Альманах

Выпуск 4

ДРЕВНЯЯ РУСЬ
во времени, в личностях, в идеях.

Παλαιορωσια
εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει

Альманах
Выпуск 4

Санкт-Петербург – Казань
2015

УДК 94(470)
ББК 63.3(2)41-43
Д 73

Рецензенты: д.и.н., проф. Н. А. Мининков
к.и.н., доцент прот. П. И. Мангилев

Договор о размещении в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ) №475-08/2014

Одобрено кафедрой церковно-исторических дисциплин Санкт-Петербургской православной духовной академии
Протокол №2 (46) от 18.09.2015

Под редакцией д.и.н. П. И. Гайденко

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει. Альманах, вып. 4 / Под ред. д.и.н. П. И. Гайденко. – СПб.; Казань, 2015. – 290 с.

Альманах «Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει» посвящён проблемам изучения древнерусского прошлого: истории государственных и общественных институтов, христианства и Русской церкви, истории в лицах, истории идей и повседневности. Рассчитан на специалистов в области истории, права, богословия, филологии, студентов, а также всех интересующихся историей Отечества.

ISBN 978-5-9904579-4-2

© авторы докладов, 2015

Содержание

Луняк Е. Н.
Элементы сказочности и удивительности в произведениях французских авторов XI-XVII вв. о Южной Руси. 6

Мининкова Л. В.
Дар в традиции домонгольской Руси: культурно-символическое наполнение и политическое содержание 18

Гайденко П. И.
Сколько стоила «жизнь» инока в домонгольской Руси? (небольшие наблюдения о социальном статусе древнерусских иноков) 31

Калинина Е. Ю.
«Суды божьи» как иррациональный компонент в средневековом праве Руси и Европы (на примере Испании). 54

Чебаненко С. Б.
Киевская община в межкняжеских конфликтах конца XI в.: суд веча 71

Петров Н. И.
Агиографический контекст распространения имени Николай в домонгольской Руси. 86

Ищенко А. С.
Почитание Владимира Мономаха в церковной литературе 100

Соколов Ю. А.
Дядя против племянника (первые страницы агонии Киевской державы). 112

Галимов Т. Р.
Ещё раз к вопросу о христианской миссии сарайской епископии (XIII – начало XIV вв.). 138

Наследие

Успенский Н. Д.
К истории обряда святого огня, совершаемого в Великую Субботу в Иерусалиме. 161

Мюллер Л.
Проблема христианизации России и ранней истории русского христианства. 187

Бондарь С.
Антропологические воззрения св. Кирилла Туровского в контексте христианского учения о человеке (продолжение). 197

Аннотации статей 282

Сведения об авторах. 287

Принятые сокращения

АН РТ – Академия наук Республики Татарстан
БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси
ГВНП – Грамоты Великого Новгорода и Пскова
ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей
РИБ – Русская историческая библиотека
ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы

ОТ РЕДАКЦИИ

Уважаемые коллеги и читатели!

Предлагаем Вам материалы четвёртого выпуска альманаха «Древняя Русь во времени, в личностях в идеях». В отличие от двух предыдущих сборников, в которых были опубликованы материалы тематических научных конференций, четвертый был создан по образцу первого и представляет собой конволют различных тематик. Редакция намерена продолжать развивать оба начатые направления.

Так сложилось, что основное внимание авторы нашего сборника вновь сосредоточили на древнейшем периоде истории древнерусского государства — событиях, персоналиях, общественных и церковных институтах X-XIV вв. Такое положение дел оправдывается, главным образом, спецификой исторического периода и значимостью протекавших на его продолжении процессов. Не будет большой тайной и то, что этот период остаётся близким и для самих редакторов-основателей «Палеоросии». Опубликованные статьи и исследования охватывают довольно широкий круг проблем: общинное и церковное право, история повседневности, компаративисткий анализ, археология, история церкви и религиозно-философской мысли. В совокупности, все представленные работы, как видится издателям, позволяют увидеть в древнерусской культуре следы богатой мозаичности. Как и прежде, изданию удалось собрать представителей различных школ и традиций, по-разному оценивающих и рассматривающих события русской «античности». Надеемся, что труды наших авторов заслужат вашу благосклонность.

В четвертом выпуске альманаха, как когда-то в первом, присутствует и рубрика, посвященная научному наследию учёных, уже покинувших наш мир, чьи работы в силу каких-либо обстоятельств оказались неопубликованными. Редакция пробует исправить эту жизненную несправедливость. Мы выражаем свою искреннюю признательность всем, кто сохранил публикуемые сегодня рукописи, и надеемся, что усилия как самих почивших авторов, так и спасших их труды родственников, друзей и коллег будут вознаграждены вашим вниманием.

Понимая то, как непросто в наши дни исследователям, совмещающим свои научные интересы с рутиной преподавательских забот, готовить полнотекстовые работы, мы искренне благодарим авторов за присланные материалы. Вместе с этим мы повторяем, что наше издание по-прежнему открыто для исследователей древнерусской истории и древнерусской культуры без оглядки на их принадлежность к научным корпорациям и исследовательским «песочницам». Единственным критерием для публикации работы остаётся качество исследовательского труда.

С наилучшими пожеланиями и уважением, редакция альманаха.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 4 2015
страницы 6-17

Луняк Е. Н.

Элементы сказочности и удивительности в произведениях французских авторов XI-XVII вв. о Южной Руси

XVI в. ознаменовал собой кардинальные сдвиги в общественно-политической, экономической, религиозной и культурной жизни Европы. Великие географические открытия, новые технические изобретения, распространение и развитие образования, усиление мобильности больших социальных групп вследствие межэтнических или межконфессиональных конфликтов – всё это благоприятствовало активизации изучения других стран и народов. Буржуазные отношения, получившие мощный социально-экономический и политический импульс, способствовали исследованию неизвестных ранее или малоизвестных земель.

Представления об окружающем мире в Средневековье были насквозь пронизаны верованиями в сверхъестественные силы и потусторонних существ. На страницах многих средневековых произведений рядом с реальными людьми действуют такие персонажи как Бог, Сатана, ангелы и демоны, святые проповедники и целый сонм нечисти разного рода: ведьмы, колдуны, чернокнижники, оборотни и т. д. Сверхъестественные, волшебные существа и предметы изображались как вещи действительные, очевидные, хотя и необычайные. Степень сказочности в отражении событий возрастала в соответствии с отдалённостью их во времени или пространстве. Понятно, что чем более древними были описываемые в произведении события, тем большей была вероятность встречи на его страницах со сверхъестественным, невероятным. То же относилось и к отдалённым странам. Неведомые новые миры и их обитатели, составляющие сами по себе разительный контраст с народами, населяющими хорошо известные земли, вполне естественно казались средой, исполненной чего-то необычного, удивительного, сказочного.

Хотя территория современной Украины, тогдашней Южной Руси, с древних времён была известна европейцам, она казалась определённой околицей тогдашней ойкумены. Земли к востоку от неё были известны ещё меньше.

Если мы внимательно рассмотрим пророчества Мишеля де Нотрдама (1503-1566), более известного как Нострадамус, мы лишь единожды увидим у него чёткую географическую привязку к украинским территориям, в 95-м катрене из III центурии. Приведём его текст и перевод.

La loy Morique on verra defaillir:
Apres une autre beaucoup plus seductive,
Boristhenes premier viendra faillir:
Pardons [par dons] & langue une plus attractive[1].

Закон Мора ослабнет:
Потом другой намного более привлекательный,
Борисфен первый подведёт:
Прощения [через дары] и язык более приятный.

Косвенное упоминание этих земель может содержаться в катренах (II, 3, 21; V, 54, 68; VI, 55), где говорится о Чёрном море и Дунае.

Безусловно, как одна из наиболее образованных личностей французского общества XVI в. Нострадамус, уделяя главное внимание своей стране, пытался своими таинственными катренами охватить весь известный ему мир, включая украинские земли в общий контекст мировых событий, определяющих судьбу человечества.

Согласно средневековым представлениям, Русь была последним форпостом христианской цивилизации, правда, в испорченной схизматической форме, на пути дикарских орд Азии. Именно оттуда, в соответствии с библейскими пророчествами, должен был начаться сокрушительный поход народов Гог и Магог, который бы предшествовал началу Страшного суда. И хотя период XVI-XVII вв. уже можно отнести к эпохе рационализма, вера в сверхъестественное оставалась и в это время присущей большинству авторов. Однако утверждение рационалистического мировоззрения в этот период проявлялось в том, что факты сверхъестественности становятся единичными и сопровождаются известной долей сомнения. Анализ подобных представлений о землях Южной Руси – Украины представляет собой большой научный интерес, как в плане ознакомления с развитием географических и исторических знаний об этом регионе, так и вообще для лучшего понимания сознания тогдашнего европейского общества.

[1] *Nostradamus*. Les Propheties de M. Michel Nostradamus, Dont il y en a trois cens qui n'ont iamais esté imprimées. Lyon, 1644. P. 44.

