // Яковлев В. А. К литературной истории...// ЗНУ. Т. 60. С. 70.

²³⁴ - Измарагд II. Гл. 82.

²³⁵ - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 189.

²³⁶ - Измарагд I. Гл. 2 (и II. Гл. 28). Ср.: PG. Vol.86. Col. 332.

²³⁷ - Там же.

²³⁸ - Измарагд II. Гл. 74. Ср.: гл. 71 и 75.

²³⁹ - Измарагд II. Гл. 75.

²⁴⁰ - Измарагд II. Гл. 77 (из псевдо-Афанасия) // Архангельский А. С. Памятники. Т. 4. С. 71. с

²⁴¹ - Измарагд I. Гл. 73.

²⁴² - Измарагд II. Гл. 78 (из псевдо-Афанасия) // Архангельский А. С.

Памятники... Т. 4. С. 71.

²⁴³ - Измарагд II. Гл. 136.

²⁴⁴ - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 218–220.

²⁴⁵ - Измарагд I. Di. 31 (и II. Гл. 6 и 117).

²⁴⁶ - Измарагд I. Гл. 32 (и II. Гл. 115 и 116).

²⁴⁷ - А Измарагд II. Гл. 107.

²⁴⁸ - Измарагд II. Гл. 124. Отсутствие четвертого постового периода в Православной Церкви, предшествующего празднику Успения Пресвятой Богородицы и длящегося с 1 по 15 августа ст. ст., помогает датировать вторую редакцию «Измарагда». Введение четвертого поста совпало с принятием митрополитом Киприаном (1390–1406) нового богослужебного чина (Иерусалимского). Следовательно, «Измарагд II» может быть отнесен примерно к 1400 г., вопреки оценкам Яковлева и других, относящих его появление к концу XV века. – Прим. И. Мейендорфа.

²⁴⁹ - Измарагд II. Гл. 154.

²⁵⁰ - Измарагд I. Гл. 77 (и II. Гл. 154) // Православный собеседник. Казань, 1859. С. 141.

²⁵¹ - Первой известной версией этой легенды является история из Синайского патерика. В печатном греческом оригинале отсутствует гл. 303 древнеславянского перевода. Славянский текст опубликовал Срезневский И. И. (Сведения... // СОРЯиС. Т. 20. СПб., 1800. С. 81. № 4). Ср.: Карнеев А. Д. Вероятный источник «Слова о Среде и Пятке» // ЖМНП. Сентябрь 1891. С. 160–175.

²⁵² - Измарагд II. Гл. 120 // Православный собеседник. Казань, 1859. С. 183.

²⁵³ - Измарагд I. Гл. 70.

²⁵⁴ - Яковлев В. А. К литературной истории... // ЗНУ. Т. 60. С. 124–125; Карнеев А. Д. Вероятный источник... С. 160 и далее. Ср.: Порфирьев И. Почитание среды и пятницы в древнем русском народе // Православный собеседник. Февраль 1855. С. 183.

²⁵⁵ - Порфирьев И. Почитание... // Православный собеседник. Февраль 1855. С. 181–198; Веселовский А. Н. Опыт по истории развития христианской легенды // ЖМНП. Февраль 1877. С. 186–252.

²⁵⁶ - Измарагд II. Гл. 151 (из 1Кор. 7, 10) // Православный собеседник. Казань, 1859. С. 453.

²⁵⁷ - Измарагд II. Гл. 57. Опубликовано частично в: Дубакин Д. Н. Влияние христианства на семейный быт русского общества в период до

времени появления Домостроя // Христианское чтение. 1880. № 1. С. 311–361; 627–676.

²⁵⁸ - Измарагд II. Гл. 87.

²⁵⁹ - Измарагд I. Гл. 64.

²⁶⁰ - Измарагд I. Гл. 60.

²⁶¹ - Измарагд II. Гл. 71.

²⁶² - Измарагд I. Гл. 34 (и II. Гл. 109).

²⁶³ - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 349.

²⁶⁴ - Измарагд I. Гл. 49 (и II. Гл. 139) // Православный собеседник.

Казань, 1859. С. 465.

²⁶⁵ - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 213–214.

²⁶⁶ - Измарагд I. Гл. 49.

²⁶⁷ - Измарагд I. Гл. 127–128.

²⁶⁸ - Это имя пишется по-разному в различных греческих и славянских рукописях: Лазий, Алазий, Лаксий, Лазарий. Лазиос является предположительно эпитетом Дионисия. Ср.: Roscher W. H. Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie. 6 vols, in 9. Leipzig, 1884–1937; Pauly A. und Wissowa G., eds. Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft. 24 vols. Stuttgart, 1894–1963. S. v. Lasios.

²⁶⁹ - Измарагд I. Гл. 23 // Костомаров Н. И. Памятники... Т. 1. С. 207.

²⁷⁰ - Измарагд I. Гл. 25 (и II. Гл. 12).

²⁷¹ - Примечательно, что в «Измарагде» опущена деталь, приведенная в «Житии св. Нифонта», о том, что песня содержала «слово срамно», внушенное бесом.

²⁷² - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 227.

²⁷³ - Измарагд I. Гл. 4 // (из Иоанна Златоуста). См.: PG. Vol. 58. Col. 458.

²⁷⁴ - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 227; Fedotov G. P. A Treasure of Russian Spirituality. New York and London, 1950; Harper Torchbook (TB 303), New York, 1965.

²⁷⁵ - Измарагд I. Гл. 45 (и II. Гл. 31) // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 137.

²⁷⁶ - Измарагд II. Гл. 38 // Костомаров Н. И. Памятники... Т. 1. С. 82.

²⁷⁷ - Измарагд II. Гл. 134 // Там же. С. 87.

²⁷⁸ - Измарагд I. Гл. 71.

²⁷⁹ - Измарагд I. Гл. 50 (из «Жития св. Нифонта»).

²⁸⁰ - Измарагд I. Гл. 51 // Яковлев В. А. К литературной истории...// ЗНУ. Т. 60. С. 90.

²⁸¹ - Измарагд I. Гл. 50 // Яковлев В. А. К литературной истории...// ЗНУ. Т. 60. С. 89 (из «Жития св. Нифонта»).

²⁸² - Измарагд I. Гл. 49 // Яковлев В. А. К литературной истории...// ЗНУ. Т. 60. С. 88.

²⁸³ - Измарагд II. Гл. 39. Напечатано среди трудов св. Кирилла Туровского.

²⁸⁴ - Измарагд II. Гл. 100 // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 65.

²⁸⁵ - Измарагд I. Гл. 36.

²⁸⁶ - Седельников А. Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. Ленинград, 1934. Т. 1. С. 128.

²⁸⁷ - В недавнем прошлом появились две основные работы, в которых рассматриваются сектантские движения XIV и XV веков: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. Москва, Ленинград, 1955; Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. Москва, 1960. Первая из этих работ содержит критическое издание основных текстов, цитируемых Федотовым. В обеих работах предпринята попытка объяснить русские сектантские движения исключительно социальными условиями «феодального» мира. В них имеются ссылки на многочисленные вспомогательные библиографии, недавно опубликованные в России. – Прим. И. Мейендорфа.

²⁸⁸ - Третья Новгородская летопись (1376). Ср.: Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. 4 тома. М., 1880–1907.

²⁸⁹ - В противоположность толкованию Боцяновского В. Ф.: Богоискатели. Петербург, 1911.

²⁹⁰ - Павлов А. С. Памятники древнерусского права // РИБ. Т. 6. Петербург, 1880. № 22, 25, 42, 51, 55, 56. Хронология была исправлена Голубинским Е. Е.: История Русской Церкви. Т. 1. С. 406.

²⁹¹ - Епископ Стефан говорит, что Карп «писание книжное... списа на помощь ереси своей». По-видимому, имеется в виду сборник неких древних текстов, а не его оригинальный труд. См. Павлов А. С. Памятники... // РИБ. Т. 6. С. 214. Позднее А. Д. Седельников обнаружил следы стригольнической письменности или, вернее, стригольнических тенденций в некоторых древних православных рукописях. См.:

Седельников А. Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ АН СССР. Ленинград, 1934. Т. 1. С. 121–136.

²⁹² - Павлов А. С. Памятники... // РИБ. Т. 6. № 22; Приложение. № 31 (греческий текст).

²⁹³ - Там же. С. 220–221. №25.

²⁹⁴ - Мф. 10, 9–10. (Цитируется неточно.) Там же. С. 222–223.

²⁹⁵ - Мф. 10, 9–10. (Цитируется неточно.) Там же. С. 218, 222, 226, 227.

²⁹⁶ - Там же. С. 217.

²⁹⁷ - Мф. 10, 9–10. (Цитируется неточно.) Там же. С. 214, 224.

²⁹⁸ - Ин. 6, 54. Там же. С. 214.

²⁹⁹ - Там же. С. 227.

³⁰⁰ - Ин. 6, 54. Там же. С. 223.

³⁰¹ - Там же. С. 484. № 56.

³⁰² - Там же. №25.

³⁰³ - См. Успенский Ф. И. Философское и богословское движение в XIV веке // ЖМНП. 1892 (и в отдельном издании). См. также: Тихомиров Н. С. Отреченные книги Древней Руси // Тихомиров Н. С. Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 214 и след.

³⁰⁴ - Этот подход уже использовался Голубинским и в более позднее время Седельниковым, которому мы обязаны основной структурой данной главы.

³⁰⁵ - Павлов А. С. Памятники... С. 86–87.

³⁰⁶ - Там же. С. 92.

³⁰⁷ - Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. С. 69.

Греческую гиперпиду заменила русская гривна.

³⁰⁸ - Павлов А. С. Памятники... С. 149. № 16.

³⁰⁹ - Там же. С. 195. № 22.

³¹⁰ - Канон Первого Владимирского Собора. Там же. С. 88. № 6.

³¹¹ - Канон Первого Владимирского Собора. Там же. С. 151, 153. № 16.

³¹² - Канон Первого Владимирского Собора. Там же. С. 155–157.

³¹³ - Канон Первого Владимирского Собора. Там же. С. 157.

³¹⁴ - Там же. С. 161.

³¹⁵ - Касательно нижеследующего см.: Седельников А. Д. Следы... С. 124–126.

³¹⁶ - Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. С. 306–318.