Для сравнения отличий между мистическими представлениями Средневековья и Нового времени можно вспомнить примеры подобных рассказов, приведённых в произведениях соответствующих эпох. Ярким примером средневекового отражения сказочности и удивительности касательно Южной Руси является глосса на полях так называемой «Псалтыри Одальрика», принадлежащая к временам первого примечательного эпизода взаимоотношений между Францией и Русью в середине XI в., связанного с женитьбой короля Генриха I и Анны Ярославны. Публикация этого интереснейшего документа в российской историографии является заслугой Александра Назаренко. Здесь идёт речь о том, что, когда шалонский епископ Роже отправлялся на Русь за дочерью Ярослава Мудрого, настоятель Одальрик попросил его узнать «в тех ли краях находится Херсонес, в котором, как пишут, покоится святой Климент, и до сих пор ли отступает море в день его рождения и [к мощам] можно пройти пешком?». От правителя Руси Ярослава, который в тексте упоминается под именами Оресслав (*Oresclavus*) и Георгий Скав (*Georgius Scavus*), Роже узнал, что «папа Юлий [правил в 337-352 гг. – Е. Л.] прибыл [когда-то] в эту область, где покоился святой Климент, для борьбы с ересью, процветавшей в тех краях. Когда, сделав это, папа из тех краёв отправился было назад, явился ему ангел Господень и сказал: «Не уходи, ибо от Господа велено тебе вернуться и перенести тело святого Климента, до сих пор лежащее в море». Юлий [отвечал] ему: «Как я сделаю это, если море отступает только в день его рождения?» Ангел сказал ему: «Знаком того, что Господь приказал тебе вернуться, и будет море, что расступится пред тобою». Папа двинулся туда и перенёс тело святого Климента, положил его на берег и построил там церковь; потом, взяв от тела [частицу] мощей, увёз с собой в Рим. И случилось так, что в тот же день, в который римский народ встречал с величайшими почестями принесённые им мощи, могила, оставленная в море, поднялась вместе с дном над водами и сделался остров, на котором жители той страны построили церковь и монастырь. С тех пор к этой церкви плавают на кораблях». Как указано в данном источнике, в подтверждение правдивости своих слов «король Руси» показывал епископу из Франции головы святых Климента и его ученика Фива, которые он привёз оттуда в Киев[2].

[2] *Назаренко А.В.* Генрих I и Анна Ярославна // Древняя Русь в свете зарубежных источников: Учебное пособие для студентов вузов / М. В. Бибиков, Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон и др. Под ред. Е. А. Мельниковой. М., 1999. С. 353-354; *Луняк Є.* Анна Руська – королева Франції в світлі історичних джерел.

Конечно, представления Нового времени стали более реалистическими в сравнении со средневековыми. В то же время Южная Русь – Украина, малоизвестная французам, оставалась краем, преисполненным удивительных вещей. Некоторые из них являются вполне очевидными и объясняются отличием традиций, обычаев, культуры и быта народов, живущих на этой территории, особенностями рельефа местности или животного и растительного мира. Например, среди природных особенностей «страны казаков» французских современников удивляли днепровские пороги, плодородность украинского чернозёма, богатство рек рыбой, а лесов и степей дичью. «Настоящей землёй обетованной» называет Украину в своих «Мемуарах» французский автор второй половины XVII в., известный под именем «шевалье де Божо», которого, очевидно, следует отождествлять с дипломатом и военным Франсуа-Поленом Далераком[3].

К.-Ніжин, 2010. С. 78-79; Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements. P., 1904. T. 38. Reims. P. 23-24. В оригинальном виде этот текст выглядит так: «Anno incarnati Verbi millesimo XLVIIII, quando Henricus, rex Francorum, misit in Rabastiam Catalaunensem episcopum R., pro *filia* regis illius terre, *Anna* nomine, *quam* debebat ducere uxorem, deprecatus est Odalricus prepositus eundem episcopum quatinus inquirere dignaretur utrum in illis partibus Cersona esset, ubi sanctus Clemens requiescere legitur, vel si adhuc mare parciebatur die natalis ejus et pervium esset euntibus. Quod et fecit; nam a rege illius terre scilicet Oresclave, hoc didicit quod Julius papa, in regionem illam ubi sanctus Clemens jacebat, ad destruendam heresim, que illis in partibus pululaverat, perrexit. Cumque, peracto negocio, idem papa ab illis partibus regredi inciperet, apparuit ei angelus Domini, dicens: "Noli recedere; a Domino enim tibi precipitur ut revertaris et transferas corpus sancti Clementis quod hactenus in mare jacuit". – Cui Julius: "Quomodo, inquit, hoc posset fiery, cum mare non parciatur nisi die natalis ejus"? – Cui angelus ait: "Hoc erit tibi signum quod Dominus tibi precipiat reverti, quia mare in occursum tuum parciatur". Perrexit ibi et transtulit corpus sancti Clementis, et posuit illud super ripam et edificavit ibi ecclesiam, et assumens de corpora ejus reliquias, Romam secum detulit. Contigit autem ut, illo deferente, die quo reliquias cum summa honorificencia populous recepisset [Romanus], eadem die sepulcrum quod in mari relictum erat cum solo se super mare erigeret et fieret insula, ubi illius regionis hominess [basilicam construxerunt] et congregationem. Ex tunc, ad illam ecclesiam navigio itur. Retulit etiam idem rex Georgius Sclavus episcopo Catalaunensi [quod ipsemet] quondam ibi perrexit, et inde secum attulit capita sanctorum Clementis et Phebi, discipuli ejus, et posuit in civitate Chion, ubi honorifice venerantur. Que eciam capita eidem episcopo ostendit».

[3] *Beaujeu*. Memoires du chevalier de Beaujeu, contenant ses divers voyages, tant en Pologne, en Allemagne, qu'en Hongrie, avec des Relations particulieres des Affaires de ces Pays-là, depuis l'année MDMDLXXIX. Amsterdam, 1700. P. 89.

Все авторы, писавшие о казачестве Приднепровья, восторгались его большим мастерством вести боевые действия, как на море, так и на суше, а также его многочисленностью. Иногда победы, одержанные казаками над своими противниками, приписывались вмешательству потусторонних сил. Так, один из наиболее примечательных интеллектуалов Франции конца XVI – начала XVII в. и ближайший придворный Генриха IV историк и философ Жак-Огюст де Ту (1553-1617), описывая захват Путивля в 1604 г. казачьими отрядами Лжедмитрия и ссылаясь на свидетельства очевидцев, отмечал, что этот укреплённый город был взят благодаря чарам атамана-чернокнижника Корелы, убедившего население и гарнизон сдаться новоявленному царевичу[4].

Чужеземцев поражали жестокость и постоянство разрушительных грабительских набегов татар на Южную Русь и упорная успешная борьба казаков с продвижением турецко-татарской агрессии. Искреннее удивление многих иностранных современников вызывал достаточно высокий уровень образования и культуры населения этого полудикого края, пребывавшего в состоянии перманентной войны с азиатскими захватчиками. В частности Гийом Левассер де Боплан (ок. 1600 – после 1673), прославившийся своим «Описанием Украины», был удивлён наличием в Киеве высшего учебного заведения, названного им «университетом или академией»[5], а также блестящим знанием местной шляхтой латыни, на которой были составлены все законы этого государства и без знания которой невозможна какая-либо карьера в Речи Посполитой[6]. Такая ремарка в устах француза неслучайна, так как в середине XVII в. на его родине французский язык в литературе уже восторжествовал над мертвой латынью, которая впрочем, продолжала играть ещё долгое время главную роль в церкви, науке и дипломатии.

Очень часто удивительные и необычайные сообщения французов об Украине имеют в своей основе вещи вполне обыденные, правда, видоизменённые за счёт преувеличений или не совсем верного понимания местных реалий и устаревших сведений. Так, известный фран-

---

[4] *Thou J.-A. de.* Histoire universelle. Traduite sur l'edition Latine de Londres. Londres, 1734. T. 14. P. 454.

[5] *Боплан Г. Л. де.* Опис України; Меріме П. Українські козаки та їхні останні гетьмани; Богдан Хмельницький. Львів, 1990. С. 23; *Beauplan G. Le Vasseur de.* Description d'Ukranie / Introduction et notes de Iaroslav Lebedynsky. P., 2002. P. 35.

[6] *Боплан Г. Л. де.* Опис України... С. 100; *Beauplan G. Le Vasseur de.* Description d'Ukranie... P. 128.

цузский путешественник и учёный Андрэ Теве (1516-1590), описывая Киев, замечает, что древняя столица Руси «лежит в руинах. Здесь можно увидеть посреди кустов, зарослей и колючек руины и развалины строений и дворцов, принадлежавших когда-то королям и князьям, святых храмов и монастырей, хмурые остатки которых просматриваются ещё по околичным холмам... Турок владеет сейчас Киевом и этой покорённой страной и пытается увеличить свои владения»[7]. Такое сообщение о разрушении и упадке Киева было уже явным анахронизмом в XVI в., то есть во времена, когда Теве писал своё сочинение. И уже совершенно фантастическим выглядит сообщение о турецком владычестве над столицей Руси.

Тот же Теве, полагаясь на свидетельства других современников, сообщает о чудаковатом обычае раннего лишения девственности местных девушек: «Как говорили мне люди, образованные в делах религии (которые говорили об этом, зная по собственному опыту), в той части Руси, что отпала от нашей веры, девушки сделают великое дело, сохранив невинность неприкосновенной хотя бы до пятнадцати лет, поэтому родители очень сильно присматривают за этим, позволяя чужестранцам нарушить её, только если те не забирают их с собой, поскольку, если бы кто-то осмелился увезти хоть одну девушку, то потерял бы не только своё имущество, но и жизнь, разве что князь смилостивился б над ним. Я охотно верю, что в минувшие времена этот обычай был в обращении, но сейчас – нет. Потому что они вам продадут навсегда своих детей – мальчиков или девочек – так же как я видел это делают в Мингрелии»[8].

Достаточно сложно понять, какие именно реалии положены в основу этого свидетельства Теве, однако чётко можно увидеть связь между этим фрагментом и сообщением известного дипломата и путешественника Сигизмунда Герберштейна. Правда, у последнего эта информация выглядела ещё более устрашающе и мерзко, ибо, согласно ему, девушки на Руси «редко оставались девственницами после седьмого года»[9]. Очевидно, не доверяя утверждению Герберштейна касательно возраста девушек, Теве подправил его, увеличив вдвое, так как растление семилетних даже по средневековым меркам морали выглядело кощунственно, но касательно остального слова немецкого автора не вызвали у него сомнения. Стоит заметить, что оба автора ни-

[7] *Thevet A.* Cosmographie Moscovite, recueillie et publiée par le prince Augustin Galitzin. P., 1858. P. 68-69.

[8] Ibid. P. 69-70.

[9] *Герберштейн С.* Записки о Московии. СПб., 1866. С. 158.

когда не были на землях, о которых писали. К слову, через столетие после этого Боплан, проживший 17 лет в Украине, зафиксирует обратное и отметит уважительное отношение к сохранению девичьей чести у украинцев вплоть до замужества[10].

К такому типу искажённых известий можно отнести и информативные сообщения вроде отправления полумиллионной турецкой армии под Хотин султаном Османом II (1621), о чём свидетельствует французский дипломат Луи де Э, барон де Курменен (перед 1600 – 1632)[11]. Очевидно, что в реальности войско турецкого султана было значительно меньшим. Другой французский дипломат Пьер де Нуае (1606-1693) свидетельствовал, что после Конотопской битвы (1659) потери Московии составили 400 тыс. человек убитыми и пленными[12]. В общем преувеличение военных сил и потерь воюющих сторон является характерной чертой произведений того времени.

В работе другого французского автора Жана Ле Лабурера сира де Блеранваля (1623-1675) «Сообщение о путешествии королевы Польши» содержатся удивительные факты о природе Украины. В частности, описывая природные богатства этой страны, он сообщает, ссылаясь на утверждения польских историографов, и прежде всего на Матвея Меховиту, что земля здесь чрезвычайно плодородна и, вспаханная лишь единожды, будет родить три следующих года подряд за счёт только тех зёрен, которые упадут при сборе урожая. Как отмечает дальше Лабурер, «за три дня в этой местности трава достигает высоты жердей из забора, что, если плуг останется на это время в поле, отыскать его будет непросто». А медоносных пчёл здесь настолько много, что им не хватает стволов деревьев для откладывания мёда, и они кладут его прямо на землю. Ещё один необычный феномен французский автор отмечает на Холмщине, где «сухие деревья и сосновые ветки, падающие на землю, за год-два превращаются в камень»[13]. Правда Лабурер дополняет, что лично не наблюдал это удивительное превращение, а только слышал о нём.

---

[10] *Боплан Г. Л. де.* Опис України… С. 78; *Beauplan G. Le Vasseur de.* Description d'Ukranie… P. 101-102.

[11] *C[ourmenin]*, baron des H[ayes L.]. Voyage du Levant, fait par le commandement du roi en l'année 1621. P., 1624. P. 199.

[12] [*Noyers P. des*]. Lettres de Pierre des Noyers, secrétaire de la reine de Pologne Marie-Louise de Gonzague, princesse de Mantoue et de Nevers, pour servir à l'histoire de Pologne et de Suède de 1655 à 1659. Berlin, 1859. P. 557.

[13] *Le Laboureur S. de Bleranval J.* Relation du voyage de la royne de Pologne, et du retour de madame la mareschalle de Guebriant, ambassadrice extraordinaire, &

Иногда необычайные сообщения французов об Украине являются следствием ярко выраженной логической ошибки при анализе виденного. К такому типу можно отнести предположение Боплана о том, что несколько сотен лет назад территория страны была залита морем, так как имеет равнинный характер, а её старинные города расположены на холмах, поэтому украинский город Переяслав «является городом не очень древним, ибо лежит в низине»[14].

Также сомнительным выглядит утверждение Боплана о том, что в Украине, в отличии от других стран, девушки первыми сватаются к избранным ими парням, описанию чего он посвятил целый раздел[15]. Вероятно, автор был свидетелем подобных обрядно-бытовых сцен, отмеченных в украинской этнографии, но вряд ли можно считать справедливым его обобщающий вывод. Хотя в целом бытовые картины жизни украинцев освещены им очень реалистично.

Реализм и рационализм Боплана проявляется даже в вещах, которые традиционное средневековое воображение привыкло относить к проявлению мистических сверхъестественных сил. Речь идёт о нашествии саранчи на Украину в 1645-1646 гг. Конечно, описывая опустошающий налёт мириад насекомых, автор не удержался от соблазна сравнить его с известной восьмой карой египетской. Также он записал популярное устрашающее утверждение о том, что на крыльях саранчи можно увидеть халдейскую надпись «божий гнев» (*Boze gnion*)[16], однако отнёс его правдивость на совесть своих информаторов, честно признавшись, что не может ни подтвердить, ни опровергнуть эти слова из-за незнания соответствующего языка.

Большой интерес в плане изучения фантастического представления европейцев XVI-XVII вв. о мире являет собой образ зоофита (растения-животного) под названием «баранец-травы» или скорее «татарского овна», свидетельства о котором можно видеть в нескольких произведениях зарубежных авторов того времени. Правда, существование этого удивительного феномена относится скорее не к

---

sur-intendante de sa conduite. Partie II. Traité du royaume de Pologne, de ses provinces, de leur gouvernement ancien & moderne, de leurs princes particuliers, & de leur union sous une mesme couronne. P., 1647. P.224-225.

[14] *Боплан Г. Л. де.* Опис України… С. 32; *Beauplan G. Le Vasseur de.* Description d'Ukranie… P. 46.

[15] *Боплан Г. Л. де.* Опис України… С. 73-74; *Beauplan G. Le Vasseur de.* Description d'Ukranie… P. 96-98.

[16] *Боплан Г. Л. де.* Опис України… С. 84-85, 87; *Beauplan G. Le Vasseur de.* Description d'Ukranie… P. 111, 114.

Украине, а к землям восточнее неё – степям Приволжья. В частности свидетельства о «баранец-траве» можно видеть в произведениях немецкого дипломата Сигизмунда Герберштейна (1486-1566)[17], французского авантюриста-наёмника Жака Маржере (1560-ые – после 1619)[18], голландского купца Жана Стрюйса (1630-1694)[19].

Упомянутый зоофит вроде как вырастает из земли и является размером с ягнёнка. Он съедает траву вокруг себя, а потом умирает. Его шкура используется туземцами для пошивки одежды. Интересно, если Герберштейн только слышал о «баранец-траве», а Маржере лишь видел вроде как её шкуру, то Стрюйс, побывавший в указанном регионе, утверждал, что видел зоофита собственными глазами.

Восточнее от того региона, где, по утверждению нескольких авторитетных авторов, можно было увидеть «баранец-траву», известный французский космограф Франсуа де Бельфоре (1530-1583) помещал племена «птирофагов» (*Pthirophages*), то есть «пожирателей блох». Эти степные дикари, по его словам, питались лишь блохами и червями, выходящими из их тел[20].

Среди многих сообщений французских авторов о различных необычайных и удивительных вещах в Украине особенного внимания заслуживает свидетельство упомянутого выше дипломата и придворного Пьера де Нуае об упырях. Важность этого сообщения для изучения элементов сказочности и сверхъестественности в сознании тогдашнего общества состоит в том, что образ упыря, трансформированный позднее в популярного среди художественных персонажей вампира, был практически неизвестен западноевропейской демонологии, оставаясь преимущественно предметом верований жителей Восточной Европы и прежде всего славян. Однако образ упыря, показанный Нуае, в корне отличается от наших традиционных представлений об этом персонаже славянской демонологии.

---

[17] *Герберштейн С.* Записки о Московии. СПб., 1866. С.151.

[18] *Margeret J.* Estat de l'empire de Russie et Grande duché de Moscovie avec ce qui s'y est passé de plus mémorable et tragique, pendant le regne de quatre Empereurs: à sçauoir depuis l'an 1590 jusques en 1606, en septembre. Nouvelle édition, précédée de deux lettres inédites de l'auteur et d'une notice biographique et bibliographique par Henri Chevreul. P., 1855. P. 2.

[19] *Struys J.* Les voyages de Jean Struys en Moscovie, en Tartarie, en Perse, aux Indes, & en plusiers autres païs étrangers. T. II. Amsterdam, 1720. P. 19-21.

[20] *Belleforest F. de.* La cosmographie universelle de tout le monde. T. II. P., 1575. P. 849-852.

Поскольку это сообщение ещё не использовалось в отечественной историографии, будет уместно привести его полностью. 13 декабря 1659 г. Нуае, исполнявший роль личного секретаря польской королевы Марии-Луизы де Гонзаги, в письме к известному французскому учёному и дипломату Исмаэлю Буйо (1605-1691) писал следующее: «Надо также сообщить вам об одной болезни в Украине (*une maladie en Ukraine*), которую я считал бы сказочной, если бы люди чести не подтвердили её существование своими свидетельствами. И, если бы данная вещь не была такой очевидной в этой стране, её можно было бы воспринять только за интересность, правдивость которой сомнительна. Её называют по-русински «упырь» (*Upior*), а по-польски – «фрига» (*Friga*) [очевидно, имелось в виду слово *Striga*, пришедшее в польский язык из румынского фольклора, где означало ведьму, и закрепилось у поляков в форме *Strzyga* для обозначения потустороннего существа, подобного вампиру – Е. Л.]. Вот в чём она заключается. Когда умирает человек, появившийся на свет с зубами при рождении [интересно вспомнить, что по украинским поверьям с зубами родился известный казак-характерник, кошевой атаман Сечи Иван Серко – Е. Л.], он ест в своём гробу сначала одежду, кусочек за кусочком, потом ладони и полностью руки. В течение этого времени люди из его семьи или дома умирают друг за другом. Один не умирает до тех пор, пока другой не заболеет этим смертельным недугом. Так будет продолжаться до тех пор, пока смерть не наведается трижды по девять раз. Отсюда и происходит название «фрига» или «упырь», что означает одно и то же. Но, если догадываются, что эта болезнь происходит от одного из умерших, достают тело человека, который умер первым, из земли. Если видят, как я уже говорил, что он съел свою одежду и руки, ему отрубают голову. При этом выпускают всю кровь, являющуюся полностью жидкой, как будто это сделали живому человеку. Только после этого смертность прекращается тотчас же в этой семье, и число трижды по девять раз не повторяется больше, как бы это было, если бы не была сделана такая вещь. Говорят, что похожее случалось также иногда и среди лошадей. Признаюсь вам, что я и сам едва смог поверить, что это не просто суеверие»[21].

Конечно, Украина всегда была частью известной европейцам ойкумены, поэтому степень удивительности и сказочности здесь значительно уступает соответствующему уровню необычайности касательно неведомых ранее стран Нового Света или малоизвестного

[21] [*Noyers P. des*]. Lettres de Pierre des Noyers... P. 561.