- ³¹⁷ - Никитский А. И. Очерк внутренней истории Церкви во Пскове // ЖМНП. 1871. Т. 5. С. 1–70; 1873. Т. 2. С. 188–251.
- ³¹⁸ - Мы снова цитируем «Измарагд» по: Яковлев В. А. К литературной истории древнерусских «Сборников»: опыт исследования «Измарагда» // ЗНУ. Т. 60. Одесса, 1893.
- ³¹⁹ - Измарагд I. Гл. 24.
- ³²⁰ - «Слово святых отец о праздновании духовнем» было частью проповеди, ошибочно приписывавшейся св. Феодосию Киевскому. Ср.: Яковлев В. А. К литературной истории... С. 15.
- ³²¹ - Седельников А. Д. Следы... С. 134. Однако В. М. Изергин относит ее к XII веку. Она обнаружена в рукописи новгородско-софийского собрания (№ 1285) XV века, которая является копией рукописи XII века. Вопрос требует палеографической переоценки. См.: Изергин В. М. Предисловие к покаянию // ЖМНП. 1891. Т. 2. С. 158–159, 176.
- ³²² - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 218–220.
- ³²³ - Павлов А. С. Памятники... С. 838–839.
- ³²⁴ - Там же. С. 835–837.
- ³²⁵ - Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2. С. 53–69.
- ³²⁶ - PG. V. 59. P. 553–563.
- ³²⁷ - Срезневский И. И. Сведения... //СОРЯС. Т. 12. Гл. 56; и в отдельном издании.
- ³²⁸ - Смирнов С. И. Древнерусский духовник: исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 266.
- ³²⁹ - Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. С. 399–400.
- ³³⁰ - Смирнов С. И. Древнерусский... С. 280; Варенцов В. г. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 16. Ср.: Федотов Г. П. Стихи духовные. Париж, 1935. С. 67–84. «Крестное братство» устанавливалось специальным обрядом; оно предполагало вечную духовную дружбу и взаимную верность.
- ³³¹ - Марков А. В. Определение хронологии русских духовных стихов // Богословский вестник. 1910, июнь. С. 363.
- ³³² - О пережитках язычества, о которых здесь говорится, см.: Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914; Гальковский Н. Борьба христианства... 2 тома. М., 1913. Ср. также: Вернадский Г. Origins of Russia. Oxford: Clarendon Press, 1959. P. 108–173.

- ³³³ - Павлов А. С. Памятники... С. 223–224. № 25.
- ³³⁴ - Редакция Н. К. Никольского. См.: Материалы по истории древнерусской духовной письменности //СООРЯС. Т. 82. СПб., 1907. С. 135–140. Раздел 4.
- ³³⁵ - Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины: тексты и заметки //ОИДРМУ. М., 1912, Т. 2. С. 29–30; VIII, 52.
- ³³⁶ - Измарагд I. Глава 49.
- ³³⁷ - «Наставление святых отцов исповедающимся сыновьям и дочерям» Голубинским ошибочно приписывается митрополиту Георгию (XI век). См.: Смирнов С. И. Материалы..., С. 383–395. № 19. Однако мы не можем согласиться со Смирновым, который предполагает, что среди этих 23 дней выбирались 3 дня для причащения. Мы усматриваем в этом перечне переходной период между еженедельным причащением и причащением три раза в год.
- ³³⁸ - Смирнов С. И. Материалы... С. 166–167. № 19.
- ³³⁹ - Там же. С. 183. № 28.
- ³⁴⁰ - Там же. С. 225. № 46.
- ³⁴¹ - Там же. №2, 3, 20, 27.
- ³⁴² - Стоит сравнить с «Вопрошанием Кирика» (XII век) в: Павлов А. С. Памятники... С. 44. №75. Ср. также: Смирнов С. И. Материалы... С. 284, 302, 397.
- ³⁴³ - Смирнов С. И. Материалы... С. 193–195.
- ³⁴⁴ - Там же. С. 225. № 46.
- ³⁴⁵ - Там же. С. 227.
- ³⁴⁶ - Важно обратить внимание на поучение, приписываемое митрополиту Петру, в: Костомаров Н. Памятники старинной русской литературы. Т. 4. М., 1862. С. 186: «А котрый у вас похочет имати с году на год святыя дары, то давали бы по собе поруки, что им вас [духовных отцов] слушать».
- ³⁴⁷ - Павлов А. С. Памятники... С. 835. Измарагд I. Гл. 73.
- ³⁴⁸ - Смирнов С. И. Материалы... С. 90. № XIII, 20.
- ³⁴⁹ - Там же С. 160. № XXXI.
- ³⁵⁰ - «Вопрошания Кирика». № 96 //Смирнов С. И. Материалы... № XI, 22; XXXa, строки 20, 21.
- ³⁵¹ - «Вопрошания Кирика». № 76 // Там же. XI, 38; XXX6.

³⁵² - См. жития свв. Димитрия Донского и Михаила Тверского. Князь Михаил Тверской соблюдал эту практику во время своего последнего путешествия к хану, где он ожидал и действительно встретил свою смерть. О Киевском периоде см. Ипатьевскую летопись (1168) о князе Ростиславе Мстиславиче.

³⁵³ - Профессор М. Д. Приселков восстановил Троицкую летопись, которая была опубликована уже после его смерти: Троицкая летопись. Москва и Ленинград, 1950.

³⁵⁴ - Различные сборники летописей сведены в «Полное собрание русских летописей» под ред. Археологической комиссии, Петербург, 1846 – сокращенно ПСРЛ. По отношению к отдельным летописям употребляются следующие сокращения: Сим. (Симоновская), Ник. (Никоновская), Рог. (Рогожская), Воскр. (Воскресенская), Лавр. (Лаврентьевская), Твер. (Тверская), Троиц. (Троицкая), Соф. (Софийская).

³⁵⁵ - * «...пищи и питья не щадил и подавал требующим, много церквей построил и украсил иконами и книгами, священнический и монашеский чин почитал, ко всем был любовен и милостив, гордость ненавидел и отвращался от нее, как от змия»

³⁵⁶ - См. также словесные портреты князей Юрия Владимировича (Лавр. 1239) и Михаила Александровича Тверского (Рог. 1399).

³⁵⁷ - Серебрянский Н. И. Древнерусские жития святых // ОИДРМУ. Москва, 1915. Т. 3. Тексты. С. 90–92.

³⁵⁸ - Ср. с обсуждением князя Ростислава Смоленского (fl. 1168) в: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 248–249.

³⁵⁹ - * Был он человек страшный, и сердце у него точно львиное (Соловьев, т. 4, с. 488).