Дальнего Востока. Однако приведённые свидетельства дают возможность увидеть вещи, поражающие западных европейцев, лучше понять ошибочные суждения о Южной Руси и её населении, которые распространялись в зарубежной литературе, а также выявить степень веры в сверхъестественное и потустороннее в сознании интеллектуалов Нового времени.

Можно наблюдать за тем, как развитие науки приводит в мыслительной сфере к постепенному вытеснению мистических представлений, базирующихся лишь на архаических верованиях и не подтверждающихся конкретными фактами. Среди упомянутых сообщений XVI-XVII вв. о сказочных, сверхъестественных явлениях нет ни одного, где автор подтверждал бы информацию на основании собственного опыта. Все подобные эпизоды подкреплены только свидетельствами людей, которые иностранным пришельцам казались авторитетными, а, значит, заслуживали в их представлении на доверие. Единственное исключение в этом плане составляет разве что информация Стрюйса о личном наблюдении им зоофита в Приволжье. Впрочем, даже такие единичные случаи отображения сказочности будут вытеснены из интеллектуальной отрасли под давлением новых достижений науки, в полную силу заявившей о себе уже в XVIII в. в эпоху Просвещения.

Источники и литература

1. *Боплан Г. Левассер де*. Опис України. Львів, 1990.
2. *Герберштейн С.* Записки о Московии. СПб., 1866.
3. *Луняк Є.* Анна Руська – королева Франції в світлі історичних джерел. К.-Ніжин, 2010.
4. *Назаренко А.В.* Генрих I и Анна Ярославна // Древняя Русь в свете зарубежных источников: Учебное пособие для студентов вузов / М. В. Бибиков, Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон и др. Под ред. Е. А. Мельниковой. М., 1999. С. 353-354.
5. *Beaujeu*. Memoires du chevalier de Beaujeu, contenant ses divers voyages, tant en Pologne, en Allemagne, qu'en Hongrie, avec des Relations particulieres des Affaires de ces Pays-là, depuis l'année MDMDLXXIX. – Amsterdam, 1700.
6. *Beauplan G. Le Vasseur de*. Description d'Ukranie. P.: L'Harmattan, 2002.
7. *Belleforest F. de*. La cosmographie universelle de tout le monde. T. II. P., 1575.
8. Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements. P., 1904. T. 38. Reims.
9. *C[ourmenin]*, baron des H[ayes L.]. Voyage du Levant, fait par le commandement du roi en l'année 1621. P., 1624.
10. *Le Laboureur S. de Bleranval J.* Relation du voyage de la royne de Pologne, et du retour de madame la mareschalle de Guebriant, ambassadrice extraordinaire, & sur-intendante de sa conduite. Partie II. Traité du royaume

de Pologne, de ses provinces, de leur gouvernement ancien & moderne, de leurs princes particuliers, & de leur union sous une mesme couronne. P., 1647.
11. *Margeret J.* Estat de l'empire de Russie et Grande duché de Moscovie avec ce qui s'y est passé de plus mémorable et tragique, pendant le regne de quatre Empereurs: à sçauoir depuis l'an 1590 jusques en 1606, en septembre. Nouvelle édition, précédée de deux lettres inédites de l'auteur et d'une notice biographique et bibliographique par Henri Chevreul. P., 1855.
12. *Nostradamus*. Les Propheties de M. Michel Nostradamus, Dont il y en a trois cens qui n'ont iamais esté imprimées. Lyon, 1644.
13. [*Noyers P. des*]. Lettres de Pierre des Noyers, secrétaire de la reine de Pologne Marie-Louise de Gonzague, princesse de Mantoue et de Nevers, pour servir à l'histoire de Pologne et de Suède de 1655 à 1659. Berlin, 1859.
14. *Struys J.* Les voyages de Jean Struys en Moscovie, en Tartarie, en Perse, aux Indes, & en plusiers autres païs étrangers. T. II. Amsterdam, 1720.
15. *Thevet A.* Cosmographie Moscovite, recueillie et publiée par le prince Augustin Galitzin. P., 1858.
16. *Thou J.-A. de.* Histoire universelle. Traduite sur l'edition Latine de Londres. Londres, 1734. T. 14.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 4 2015
страницы 18-30

Мининкова Л. В.

Дар в традиции домонгольской Руси: культурно-символическое наполнение и политическое содержание

Одно из новых направлений исторического исследования определяется интересом к проявлениям характера и особенностей культуры сообществ прошлого, смысловым и символическим их наполнением. В первую очередь относится это к эпохам, культурный код которых имеет принципиальное отличие от культурного кода европейской культуры нового и новейшего времени, основанной на рациональных началах. Это, прежде всего, средневековье с иным образом жизни общества и определяемых им системой ценностей и ментальностью, в том числе русское средневековье. Касается это отдельных феноменов культуры и, в частности, акций, принятых и распространенных в отношениях между разными субъектами данного общества. К таким субъектам относится личность, с которой в источниках связывается эта акция, или определенное сообщество или община, к которым она относится.

К достаточно распространенным и известным по источникам в ту эпоху акциям относится дар, который выступал при этом не сам по себе, но как выражение общественных и межличностных отношений, складывавшихся как комплексный результат социального и политического развития. Как традицию и характерную черту культуры рассматривал дары М. Блок на примере западноевропейского средневековья[1]. Говоря о пирах и дарениях, И. Я. Фроянов подчеркивал, что в этих акциях «действовал преимущественно престижный фактор»[2], они должны были подчеркивать высокий общественный уровень как дарителя, так и того, кто получал этот дар. В статье, посвященной осмыслению пиров и даров в летописи в свете фольклорных и этнографических данных, В. Е. Ветловская отмечала: «Престижный характер княжеских пиров и дарений, а также утилитарно-политическая цель такого рода действий, судя по всему, действительно имела место»[3].

---

[1] *Блок М.* Феодальное общество. М., 2003. С. 379.

[2] *Фроянов И. Я.* Киевская Русь: Очерки социально-политической истории. Л., 1980. С. 149.

[3] *Ветловская В. Е.* Летописное осмысление пиров и дарений в свете фольклорных и этнографических данных // Проблемы отечественной и всеобщей

Рассматривая большую проблему генезиса феодализма в Западной Европе и анализируя социальные связи и их формы в варварских сообществах, развивавшихся по пути к феодализму, А. Я. Гуревич выделял дар в качестве одной из таких форм. Говоря о людях того времени, он указывал, что «обмен дарами имел в глазах этих людей магическую силу. Он представлял собой одно из средств социальных связей, наряду с браками, взаимными услугами, жертвоприношениями и культовыми действиями ... Обмен дарами служил средством поддержания регулярных контактов в обществе между составляющими его группами». Касаясь вопроса о конкретном способе дарения, А. Я. Гуревич указывал, что оно «принимало форму института "give and take"», или дары выступали как взаимные. Дар при этом выступал как часть богатства лица, приносящего его, но это богатство «не столько имело утилитарное значение, сколько являлось орудием социального престижа»[4]. Но переход от варварского общества к обществу раннефеодальному в эпоху раннего средневековья был постепенным. Поэтому едва ли удивительно, что и при наличии институтов, учреждений и традиций феодальной власти и феодальной системы социальная сущность даров, сложившихся в варварском обществе, долгое время сохранялась.

Сведения о дарах имеют распространение в источниках, относящихся к русскому средневековью. Они составляют один из институтов, который занимал свое место в рамках сложившейся в стране общественной системы и призван был подкреплять сложившиеся в ней отношения. Вместе с тем всякое упоминание о дарах в летописании представляло собой казусы, сложившиеся в конкретных условиях своего времени и призванные сыграть в них свою конструктивную роль, а также явление в духовной культуре и в культуре общественных и межличностных отношений своего времени. Анализ конкретного упоминания о дарах в домонгольской Руси в летописи, дает возможность не только уяснить содержание и сущность самих даров. Он позволяет более полно и глубоко понять характер общественно-политических отношений, в ходе которых появлялись эти дары, а также особенностей культуры, определявших их конкретное выражение.

истории. Вып.10. Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы идеологи и культуры. Межвузовский сборник под ред. проф. И. Я. Фроянова. К 80-летию проф. В. В. Мавродина. Л., 1987. С. 58.

[4] *Гуревич А. Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 68.

Средневековое русское понятие о даре в наиболее полном и обобщенном виде нашло выражение в Повести о новгородском белом клобуке, которое было создано в окружении новгородского архиепископа Геннадия и опиралось на Житие императора Константина. Это произведение нередко приписывается известному книжнику конца XV – первой трети XVI вв. Д. Герасимову, при том, что об императоре Константине Великом было на Руси хорошо известно из греческих хроник еще в киевские времена, когда эти хроники являлись одним из источников создания Повести временных лет. Смысловое наполнение данной повести содержится в той части произведения, где говорится о стремлении императора Константина наградить римского папу Сильвестра за исцеление после того, как он серьезно заболел. «В седмое убо лето царства своего» император, говорилось в произведении, «в слоновую проказу впаде, уязвен бысть по всему телу острупив лежше, едва дыша»[5]. Дары, во-первых, оказались выражением глубокой личной благодарности императора папе. Во-вторых, эти «многая благодарения» были даны императором «на церковные чины» и самому папе. Он для папы «создал достойный случаю сан», и даже «венецъ царский хотяше возложити на главу его»[6], но папа его не принял как не соответствовавший его монашескому положению. Тогда царь приказал изготовить для папы белый клобук как религиозный символ и символ папской власти. Кроме того, через шесть лет после получения белого клобука в качестве императорского дара папа получил от императора другой, самый главный дар, которым являлся «великий Римъ». Сам же Константин после этого дара «преиде в Византию и созда град великъ и славен и нарече его во свое имя Костянтинград и живяше ту»[7], перенеся столицу империи на Босфор. В результате, согласно повести, дар заложил основу новой политической ситуации в Европе. Рим превратился в церковную столицу христианского мира, а Константинополь стал центром вечной Римской империи.

Таким образом, понятие дара, которое присутствует в повести, свидетельствует о том, что оно могло иметь место в случаях, когда отношения между людьми, которые вели к акту дарения, строились на основе исключительной взаимной приязни. Она служила для появления этого акта важнейшим основанием. По своему конкретному наполнению дары могли быть направлены или самому лицу, с которым имел

[5] Повесть о новгородском белом клобуке // ПЛДР. Середина XVI века. М., 1985. С. 202.

[6] Там же. С. 208.

[7] Там же. С. 214.

дело даритель, или институту, с которым связан был получающий дар. В случае с императором Константином и папой Сильвестром таким институтом была христианская церковь. Что касается самих даров, то ими могли быть предметы, носившие символический характер и имевшие одновременно материальную ценность. Относилось это к белому клобуку, созданному трудом «ризошвецъ мудрейших, иже искусни сущее утвари всякия плетенныя творити»[8], и предназначенному для отправления в нем церковной службы «на господьские праздники»[9]. В качестве дара, имевшего особое, исключительное значение в повести имел место дар папе от императора города Рима. Конечно же, еще в эпоху Возрождения идею «Константинова дара» вполне обоснованно и глубоко критиковал гуманист Лоренцо Валла. Но в данном случае имеет значение не подлинность или подложность Константинова дара как факта, но отражение его в литературном произведении, где выразилось представление русского средневекового общества о возможности дачи в дар земли и города, как это происходило в распространенной практике сеньориально-вассальных пожалований.

Такому представлению в целом соответствуют сведения о дарах на Руси домонгольского периода, содержащиеся в источниках. В первую очередь такими источниками являются летописи, в которых сведения о таких дарах даны достаточно подробно, поскольку в них содержится описание ситуации, которая привела к появлению таких даров.

Первые летописные сведения о дарах содержатся в рассказе о приеме императором Константином VII Багрянородным в Константинополе русского посольства во главе с княгиней Ольгой. Летопись отразила устное предание об этом посольстве[10]. Более сложную структуру рассказа о посольстве Ольги видел А. А. Шахматов. «Сказочные элементы проглядывают в отношении Ольги к царю, духовные – в отношении ее к патриарху»[11], – указывал он. В летописном рассказе дары императора русской княгине упомянуты после рассказа о ее крещении и после упоминания о том, как она «переклюкала» императора. Ольга, судя по рассказу, настолько понравилась императору Кон-

[8] Там же. С. 210.

[9] Там же. С.212.

[10] *Свердлов М.Б.* Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть на Руси VI – первой трети XIII вв. СПб., 2003. С. 202. Поездка княгини Ольги в Константинополь относится к 957 г., но, по мнению Г. Г. Литаврина, она была в столице Византии в 946 г. См.: Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е. А. Мельниковой. М., 1999. С. 120-121.

[11] *Шахматов А. А.* Разыскания о русских летописях. М., 2001. С.86.

стантину, что он «дасть ея дары многи: злато и сребро, паволоки и съсуды различныя, и отпусти ю и нарекъ ю дщерью собе»[12]. Дары, полученные русской княгиней от императора, были в летописном рассказе весьма богаты. Получалась, таким образом, довольно стройная версия, согласно которой дары явились следствием двух обстоятельств. Во-первых, того, что Ольга очень понравилась ему благодаря тому, что он «видев ю добру сущю зело лицемъ и смыслену»[13], или благодаря ее красоте и уму. Во-вторых, благодаря тому, что она приняла крещение и приняла «имя ... во крещеньи Олена, якоже и древняя царица, мати Великаго Костянтина». Не помешало этому и то, что она императора «переклюкала»[14], или перехитрила, когда, став духовной дочерью императора, нашла способ отказать ему на предложение брака с его стороны. И. Н. Данилевский обращал внимание на литературное происхождение этого рассказа, связав его происхождение с рассказом Третьей книги Царств о приезде царицы Савской к царю Соломону, когда царица была поражена мудростью Соломона и преподнесла ему богатые дары[15], хотя в данном случае речь шла о дарах императора. Эта точка зрения выражена весьма убедительно. Но даже безусловное признание литературной основы данного повествования не исключает того, что в нем выражено представление о том, как могли одаривать друг друга императоры, цари и князья. Конкретные размеры вознаграждения, которое получила Ольга и члены ее посольства при императорском дворе, указывались Константином Багрянородным. Более глубоко и тонко характер полученного Ольгой и ее посольством вознаграждения при византийском дворе выразил Г. Г. Литаврин, указывавший, что это было подношение гостям в знак великодушия или расположения императора, но не дары[16]. Но в летописи подобная сложность по своей семантике византийских церемоний совершенно не принималась во внимание. Все, что получили при дворе члены посольства Ольги, воспринималось летописцем и ими самими как дар со стороны императорской власти.

Дальнейшее изложение в летописи отношений между императорским двором Константина VII и княгиней Ольгой свидетельствует о том, что не все было в них так благополучно, как это вытекало из по-

[12] ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 61.

[13] Там же. Стб. 60.

[14] Там же. Стб. 61.

[15] *Данилевский И. Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 160.

[16] *Свердлов М. Б.* Указ. соч. С. 202.

вествования о получении Ольгой даров от императора. Когда после возвращения Ольги в Киев император напомнил ей через своих послов о своих дарах, которых было «так много», и о том, что она обещала ему, что «многи дары прислю ти: челядь, воскъ и съкру, и вои въ помощь»[17], Но об ответном даре Ольги в летописи не говорится. Упоминается же об ответе Ольги послам: «постоиши оу мене в Почаине, якоже азъ в Сюду, то тогда ти дамь». Оказывается, что в летописи говорилось о недовольстве княгини приемом в Константинополе, хотя в той части летописного текста, где говорилось о пребывании Ольге в столице империи, ни о каком недовольстве русской стороны не говорилось. Причины недовольства связывались с долгим ожиданием приема при императорском дворе[18]. Об ответных дарах со стороны Ольги византийской стороне в летописи не говорилось. Говорилось только о том, что княгиня «отпусти слы, съ рекъши»[19].

Таким образом, в летописном повествовании об отношениях между Ольгой и Константином VII имелось противоречие. Заключалось оно в том, что рассказ о торжественном и почетном приеме Ольги в Константинополе и о получении ей даров от императора противоречил рассказу о холодном и даже оскорбительном приеме Ольгой императорских послов в Киеве, об отправке их в Константинополь без упоминания о даче им каких-либо даров от русской княгини. Относилось это также к ответным дарам самому императору. Связано это с тем, что общее повествование об отношениях Ольги с Константином VII строилось летописцем на основе разных источников. В основе «константинопольской» его части лежало предание, передававшее события в исключительно благоприятном для княгини духе. Оно было написано также в соответствии с ветхозаветным литературным образцом, которым являлась история о царе Соломоне и царице Савской. В основе же «киевской» части лежал иной источник, основанный на другом предании об Ольге. Явное противоречие между двумя преданиями летописца нисколько не смущало. Смысл рассказа о получении княгиней Ольгой даров от императора состоял в том, что в нем принявшая христианство княгиня ставилась настолько высоко, что на нее было обращено благосклонное внимание императорской власти.

Предание о полученных Ольгой дарах попало в летопись не случайно. В эпоху, когда в Киеве начиная со времени Ярослава Мудро-

[17] Там же. Стб. 62-63.

[18] *Свердлов М. Б.* Указ. соч. С. 202. Перерыв между двумя приемами был значительный – 9 сентября и 18 октября. См.: там же. С. 200-201.

[19] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 63.

го стали заявлять о месте Руси среди богоизбранных христианских стран наряду с Византией[20], когда стала складываться идея «Киев – новый Иерусалим»[21], предание о пребывании Ольги в Константинополе, ставившее христианскую русскую княгиню рядом с византийским императором нашло свое место в летописном тексте. Оно в полной мере укладывалось в концепцию, выраженную еще в созданном в конце княжения Ярослава Мудрого «Слове о законе и благодати» Илариона и впервые обосновавшую идею богоизбранности христианской Руси наравне с Византией. Дары княгине Ольге со стороны императора являлись проявлением императорского признания первой русской христианской правительницы, а также наглядным выражением богоизбранности Руси, отмеченным в летописи.

Целый ряд казусов, связанных с дарами, относится к взаимоотношениям между отдельными русскими князьями на протяжении XII-XIII вв., а также между русскими князьями и половцами.

Краткое сообщение о дарах относится к 1138 г., когда между великим князем киевским Ярополком Мстиславичем и черниговским князем Всеволодом Ольговичем был заключен мир. Акция сопровождалась тем, что оба князя «дары многы межю собою даяше». Затем они разошлись «разно в своя си»[22]. Сообщение очень краткое. Судя по его содержанию, дары сопровождали и призваны были утвердить заключение мира между князьями.

Следующий случай имел место в 1160 г., когда 1 мая в черниговском городе Моравийске произошла встреча двух сильных князей – смоленского Ростислава Мстиславича и черниговского Святослава Ольговича. Летописное описание подает эту встречу как исключительно значимое и даже радостное для обеих сторон событие. Во время этой встречи Ростислав сделал прибывшему к нему черниговскому князю драгоценные дары, наделив его «соболми, и горностаями, и черными кунами, и песци, и белыми волкы, и рыбьими зубы». На другой день, 2 мая, уже Святослав, позвав «к собе на обедъ» смоленского князя, и ему были переданы ему в дар «пардусъ, и два коня борза оу кована седлу»[23]. Взаимные дары были призваны подвести символиче-

[20] См.: *Кореневский А. В.* Идея «византийского наследия» в русской религиозно-политической мысли XV-XVI вв.: Автореф. канд. дис. Ростов-на-Дону, 1995. С. 10.

[21] См.: *Данилевский И. Н.* Зарождение государственной идеологии в Древней Руси // Ярослав Мудрый и его эпоха. М., 2008. С. 152.

[22] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 306.

[23] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 1998. Стб. 504.