³⁶⁰ - Отметим то же самое утверждение относительно князя Александра Невского в: Серебрянский Н. И. Древнерусские... С. 119.

³⁶¹ - Мансикка Б. Житие Александра Невского, разбор редакций и текст // ПДПИ. т. 180. СПб., 1913.

³⁶² - Дигенис Акрит – герой популярного византийского эпоса, история которого была переведена на славянский язык. См.: Серебрянский Н. И. Древнерусские... С. 111.

³⁶³ - * По другим спискам – «возраст».

³⁶⁴ - * И красив он был, как никто другой, и голос его – как труба в народе, лицо его – как лицо Иосифа, которого египетский царь поставил вторым царем в Египте, сила же его была частью от силы Самсона,

храбрость же его – как у царя римского Веспасиана, и дал ему Бог премудрость Соломона.

³⁶⁵ - Там же. С. 111.

³⁶⁶ - * Перебил бесчисленное множество, а на лице самого короля оставил след острого копья своего.

³⁶⁷ - Там же. С. 113–114.

³⁶⁸ - Там же. С. 138–143.

³⁶⁹ - Там же. С. 141.

³⁷⁰ - ПСРЛ. Т. 15. С. 476.

³⁷¹ - * Татищев В. Н. История Российская. Т. 5. М. – Л., 1964. С. 39, 40.

³⁷² - * 1 Был незлобив и легко прощал согрешающих пред ним [Соловьев, т. 4. С. 489].

³⁷³ - * «И был грозен приезд его... И жены моавитские начали стращать детей своих, говоря: „Вот идет Александр!“... Наполнил же Бог землю Александра богатством и славою...».

³⁷⁴ - * «В присутствии его никто не смел сказать ни слова, потому что все боялись его: был он человек страшный, и сердце у него точно львиное» [Соловьев, Т. 4. С. 294].

³⁷⁵ - * «Кто из оставшихся в живых не поплачет, видя, сколько людей приняло горькую смерть... и от поганных никогда не бывало такого зла» [Соловьев. Т. 3. С. 265].

³⁷⁶ - * «Те, кто били и грабили тверичей, должны быть выданы, и я ничего не хочу вашего, а чтоб приняли моих наместников».

³⁷⁷ - Троицкая летопись. Ред. Приселков М. Д. С. 393.

³⁷⁸ - ПСРЛ. т. 15. С. 469.

³⁷⁹ - См.: Послание св. Кирилла Белозерского // Акты исторические: 1334–1700 гг. СПб., 1841–1842. № 16.

³⁸⁰ - * «Александр не оставил пути отца своего за людей своих: за них он претерпел многие страдания. Он отказывался от великих почестей, отдавая свое богатство, все имущество свое чужеземцам. И не пожалел отпрыска сердца своего. Во имя христиан отдал его чужеземцам, освободив тем людей от горя, страданий и плена».

³⁸¹ - * «Господь Бог дал власть вязать и разрешать вместо Себя апостолам, а после них – их преемникам. А мы суть преемники апостолов, несущие образ Христа и обладающие его властью. И я, первосвященник всея Руси, учу и наставляю вас в Господе: «Бойтесь Бога и почитайте

князя, не начинайте войны понапрасну, не проливайте крови. Есть наказание и прощение за каждую вину и за каждый грех. Поскольку князь Ярослав Ярославич был несправедлив к вам, он раскаивается и просит прощения за все... и я обращаюсь к вам за него. Примите его с подобающей честью».

382 - * «Осудил ты прежде суда Божия уже мертвого человека, а живого боялся, дары от него принимал, ел с ним и пил» [Соловьев, т. 4, с. 572].

383 - Там же.

384 - В Киевской Руси соответствующим злом было изгойство.

385 - * «Во время его были упразднены кабаки, мытари и рыночные пошлины».

386 - Это тот самый Симеон, о котором летописец замечает: «Сий быше учителен и силен книгами; князя не стыдяся пряся, ни велмож» (Сим. 1288). Его поучение было включено в так называемое «Мерило праведное»: Мерило праведное по рукописи XIV века. Ред. Тихомиров М. Н. Москва, 1961. С. 128 и след. – Прим. переводчика.

387 - * ПЛДР, XIII век.

388 - * «Славная война лучше худого мира».

389 - * «...установивший пределы народам, Ты повелел жить, не преступая чужих границ».

390 - Серебрянский Н. И. Древнерусские... С. 112.

391 - * Соловьев, т. 3, с. 252.

392 - Воскр. 1265: «Тогда же бе приспел день великаго мученика Леонтия; и рече князь Домант (Довмонт): „Святаа Троица и святыи великий воевода Леонтий Помозите нам в час сей...“»

393 - * «это случилось 23 апреля, в день памяти великомученика и победоносца Георгия».

394 - * Новгородская пятая летопись, с. 213, 1238.

395 - * «да не будет на нем милости Божией, Пречистой Богородицы, честна- го и животворящаго Креста, великаго чудотворца Николы, святых чудотворцев Петра и Леонтия, преподобного Сергия и Кирилла, благословения всех владык и всего духовенства ни в сей век, ни в будущий...» [Соловьев, т.4, с. 405.]

396 - а Ср. московскую интерпретацию победы над Рязанью.

397 - Попов А. А., ред. Слово на латынян и о извержении Исидора // Историколитературный обзор древнерусских полемических сочинений

против латынян. Москва, 1875. С. 368.

³⁹⁸ - Там же. С. 378–379.

³⁹⁹ - * «Что это, Господи! Покуда нам между собою ссориться и наводить друг на друга татар; лучше мне бежать в чужую землю, чем дружить с татарами и служить им» [Татищев, т. 5, с. 39, 40].

⁴⁰⁰ - Данную главу Г. П. Федотов не успел завершить.