скую основу под укрепление черниговско-смоленских отношений. В таком укреплении были заинтересованы оба крупных политических центра раздробленной Руси в условиях усиления Владимиро-Суздальского княжества при Андрее Боголюбском, готовым заявлять претензии на первую роль в русских землях. В то же время дары по своему конкретному содержанию были призваны продемонстрировать могущество смоленского и черниговского князей. Так, дары, сделанные Ростиславом Мстиславичем, должны были наглядно доказать связь Смоленского княжества с северными землями с Новгородом и территорией Новгородской земли, откуда могли поступать в Смоленск меха и рыбий зуб. В самом деле, еще в 1158 г. новгородским князем стал сын Ростислава Святослав[24]. Дары же, сделанные Святославом Ольговичем, должны были продемонстрировать традиционную связь Черниговского княжества с Половецкой степью. Из Степи поступали в Чернигов восточный «пардусъ» и, возможно, «два коня борза». О способности половцев принимать участие в русских межкняжеских отношениях и в связанных с ними междоусобицах было на Руси хорошо известно еще со второй половины XI в. По существу, делая такие подарки, каждый князь демонстрировал свою политическую значимость и военную силу. Такой союз, скрепленный дарами, проявился в том же году, когда к Чернигову подошел двоюродный брат Святослава Ольговича, Изяслав Давыдович, «со всею силою Половецьскою». И когда Святослав «посласта к Ростиславу помочи просяче», он такую помощь получил[25]. По-видимому, на реальность этих даров указывает их набор. В самом деле, указания на меха и на «рыбий зуб» невозможно выводить из Священного Писания как из литературной матрицы. Следовательно, оно не может в данном случае выступать как литературная основа этого сообщения, в отличие от целого ряда других сообщений летописи, для которых их библейская или евангельская основа выступает вполне определенно.

Новые сведения о дарах, связанные с князем Ростиславом Мстиславичем, относятся к 1168 г., когда этот князь в конце лета пошел к Новгороду, на помощь своему сыну Святославу, поскольку, как оказалось, с ним «не добре живяху Новгородци». По пути, в черниговском городе Чечерске на Соже, он остановился у своего зятя, князя Олега Святославича, женатого на его дочери. Встреча Олегом отца происходила в родственной обстановке. Когда по прибытии отца «поя

[24] ПСРЛ. Т. 3. Новгородская Первая летопись. М., 2000. С. 217.
[25] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 506.

Олег Ростислава на обедъ, и бысть радость велика въ ть день межи и». По поводу даров в летописи говорилось, что сначала «Олегъ же многы дары вдасть Ростиславу, и дочи ему вда многие дары». На другой день, «на оутрее», «възва Ростиславъ к собе Олга и дчерь, и паче болшими дарами оучредивъ всихъ, идее Смоленьску»[26]. С рассказом о дарах, которые давали друг другу Ростислав и Святослав в 1160 г., данный рассказ имеет сходство в том, что процедура дарения растягивалась на два дня. В первый день дарителем выступал один князь, а во второй он получал ответные дары. Отмечается также обстановка радостной встречи князей. Однако имеются существенные отличия. Так, в данном рассказе нет никаких сведений о том, что конкретно князья дарили друг другу. Кроме того, в 1168 г. прослеживается родственная основа этих даров. Акты дарения осуществлялись не только разными князьями, но ближайшими родственниками, отцом и сыном, и означали форму укрепления не только политических, но и родственных связей.

Следующее упоминание в летописи о дарах связано с рассказом о подготовке свадьбы и о самой свадьбе в 1187 г. между внуком смоленского князя Ростислава, Ростиславом Рюриковичем, и дочерью владимиро-суздальского князя Всеволода Юрьевича Большое Гнездо Верхуславой. В этом рассказе дары упоминаются дважды. Первый раз относилось это к повествованию о посольстве, направленном отцом Ростислава, князем Рюриком, и возглавленном шурином Рюрика, туровским князем Глебом Юрьевичем. В посольстве сам Глеб и входившие в него бояре приехали со своими женами. После прибытия посольства в Суздаль Всеволод Большое Гнездо согласился на брак дочери с Ростиславом и дал приданого «по неи множьство бе-щисла злата и сребра». Сами же «сваты» получили от владимиро-суздальского князя «велики дары». По поводу же свадьбы говорилось, что Рюрик устроил своему сыну такую «велми силноу свадбоу, ака же несть бывала в Роуси». В самом деле, на ней присутствовали «князи мнози, за 20 князеи». Такая торжественная и богатая свадьба сопровождалась дарением. В летописи нет конкретного указания на дары, которые раздавались на свадьбе и которые были получены от Рюрика Ростиславича. Было только сказано, что он «сносе же своеи далъ многи дары и городъ Брягинъ», а «свата и с бояры отпусти ко Всеволодоу в Соуждаль с великою честью и дары многими одаривъ»[27]. Таким образом, своей снохе, Верхуславе, Рюрик давал город Брагин в пределах Киев-

[26] Там же. Стб. 528.
[27] Там же. Стб. 658.

ского княжества. Такой дар очень напоминал вассальную дачу, полученную от свекра как от сюзерена. И, кроме того, это единственный случай, когда передача города от вышестоящего князя к младшему представителю княжеского дома, в роли которого выступала в данном случае Верхуслава Всеволодовна, была отмечена в летописи. Это в полной мере соответствовало представлению об основах сеньориально-вассальных отношениях, когда дача вассалу со стороны сюзерена закрепляла верность и обеспечивала несение им службы сюзерену[28]. Такие значительные дары свидетельствуют о том, насколько важны были для Рюрика Ростиславича как великого князя киевского прочные и надежные отношения со Всеволодом Юрьевичем Большое Гнездо. В том числе связано это было с тем, что в качестве великого князя киевского Рюрик Ростиславич был соправителем с другим великим киевским князем, Святославом Всеволодичем, и это могло укрепить его позиции в рамках данного дуумвирата.

Еще раз дары упоминались в связи с Рюриком Ростиславичем под 1195 г., когда сразу после смерти своего соправителя, Святослава Всеволодича, он пригласил к себе в Киев из Смоленска своего брата Давыда Ростиславича. Встреча братьев оказалась очень радостной и торжественной, и это было не случайно. Объяснялась она словами Рюрика, обращенными к брату, что они после смерти Святослава «осталися стареиши в Роусьскои земле». Поэтому в Киеве у них должны были быть «доумы и о братьи своеи о Володимере племени», причем предполагалось «все то оукончаеве»[29], то есть завершить встречу каким-то договором. Сначала на обеде у Рюрика он «даривъ дары многим» из людей князя Давыда и, конечно же, одаривал его самого. После этого Давыда позвал к себе на обед в Вышгород «сыновець его Ростиславъ Рюриковичь» и «одаривъ дары многими». Затем к себе на обед позвал великого князя Давыд и «одаривъ ... брата своего Рюрика дарми многими оутпусти и». И, наконец, Давыд принимал в Киеве черных клобуков и, «одарив их дарми многими, и отпусти их». Рассказ о дарах во время пребывания князя Давыда в Киеве сопровождается кратким сообщением о том, как он давал обед, на котором присутствовали «монастыря вся», а затем князь «милостыню силноу раздава имъ», то есть монахам монастырей, «и нищимъ»[30]. Рассказ о мило-

[28] *Пашуто В. Т.* Черты политического строя Древней Руси // *Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В., Шушарин В. П., Щапов Я. Н.* Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 58.

[29] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 681.

[30] Там же. Стб. 682.

стыни князя Давыда поставлен в один ряд с сообщением о дарах. Следовательно, для летописца эти явления имели какой-то общий смысл, которым могло быть указание на княжескую щедрость и на его богатство и могущество, позволявшее ему дарить и подавать милостыню.

В 1228 г. дары закрепляли прекращение раздоров между великим князем владимирским Юрием Всеволодичем и его братьями Ярославом, Васильком, Всеволодом и Владимиром31. На праздник Рождества Богородицы, 8 сентября, князья собрались «оу священаго епископа Митрофана». Они были «весели, и одарены с мужи своими, и розъехашася»32 из Суздаля. Сообщение очень краткое. Но в нем очень хорошо виден смысл принесения даров. С их помощью не только предотвращалась усобица, но и утверждалось политическое единство владимиро-суздальских князей. В данном случае заметно, что дары совершались в присутствии значительного духовного лица, епископа Митрофана, причем дары получали не только князья, но и их «мужи». Это свидетельствовало о том, что данной акции великий князь Юрий Всеволодич придавал очень большое значение как способу закрепления отношений со своими братьями.

Летописью отмечен случай, когда дары были связаны с русско-половецкими отношениями. По рассказу Новгородской Первой летописи, такой случай возник в отношениях между галицким князем Мстиславом Мстиславичем Удалым и его тестем, ханом Котяном. В 1223 г., после поражения от монголов, он пришел в Галич вместе с другими половецкими князьями к князю Мстиславу. Ему и «ко всемъ княземъ рускым» они «дары принесе многы: кони и вельблуды, и буволы и девкы, и одариша князеи рускых»33. После этого они просили оказать помощь против монголов. Такую помощь они получили, вместе с половцами русские князья вышли в степь и потерпели поражение на реке Калке. Смысл этих даров в том, что они должны были выступить дополнительным условием привлечения русских князей к совместным действиям против монголов наряду с родственными связями. Данное повествование, как и повествование об обмене дарами в 1160 г. между Ростиславом Мстиславичем и Святославом Ольговичем, содержит упоминание о составе даров. Дары половцев русским князьям напрямую определялись половецким образом жизни, распростра-

---

31 См.: *Кузнецов А. А.* Владимирский князь Георгий Всеволодович (1188-1238). Источниковедение, история, историография: Автореф. докт. дис. Ижевск, 2009. С. 31.

32 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 452.

33 ПСРЛ. Т. 3. С. 265.

нением у них скотоводства и работорговли, при которой в числе даров могли приноситься люди, в данном случае «девкы».

Таким образом, в русской летописи зафиксирован ряд случаев, когда князья давали и получали дары. При описании их прослеживается определенная последовательность действий, что позволяет видеть в них признаки разработанной и закрепленной в обычае церемонии. Начиналось все с встречи князей и с совместного обеда. Сначала дар получал князь, который оказывался в гостях. В другой день уже получивший дар князь принимал своего дарителя и одаривал его, в полном соответствии с отмеченным А. Я. Гуревичем принципом «give and take» из раннего западноевропейского средневековья. Дары сопровождались выражениями взаимной приязни. Как правило, содержание даров в летописном тексте не раскрывалось. Но в двух случаях, когда оно раскрывалось, дары оказывались связаны с географическим положением и особенностями культуры того сообщества, от которого выступал даритель. Проявлялось это в 1160 г. в дарах Ростислава Мстиславича и Святослава Ольговича, в 1223 г., накануне битвы на Калке, когда дарителями выступали половецкие князья, а получателями – князь Мстислав Мстиславич Удалой и русские князья. Дары получали не только князья, но и находящиеся с ними их люди, причем предоставление им даров являлось важной составной частью церемоний встречи и ее «подарочной» составляющей. Так было начиная с посольства княгини Ольги в Константинополь к императору Константину VII, когда при византийском дворе вознаграждались члены ее посольства. Дары являлись одним из элементов, которые способствовали укреплению отношений между князьями и, в отдельных случаях, проведению совместных политических и военных действий, закрепления межкняжеских союзов. Являясь характерным выражением культуры своего времени, дары в раннем русском средневековье имели, следовательно, большое общественно-политическое значение.

Использованная литература.

1. *Блок М.* Феодальное общество. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003.
2. *Ветловская В. Е.* Летописное осмысление пиров и дарений в свете фольклорных и этнографических данных // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Вып.10. Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы идеологи и культуры. Межвузовский сборник под ред. проф. И. Я. Фроянова. К 80-летию проф. В. В. Мавродина. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987.
3. *Гуревич А. Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М.: Высшая школа, 1970.
4. *Данилевский И. Н.* Зарождение государственной идеологии в Древней

Руси // Ярослав Мудрый и его эпоха. М.: Индрик, 2008.
5. *Данилевский И. Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М.: Аспект пресс, 2004.
6. Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е.А.Мельниковой. М.: Логос, 1999.
7. *Кореневский А. В.* Идея «византийского наследия» в русской религиозно-политической мысли XV-XVI вв.: Автореф. канд. дис. Ростов-на-Дону, 1995.
8. *Кузнецов А. А.* Владимирский князь Георгий Всеволодович (1188-1238). Источниковедение, история, историография: Автореф. докт. дис. Ижевск, 2009.
9. *Пашуто В. Т.* Черты политического строя Древней Руси // *Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В., Шушарин В. П., Щапов Я. Н.* Древнерусское государство и его международное значение. М.: Наука, 1965.
10. Повесть о новгородском белом клобуке // ПЛДР. Середина XVI века. М.: Художественная литература, 1985.
11. Лаврентьевская летопись / ПСРЛ. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1997.
12. Ипатьевская летопись / ПСРЛ. Т. 2. М.: Языки русской культуры, 1998.
13. Новгородская Первая летопись / ПСРЛ. Т. 3. М.: Языки русской культуры, 2000.
14. *Свердлов М. Б.* Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть на Руси VI – первой трети XIII вв. СПб.: Академический проект, 2003.
15. *Фроянов И. Я.* Киевская Русь: Очерки социально-политической истории. Л.: Изд-во ЛГУ, 1980.
16. *Шахматов А. А.* Разыскания о русских летописях. М.: Академический проект; Жуковский: Кучково поле, 2001.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 4 2015
страницы 31-53

Гайденко П. И.

Сколько стоила «жизнь» инока в домонгольской Руси? (небольшие наблюдения о социальном статусе древнерусских иноков)

Сформулированный вопрос: сколько стоила жизнь монаха в Древней Руси? – одновременно и прост, и сложен в своём разрешении. Действительно, как дорого оценивалась жизнь «обычного» или «не совсем обычного» человека на Руси? В рассматриваемом случае под *жизнью* понимается не только физическое, «экзистенциальное», существование, но и имение священника или инока, за счёт которого он мог обеспечивать себя, кормить семью или братию и совершать службу[1]. Ответ самоочевиден, как и банален заданный вопрос. Однако, для нас интересна не только житейская, но и социально-историческая, правовая и даже материальная сторона дела.

Так или иначе, но заявленную проблему удобнее всего было бы представить в двух плоскостях: в каноническо-правовой и социальной. В первом случае представляет интерес выяснение того, насколько была защищена жизнь, здоровье и имущество инока в древнерусских законах, а главное, присутствовала ли эта протекция в каноническо-правовых реалиях древнерусского государства. Второй вариант рассмотрения вопроса более сложен, поскольку предполагает оценить жизнь монаха не только с точки зрения степени защиты её неприкосновенности, но и в контексте того, какие обстоятельства влияли на формирование её «стоимости», с учётом того, что монах, обременён-

[1] Представление о собственности как о «жизни» присутствует уже в раннем летописании. Под 1158 г. летописание сообщает: «Сии бо Ярополк . вда всю жизнь свою . Небльскую волость . и Деревьскую . и Лучьскую . и около Киева» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 492). А в «Псковской судной грамоте» кон. XIV — первая половина XV вв.) категория «жизь» уже закреплена как юридический термин, обозначающий движимое имущество (Псковская судная грамота (1397-1467): Подлинная и в переводе на современный язык с примечаниями по установлению переводного текста / сост. И. И. Васильев, Н. В. Кирпичников. Псков, 1896. С. 31 [п. 90]). Более детальный анализ категории «жизнь» представлен у В.В. Колесова (*Колесов В.В.* Древнерусская цивилизация. Наследие в слове. Словоуказатель. М., 2014. С. 64).

ный обетами, в ряде случаев ещё был облечён более или менее высоким священноиерархическим саном. Последнее обстоятельство особенно интересно, если учесть, что древнерусское иночество было тесно связано с боярско-дружинной средой, и обозначенный фактор не мог ни сказываться не только на социальном и внутрицерковном статусе монаха, но и на его правовом положении.

При том, что заявленная тема многократно всплывала в разнообразных работах, однако, как будто бы ещё ни разу ценность монашеской жизни не становилась предметом специального исследования. В лучшем случае, подробному рассмотрению и изучению подвергались обстоятельства страданий и/или смерти иноков, как, например, события, связанные с трагической кончиной печерского монаха Григория[2], убийством принявшего монашество князя Игоря или мучениями монахов Феодора и Василия[3]. При этом исследователи ни разу не задавали вопрос: какую ответственность нёс виновный за оскорбления, наносившиеся иноку или за убийство монаха? Поиск ответа на сформулированную проблему позволил бы лучше понять и социально-правовой статус монахов в домонгольской Руси, и предоставил возможность ещё более приблизиться к осознанию правовой ситуации на Руси в отношении церковных институтов.

Необходимо заметить, что древнерусские канонические и правовые источники продолжительное время никак не оговаривали вопросы безопасности жизни священнослужителей и монахов. И обозначенное обстоятельство весьма примечательно. Даже, если учесть, что благое иго Христово совершенно не обещает последователям Богочеловека счастливой земной жизни и даже готовит их к принятию скорбей [2 Кор. 1: 5-7], уже в эпоху Вселенских соборов византийское и святоотеческое каноническо-правовое сознание озаботилось не только о церковной, но и о государственной защите пастырей и монахов[4]. Одним из первых результатов таких усилий стало создание «Номоканона L титулов», которому со временем на смену пришёл «Номоканон

[2] Киево-Печерский Патерик // БЛДР: Т. 4: XII век. СПб., 2004. С. 410, 411; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 211; *Ольшевская Л.А.* «Прелесть простоты и вымысла...» // *Ольшевская Л.А., Травников С.Н.* Древнерусские патерики. М., 1999. С. 235-236; *Максимов В.И.* Стугна и Днепр или история утопления юного князя Ростислава, брата Мономахова, по тексту «Слова о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы: Сборник 16-17. М., 2014. С. 886-897.

[3] Киево-Печерский Патерик... С. 454-457; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 247; *Ольшевская Л. А.* «Прелесть простоты и вымысла...»... С. 237.

[4] См. подробнее: *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М., 2012. С. 771-775.

XIV титулов»[5]. Римское правосознание, не отрицало авторитета евангельской жертвенности, но в условиях земных реалий руководствовалось своими, во многом отличными от церковного взгляда принципами в плоскости охраны жизни, собственности и имущества граждан. В результате, империя аккуратно и даже настойчиво ограждала жизнь, честь и скудное имущество иноков, иерархических лиц и священнослужителей от воров[6], оскорбителей, насильников[7].

Ситуация в Древней Руси видится более сложной. Источники, во всяком случае, то как они прочитываются на данный момент, не позволяют утверждать, что священнослужители и монахи пользовались не только особыми, но даже обычными правами в обозначенной плоскости. Ни нормы Русской Правды, ни нормы, действовавших на Руси в XI-XIII вв. церковных канонических правил никак не оговаривают вопросы охраны имущества, здоровья, чести, достоинства и даже жизни священноиерархических и монашествующих лиц. Впрочем, обстоятельства дела Луки Жидяты[8] и суд над любимцем Андрея Боголюбского ростовским епископом Феодором[9] дают основание полагать, что византийские нормы, во всяком случае, нормы «Эклоги» были хорошо знакомы иерархам. Иное дело, что они применялись в исключительных случаях, причём случаях, связанных с судебной деятельностью митрополичьей кафедры[10].

В рассматриваемой плоскости особенно интересен первый пример. Дело новгородского Луки Жидяты, обвинённого в «неподобных речах», привело к временному отстранению архиерея от кафедры и аре-

---

[5] *Митрофанов А.Ю.* Церковное право и его кодификация в период Раннего Средневековья (IV-XI в.). М., 2010. С. 304-308.

[6] Необходимо отметить, что бо́льшая часть византийского епископата в сравнении с древнерусскими иерархами была бедна. Скромность имущества и несущественность личных средств, которыми обладали греческие иерархи удивляла иностранцев, оказывавшихся в пределах империи (*Литаврин Г.Г.* Как жили византийцы. СПб., 2014 С. 102).

[7] Так, 3 правило XVI титула Эклоги защищало имущественные права клириков на наследование родительского имущества. 4 правило XVII поднявшему руку на иерея, или ударившему священика угрожает высечением и изгнанием, а 23 и 24 правила XVII титула определяют отсечение носа для тех, кто обесчестил или похитил монахиню.