⁴⁰¹ - Глава о Новгороде была частью оригинального плана Г. Федотова для данного тома, но не была написана. Настоящий краткий очерк взят из малоизвестного периодического издания «Народная правда», № 11–12, Нью-Йорк, 1950, с. 2133. Он содержит общее направление концепции Федотова в отношении Новгорода – одного из наиболее своеобразных и творческих центров средневековой русской цивилизации. Отсутствие капитального исследования по данной теме у Федотова весьма прискорбно. Оно отражает трудности, с которыми он, несомненно, столкнулся, приступая к написанию задуманной им главы, и причину, по которой он ее отложил. Эти трудности вызваны тем, что не существует сколько-нибудь полного обзора или монографии о средневековом Новгороде. К настоящему времени этот пробел заполнен, хотя лишь частично, следующим трудом: Вернадский В. Н. Новгород и новгородская земля в XV веке. Москва и Ленинград, 1961. Отдельные аспекты новгородской культуры описаны в: Никитский А. И. Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде. Петербург, 1879; Лазарев В. Н. Искусство Новгорода. Москва и Ленинград, 1947. О более поздних археологических исследованиях в Новгороде см.: Арциховский А. В. Раскопки 1952 года в Новгороде // Вопросы истории. 1953. № 1. С. 113–124. – Прим. И. Мейендорфа.

⁴⁰² - Miklosich F., Moller G., eds. *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*. 6 vols. Vienna, 1860–1890; vol. II *Acta Patriarchatus Constantinopolitani 1314–1402*.

⁴⁰³ - Недавние исследования не подтверждают точки зрения Федотова на новгородское представление о Софии. Более вероятным кажется, что до XVI века отождествление Софии с Христом было общепринятым и очевидным. См.: Армян А. М. *Darstellung und Deutung der Sophia im Vorpetrinischen Russland* // *Orientalia Christiana Periodica* 4:120–156 (1938); Meyendorf J. *L'iconographie de la Sagesse Divine* // *Cahiers Archeologiques*, 10:259–278. Paris, 1959. – Прим. И. Мейендорфа.

⁴⁰⁴ - Неисчерпаемый источник фактической и библиографической информации можно найти в: Smolitsch Igor. *Russisches Monchtum*,

Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988–1917. Wurzburg, 1953. – Прим. И. Мейендорфа.

⁴⁰⁵ - В центре внимания позднейших критических исследований находилось огромное количество различных редакций жития преподобного Сергия. См.: Зубов В. П. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб: к вопросу о редакциях «Жития Сергия Радонежского» // ТОДРЛ. Т. 9. Москва и Ленинград, 1953. С. 115–158. Некоторые из этих редакций были опубликованы в: Тихонравов В. С. Древние жития Сергия Радонежского. Москва, 1892 (1916); Леонид, архимандрит. ПДПИ. Т. 58. Москва, 1885; Великие Минеи Четьи. Т. 1. Сентябрь. Петербург, 1868.

⁴⁰⁶ - Несмотря на то, что собор в Пскове был посвящен Святой Троице (с XII века).

⁴⁰⁷ - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 148 и далее, 337–338.

⁴⁰⁸ - St. Athanasius. Vita S. Antonii. С. 9 // Migne. PG. Vol. 26. Col. 837–976.

⁴⁰⁹ - Литовская одежда на бесах фигурирует в житиях русских святых с XV века как свидетельство растущего обострения в отношениях между Литвой и Москвой. Перед тем как стать литовцами, бесы являлись под видом эфиопов, мавров или египтян в греческой агиографии или поляков в агиографии Киевской Руси.

⁴¹⁰ - Vita S. Antonii. С. 6.

⁴¹¹ - Намек на Мф. 8, 31.

⁴¹² - Епифаний говорит: «Сергий был молод и крепок телом... работать мог за двоих»

⁴¹³ - Вот все, что сообщает Епифаний об искушениях преподобного Сергия: «...дьявол стрелами похоти хотел уязвить его. Преподобный же, почувствовав нападение вражеское, подчинил себе тело и поработил его, обуздав постом; и так благодатью Божьей был он избавлен от искушений».

⁴¹⁴ - Парафраз Лк. 22, 26.

⁴¹⁵ - * «Прежнюю изменили пустыню... не пощадив ее»

⁴¹⁶ - Ср.: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 113–114.

⁴¹⁷ - Ср.: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 117.

⁴¹⁸ - Ср. адресованные ему письма патриарха Константинопольского и митрополита Киприана в: Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права // РИБ. Т. 6. Петербург, 1880. № 20, 21. С. 174–190.

⁴¹⁹ - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 118–119, 126 и далее.

⁴²⁰ - Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 11. С. 140.

- ⁴²¹ - Ср.: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 127.
- ⁴²² - Ср.: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси 14–17 веков. Петербург, 1903. С. 4, 26–31.
- ⁴²³ - Ср.: там же. С. 15–16.
- ⁴²⁴ - Рог., ок. 1367.
- ⁴²⁵ - Сим. и Рог., ок. 1385.
- ⁴²⁶ - Соф., Воскр., Никон, и Рог. летописи (ок. 1363) приводят имена двух посланников митрополита Алексия, но не упоминают имени преподобного Сергия.
- ⁴²⁷ - Этот мотив приводится в Воскресенской и Софийской летописях.
- ⁴²⁸ - Никоновская летопись, 1380.
- ⁴²⁹ - Попов А. А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латынян. Москва, 1875. С. 104, 111 и след. Слово на латынян и о извержении Исидора.
- ⁴³⁰ - Смирнов С. И. Древнерусский духовник: исследование по истории церковного быта. Сергиев Посад, 1899, Москва, 1914. С. 244.
- ⁴³¹ - О св. Стефане см.: Шестаков П. Д. Св. Стефан, первосвятитель Пермский // Известия и ученые записки Казанского университета. 4. 1. Казань, 1868. См. также: Федотов Г. П. Святые древней Руси. Париж, 1931; Bolshakoff. The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church. London and New York, 1943.
- ⁴³² - Дружинин В. Г. Житие св. Стефана, епископа Пермского. Гаага, 1959 – фотопечать с издания 1897 года, СПб., с предисловием Д. Чижевского.
- ⁴³³ - О Епифании см.: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва, 1871. С. 88–112; Голубинский Е. Е. Преподобный Сергей Радонежский. Сергиев Посад, 1892. С. 77 и далее. Ср. Чижевский Д. Предисловие. С. IX–XVIII // Дружинин В. Г. Житие св. Стефана...
- ⁴³⁴ - «О сем зело сжалися раб Божий и велми печаловаше... понеже человеци Богом сотворени и Богом почтени суще, но врагу поработишася» (Житие св. Стефана... С. 8–9.)
- ⁴³⁵ - О кенотизме как специфической черте русского благочестия см.: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 95–125.
- ⁴³⁶ - См.: Некрасов И. С. Пермские письма в рукописях XV века. Одесса, 1890; Шестаков П. Д. Чтение древнейшей пермской надписи // ЖМНП. СПб., 1871. № 1, январь. См. также: Лыткин В. Пермские

письмена. М. – Л., 1953.

⁴³⁷ - «В последила дни... во остаточнаа времена, на исход числа седмыя тысяща лет... милосердова о них Господь... воздвиже Бог угодника своего Стефана...» (Житие св. Стефана... С. 13.)

⁴³⁸ - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 339–343.

⁴³⁹ - Его письмо опубликовано в: Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права // РИБ. Т. 6. С. 211–228. № 25.

⁴⁴⁰ - Обратите внимание на плач святого Бориса в его житии и плачи в «Слове о полку Игореве». См.: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 98–100, 290–291, 300–301, 304.

⁴⁴¹ - Вилинский С. Г., ред. Сказание черноризца Храбра о письменах славянских. Одесса, 1901.

⁴⁴² - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 361 и далее.

⁴⁴³ - Smolitsch I. Das Altrussische Monchtum 11–16 Jahrhunderts. Wiirzburg, 1940. P. 79ff.

⁴⁴⁴ - Имеется только одна дарственная грамота со времен преп. Сергия, которая сохранилась в архивах Свято-Троицкой лавры.

⁴⁴⁵ - Яблонский В., ред. Пахомий Серб и его агиографические писания. Петербург, 1908.

⁴⁴⁶ - * Муравьев А. Н. Северная Фиваида. М., 1855. С. 151.

⁴⁴⁷ - См. с. 153–154 настоящего издания.

⁴⁴⁸ - Герберштейн С. Записки о московитских делах. Петербург, 1908.

⁴⁴⁹ - Ключевский В. О. Курс русской истории. Москва и Петербург, 1904–1922; 2-е изд. 5 т., Москва, 1937. Т. 2. С. 281 и след.

⁴⁵⁰ - * На самом деле этот эпизод произошел с преемником преподобного Кирилла – игуменом Христофором. См.: Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерусских литературных житий... Варшава, 1902. С. 187.

⁴⁵¹ - Фундаментальным трудом о преподобном Ниле Сорском является книга: Архангельский А. С. Преподобный Нил Сорский // ПДПИ. Т. 16. Спб., 1882. См. также: Гречев Б. Г. Преп. Нил Сорский и заволжские старцы // Богословский вестник. 1908. Т. 2. № 5. С. 57–82; Т. 3. № 9. С. 49–66, № 11. С. 327–343; 1909. Т. 2. № 5. С. 45–56; Lilienfeld, von. F. Nil Sorskij und seine Schriften: Die Krise der Tradition im Russland Ivans III. Berlin, 1963; Maloney G. A. The Spirituality of Nil Sorsky. Westmalle, 1964.

⁴⁵² - Архангельский А. С. Преподобный Нил Сорский. Послания № 7 и 8.

⁴⁵³ - Данный «Устав» был опубликован М. С. Боровковой-Майковой // ПДПИ. Т. 179. СПб., 1912.

⁴⁵⁴ - Архангельский А. С. Преподобный Нил Сорский. Письмо № 1.

⁴⁵⁵ - * В противном случае никто не мог бы получить прощение, поскольку оно было бы совершенно невозможным.

⁴⁵⁶ - * «Покупая что-либо потребное для себя или продавая от своего рукоделия, не должно обижать брата, лучше самим снести обиду. Также и у работающих в монастыре на братию мирян – не отнимать должно им за труды платы, но отдавать с благословением и отпускать с миром... Ничего излишнего не должно иметь».

⁴⁵⁷ - * «А что просящим давать и занимающим не отказывать – так эта заповедь, как говорит св. Василий Великий, дана только для лукавых. У кого ничего нет, тот не обязан и подаяний делать... И св. Исаак пишет: «Нестяжание выше таких подаяний»».

⁴⁵⁸ - * «Иноческая милостыня – помочь брату словом во время беды, облегчать его скорбь духовным утешением, но и это – кто может. Для начинающих же снести скорбь, укор, обиду от братии – вот уже духовная милостыня! И она настолько выше телесной, насколько душа выше тела, говорит преподобный Дорофей. Если из странников кто придет в монастырь – успокоить его, если спросит – дать хлеба, и отпустить».

⁴⁵⁹ - Fedotov G. Treasury of Russian Spirituality. P. 104–105.

⁴⁶⁰ - Кадлубовский А. П., ред. Житие св. Пафнутия // Сборник историкофилологического общества при Нежинском институте кн. Безбородко. Т. 2. Нежин, 1898.

⁴⁶¹ - Евр. 10, 30. Цит. по: Втор. 32, 35.

⁴⁶² - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 136, 140, 141.

⁴⁶³ - Там же. С. 51, 165.

⁴⁶⁴ - Текст опубликован в: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва, 1871. С. 439–453.

Приложение.

⁴⁶⁵ - Все три жития преподобного Иосифа Волоцкого были опубликованы К. И. Невоструевым в: Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. Москва, 1865. Недавно литература об Иосифе Волочком обогатилась критической публикацией его писем и монастырского Устава. О письмах см.: Зимин А. А., Лурье Я. С., ред. Послания Иосифа Волоцкого. Москва, 1959. Во введении редакторы анализируют эволюцию политических теорий Иосифа и приводят

обширную библиографию. Об «Уставе» см. исследование: Spidlik Thomas. S. J. Joseph de Volokolamsk: un chapitre de la spiritualite Russe // *Orientalia Christiana Analecta*. V. 146. Rome, 1956. – Прим. И. Мейендорфа.

⁴⁶⁶ - * В древнегреческой философии гармония внешних и внутренних качеств как идеал воспитания человека.

⁴⁶⁷ - Опубликован Казанской духовной академией. 3-е изд. Казань, 1896.

⁴⁶⁸ - Ковалевский И., свящ. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. М., 1895; 3-е изд., М., 1902.

⁴⁶⁹ - *Acta Sanctorum*. Maii, VI.

⁴⁷⁰ - *PG*. Vol. 93. Cols. 1669–1798.

⁴⁷¹ - *Palladius. Historia Lausaica* // Robinson J. A., ed. *Texts and Studies; Contributions to Biblical and Patristic Literature*. 5 vols. Cambridge, Eng., 1891–1904. V, 98. (На русском языке см.: Палладий, еп. Еленопольский. Лавсаик. СПб., 1873. С. 155–157. – Прим. переводчика).

⁴⁷² - См.: *Bulletin de publications hagiographiques* // *Analecta Bollandiana* 16; 91 (1897).

⁴⁷³ - Gelzer H. Ein griechischer Volkschriftsteller des 7 Jahrhunderts // *Historische Zeitschrift*. 61:1–38 (1889).

⁴⁷⁴ - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 138–139.

⁴⁷⁵ - * Он же, отвергая славу человеческую, стал юродствовать и начал глумиться то над игуменом, то над кем-нибудь из братии...» – ПЛДР. XII век. М., 1980.

⁴⁷⁶ - * Он «ходил как нищий и стал юродивым». – ПЛДР. XIII век. М., 1981.

⁴⁷⁷ - Там же. С. 149.

⁴⁷⁸ - О житии св. Кирилла см.: Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908.

⁴⁷⁹ - Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 277.

⁴⁸⁰ - * Ковалевский И. свящ. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. М., 1902.

⁴⁸¹ - * «Когда Прокопий прибыл в Новгород, то невольно был поражен множеством и красотой церквей и монастырей, доброгласным звоном многочисленных колоколов, стройным пением ликов, чинным и благоговейным служением, торжественностью и благолепием образов... набожностью и усердием народа к церковным службам». – «Житие преп.

Прокопия Устюжского». СПб., 1893.

⁴⁸² - Там же. С. 281.

⁴⁸³ - См.: Повесть о Михаиле Клопском // Костомаров Н., ред.

Памятники старинной русской литературы. Т. 4. СПб., 1862. С. 36–51.

⁴⁸⁴ - Цит. по: Флетчер Дж. О государстве русском. СПб., 1906. С. 101.

⁴⁸⁵ - Там же. С. 102.

⁴⁸⁶ - Там же. С. 101.

⁴⁸⁷ - Грабарь И. Е. Вопросы реставрации. 2 т. М., 1926–1928; Anisimov A. I. Les anciennes icones et leur contribution a l'histoire de la peinture Russe. Paris, 1929.

⁴⁸⁸ - Реставрация памятников средневекового русского искусства была возобновлена в СССР с 1950 года. О современных достижениях см. фундаментальный труд: Грабарь И. Е., Лазарев В. Н., Кеменов В. С., ред. История русского искусства. В 5 т. М., 1953–1954. – Прим. И. Мейендорфа.

⁴⁸⁹ - Лазарев В. Н. Искусство Новгорода. М., 1947.

⁴⁹⁰ - Хорошим введением о роли и месте религиозного искусства в православном богословии и духовности является следующий труд: Успенский Л., Лосский В. The Meaning of Icons. Boston, 1952. – Прим. И. Мейендорфа.

⁴⁹¹ - Buxton D. R. Russian Medieval Architecture. Cambridge, 1934; Muratov P. P. Les icones Russes. Paris, 1927; T. Galbot Rice. Russian Art. Harmondsworth, 1949.

⁴⁹² - Новгородская летопись: летописец новгородский. Москва, 1781; СПб., 1879.

⁴⁹³ - Подобное развитие с некоторыми отличиями в декоративном оформлении стало обычным в Византии после IX века. Именно на византийской основе развилась оригинальная русская архитектурная школа. – Прим. И. Мейендорфа.

⁴⁹⁴ - Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 351.

⁴⁹⁵ - Федотов Г. П. Стихи духовные. Париж, 1936. С. 52, 53, 63, 64.

⁴⁹⁶ - Ср. пророческий эпизод в житии преподобного Сергия. С. 196 настоящего издания.

⁴⁹⁷ - Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках: вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. М., 1916.

⁴⁹⁸ - Ср. видения в житии преподобного Сергия. С. 196 настоящего издания.

⁴⁹⁹ - Лазарев В. Н. Феофан Грек и его школа. Москва – Ленинград, 1961.

⁵⁰⁰ - Grabar I. E. Die Frescomalerei der Dimitrij Kathedrale in Vladimir. Berlin, 1925.

⁵⁰¹ - Цит. по: Грабарь И. Е. Вопросы реставрации. Т. 1. С. 12. (Литература об Андрее Рублеве постепенно пополняется. См.: Алпатов. Андрей Рублев. М., 1959; Лазарев В. Н. Андрей Рублев. М., 1960. – Прим. И. Мейендорфа.).

⁵⁰² - Muratov P. P. Les icones Russes. P. 189. (См. также: Муратов П. П. Русская живопись до середины XVII века // Грабарь И. Е. История русского искусства. Т. 6. М., 1914. С. 250. – Прим. переводчика.).

⁵⁰³ - Савва, епископ Крутицкий. Житие преподобного Иосифа Волоцкого. Цит. по: Георгиевский Б. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911.

⁵⁰⁴ - Muratov P. P. L'ancienne peinture Russe. Prague and Rome, 1925. P. 126. (Муратов П. П. Русская живопись... С. 268. – Прим. переводчика.).

⁵⁰⁵ - Георгиевский Б. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. С. 48–50.

⁵⁰⁶ - См.: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 347–348.

⁵⁰⁷ - Его можно найти в описи монастырского казначея, относящейся к середине XVI века. См.: Георгиевский Б. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. Приложение.

⁵⁰⁸ - В последнее время советские историки посвятили несколько исследований спору между «стяжателями» и «нестяжателями». В качестве примера см. самую недавнюю общую работу, рассматривающую данную тему: Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. Москва, 1960. (Это и последующие примечания к данной главе принадлежат о. Иоанну Мейендорфу).

⁵⁰⁹ - В 1960 году опубликована монография о Вассиане: Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. Москва и Ленинград, 1960.

⁵¹⁰ - О выдающейся личности Максима см.: Иконников В. С. Максим Грек и его время. 2-е изд. Киев, 1915; Denisoff E. Maxim le Grec et l'Occident. Paris, Louvain, 1943. Денисов отождествил Максима Грека с Михаилом Триволисом, бывшим доминиканским монахом и учеником Савонаролы.

⁵¹¹ - Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерусской литературы – жития святых // Русский филологический вестник. Т. 18. Варшава, 1902.

⁵¹² - Даниилу посвящена следующая значительная монография:
Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения: исследование. Москва, 1881.

⁵¹³ - Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1894.

Содержание

Русская религиозность профессор Георгий Петрович Федотов	1
Часть I. Христианство Киевской Руси. X-XIII вв.	2
От издателя	3
Предисловие	4
Введение	5
Религиозное прошлое	11
I. Дохристианское язычество	12
Историческое прошлое	13
Исторические источники	16
Значение природы	18
Культ Матери-Земли	20
Культ рода	23
II. Религиозный византизм	28
История	29
Формула византизма	31
Религиозная мысль Византии	34
Славянский византизм	43
Славянские переводы	46
Греческая литургия	54
Греческий язык на Руси	59
Книжники и святые	61
III. Русские византилисты	62
Климент Смолятич	63
Кирилл Туровский	68
Иларион Киевский	80
IV. Русский кенотизм	88
Святые «страстотерпцы» – Борис и Глеб	89
Святой Феодосий – последователь Христа уничиженного	101
V. Аскетические идеалы	116
Проповеди Феодосия	117
Аскетические труды Кирилла Туровского	121
Святые Киево-Печерского патерика	126
VI. Русская эсхатология	137
Преподобный Авраамий Смоленский	138

Преподобный Авраамий Смоленский	130
«Слово о небесных силах»	146
Христианство в быту	151
VII. Ритуализм духовенства	152
VIII. Религия мирян: переводные сборники	169
IX. Религия мирян: русская учительная литература	189
«Слово к новгородской пастве архиепископа Луки Жидяты»	190
«Послание Иакова-черноризца к своему духовному сыну князю Димитрию»	192
«Поучение Георгия-черноризца из Зарубской пещеры»	195
Русские покаянные каноны	197
Поучение князя Владимира Мономаха	204
Моление Даниила Заточника	217
X. Древние летописцы	221
XI. «Слово о полку Игореве»	257
XII. Язычество и христианство	280
XIII. Заключение. Русская религиозность	294
Проблема хронологического развития	295
Природа и религия	298
Роль красоты	300
Свидетельство икон	303
Ученость и наука	305
Историческое богословие	308
Эсхатология	312
Аскетизм	314
Мистицизм	315
Этический дуализм	316
Этика мирян	320
Социальная этика	322
Идеал государственной власти	324
Церковь и государство	327
Религиозный национализм	331
Избранная литература	337
Комментарии	348
Часть II. Средние века. XIII-XV вв.	350
Предисловие	351
I. Историческая обстановка	357
Русское средневековье	358

Последствия монгольского нашествия	361
Церковь и завоеватели	363
Политическая и социальная структура	368
Культурное развитие	376
II. Христианская этика мирян	385
III. Первая русская секта	436
IV. Феодальный мир	460
V. Республика Святой Софии	487
VI. Преподобный Сергий Радонежский	493
VII. Святитель Стефан Пермский – миссионер	518
VIII. Русская Фиваида	530
IX. Преподобный Нил Сорский	544
X. Преподобный Пафнутий Боровский	558
XI. Преподобный Иосиф Волоцкий	580
XII. Юродивые	589
XIII. Искусство и религия	609
XIV. Трагедия древнерусской святости	634
XV. Заключение	645
Примечания	647