[8] ПСРЛ. Т. 3. С. 182-183; Т. 4. С. 118.

[9] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 551-554.

[10] *Гайденко П.И., Филиппов В.Г.* Церковные суды в Древней Руси (XI – середина XIII века): Несколько наблюдений // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. Вып. 45. 2011. № 12 (227). С. 108.

сту, «удержанию», в Киеве. В чём его обвиняли конкретно, источники прямо не говорят. Но хорошо известно, что по возвращении Луки на кафедру, оговорившие его «холопы» были наказаны, с позиции русского правосознания, не знавшего членовредительных мер в отношении виновных в преступлениях, крайне жестоко. Дудице были отрезаны нос и обе руки, после чего тот был вынужден бежать «в немци»[11].

Проанализировав ситуацию и принцип «зеркального» наказания виновного в ложном доносе, В.В. Мильков резонно заметил, что наиболее вероятно, Луке помимо политических обвинений инкриминировали сексуальные проступки[12]. Точнее, если судить по отрезанному носу, епископу, скорее всего, вменяли развратные действия в отношении монахинь[13]. Учитывая, что византийское право применительно к монахиням не видело принципиального различия между соблазнением и изнасилованием, определить[14], что конкретно инкриминировали Луке не представляется возможным. Тем не менее, описанный случай нельзя рассматривать в качестве достаточно убедительного доказательства присутствия в русской правовой практике византийских норм, призванных защитить честь инокинь, о которых источники не упомянули и пол-словом. Обвинения против Луки Жидяты, как и совершённая через столетие жестокая расправа над ростовским епископом Феодорцом с использованием норм византийского права свидетельствовали в пользу обратного. Византийские церковные законы на русской почве XI-XII вв. применялись крайне редко, с нарушением судебных процедур, принятых в империи[15]. На Руси их

[11] ПСРЛ. Т. 3. С. 183; Т. 4. С. 118.

[12] *Мильков В.В.* Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята // Россия XXI век. 2009. № 2. С. 146-152.

[13] *Гайденко П.И.* Священная иерархия Древней Руси (XI-XIII вв.): Зарисовки власти и повседневности. М., 2014. С. 104-105.

[14] *Гаген С.Я.* Византийское правосознание IV-XV вв. М., 2012. С. 180.

[15] Если высказанные догадки верны, то те же инокини, которые могли подвергнуться насилию или совращению, не были представлены суду. Необходимо заметить, что древнерусское право, согласуясь с византийскими нормами, предполагало непременное присутствие самого пострадавшего и предъявление им «поличного», прямых и желательно материальных свидетельств нарушения его прав и причинённого ему ущерба (*Оспенников Ю.В.* Правовая традиция Северо-западной Руси XII-XV вв. М., 2011.С. 370-371). Но судя по тому, что суд над Лукой строился на основе «свидетельских показаний» доносителей, можно заключить, что эти инокини не представали перед митрополичьим судом. В результате, об их существовании можно только догадываться.

использование имело избирательный и исключительный характер, преследуя цели, порождённые внутрицерковной и политической интригой[16]. Однако почти всякий раз, когда дело доходило до действительных угроз и реального насилия в отношении представителей церковной иерархии и в том числе монашествующих, источники не позволяют говорить о системной, основанной на законе, защите потерпевших.

То, что жизнь священнослужителей порой подвергалась угрозам и насилию как со стороны отдельных злоумышленников или группы лиц, так и со стороны жителей отдельных поселений, несомненный факт. Причём, от убийства, грабежа, отбора имущества[17] и иных покушений на жизнь и собственность представителей церкви не были защищены как обычные иноки и священники, так и иерархи. Если отложить в сторону случаи гибели клириков и иноков, а также разграбления монастырей и церквей от рук половцев[18] или междоусобных столкновений[19], если отбросить несчастные случаи[20], а также

Так или иначе, но всё это указывает на надуманность формальных обвинений, выдвинутых против новгородского епископа.

[16] *Гайденко П.И.* Ещё раз о суде над Лукой Жидятой (1055-1059 гг.) // Каптеревские чтения. 7. М., 2009. С. 53-63; *Мильков В. В.* Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята... С. 146-152.

[17] Примером подобных действий может служить борьба горожан за возвращение в епархиальную казну оказавшегося в руках ростовского епископа Кирилла имущества. Сложность ситуации заключалась в том, что в то время, как византийское право допускало сохранение за уходящим на покой архиереем сделанных ему за время служения дарений, древнерусская практика, напротив, исходила из убеждённости, что святитель имеет право распоряжения врученными ему бргатствами только при условии прямого исполнения им своих первосвященнических обязанностей (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 452; *Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю.В., Соколов Р.А., Шапошник В.В.* Русское православие: от крещения до патриаршества. СПб., 2012. С. 109; *Гайденко П. И.* Священная иерархия Древней Руси (XI-XIII вв.)... С. 22).

[18] Источники приводят немало примеров, наглядно иллюстрирующих жестокость половцев. Самые яркие из них: разграбления Печерского монастыря в 1096 и 1171 гг. и пленения иноков, отмеченные не только в летописании, но и в рассказах Печерского Патерика (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 222, 545; Киево-Печерский Патерик... С. 366-369, 368-373, 450-451).

[19] Наиболее наглядный и даже показательный пример подобного разграбления — действия суздальцев после взятия Киева, описанное под 11171 г.: «Взят же быс[ть] Киев . м[е]с[я]ца марта в . 8 . в второе недели . поста . в середу . и грабиша за . 2 . днивесь град Подолье и Гору . и манастыри . И Софью ю и Десятиньную Б[огороди]цю и не быс[ть] помилования» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 545).

не принимать во внимание результаты церковных судов, решения которых иногда хоть искренне и радовали свидетелей совершавшихся актов, но почти всякий раз при этом оказывались плачевными для подсудимых[21], то и в таком случае перечень казусов подобного насилия оказывается достаточно обширным.

Так, согласно церковным преданиям, был убит язычниками Леон Ростовский[22]. Свои холопы задушили в Киеве новгородского епископа Стефана[23]. Другой новгородский архиерей, Феодор, оказался перед угрозой расправы со стороны городской толпы[24].

Подобные угрозы представляли реальную опасность и для священников. Наиболее наглядный пример — обстоятельства восстания волхвов в Белоозере (1069/1071). Именно тогда там погиб «поп» из обоза Яня Вышатича[25]. Но иногда пастырям удавалось избежать смерти и отделаться побоями.

О том, что священнослужители могли быть поколочены и унижены толпой, свидетельствует история 1337 г., связанная с именем юрьевского архимандрита Иосифа. По сообщению Новгородской Первой летописи, в то лето «наваженіемь діаволимъ сташа простая чадь на анхимандрита Есифа». В результате разгневанные новгородцы загнали несчастного в Никольскую церковь и заперли его там, а сами «седоша около церкви нощь и день». Вечевым решением Иосиф был

---

[20] Это в полной мере относится к обстоятельствам гибели новгородского епископа Феодора, которого «уяде» собственный пёс (ПСРЛ. Т. 3. С. 473), двух утонувших в 1145 г. в Волхове двух священников (ПСРЛ. Т. 3. С. 213) и двух попов, погибших во время пожара 1299 г. в Новгороде (ПСРЛ. Т. 3. С. 329).

[21] Имеются ввиду церковные суды над епископами Лукой Жидятой (ПСРЛ. Т. 3. С. 183; Т. 4. С. 118), ростовскими епископами Феодором (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 551-554) и уже упоминавшимся Кириллом (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 452), игуменами Аврамием Смоленским (Житие Авраамия Смоленского // БЛДР: Т. 5: XIII век. СПб., 2005. С. 30-65) и Поликарпом Печерским (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 354), разбирательства, связанные с позицией Нифонта новгородского (ПСРЛ. Т. 3. С. 214-215, 216) и, наконец, арест туровского епископа Иоакима (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 314; Т. 2. Стб. 330; *Цветков С.Э.* Древняя Русь. Эпоха междоусобиц. 1054-1212. М., 2009. С. 256; *Петр (Гайденко П.И.), иером.* Кирилл Туровский и его время: наблюдения и замечания // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014. Вып. 1(7). С. 97-99).

[22] Летописец о ростовских архиереях / сост. свт. Димитрий Ростовский. СПб.,1890. С. IV, 1.

[23] ПСРЛ. Т. 3. С. 473.

[24] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 170-171.

[25] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 166.

отстранён от архимандритии в пользу игумена Лаврентия. Правда, через год, со смертью последнего, архимандритство вновь вернулось к Иосифу[26]. Обычно описанный эпизод привлекал внимание исследователей в качестве сюжета, иллюстрирующего вечевой характер выборности архимандритов. Однако нас интересует иное, «этическая» сторона действий, которыми сопровождалась процедура отрешения священнослужителя от своих обязанностей. При том, что затронутая история выходит за хронологические рамки интересов представленного исследования, она вполне может рассматриваться в качестве своего рода ключа, объясняющего, например, почему в 1230 г. умер после своего отстранения и заключения в келью юрьевский игумен Савва[27]. Судя по всему, смерть стала результатом того, что он не смог перенести нанесённых ему оскорблений.

Священнослужители могли столкнуться с неуважением к себе не только со стороны толпы и властьимущих, как это обнаруживается в словах князя Олега Святославича[28], но и иноков. Житие Феодосия Печерского сохранила историю о неком священнике, который пришёл в монастырь Феодосия с просьбой получить у преподобного недостававшие для службы просфоры и вино. Несмотря на то, что Феодосий пообещал помочь бедному пресвитеру, пономарь отказывался выдавать требуемое, выказывая откровенное непочтение к просителю, который, между тем, был облечён саном и в каноническом отношении был выше наглого служки, являвшегося всего лишь простым монахом[29].

Не менее примечательна галицкая история, описанная под 1188 г. Ипатьевская летопись сообщила о том, как Владимир Ярославич Галицкий «поя оу попа женоу и постави собе женоу», от которой имел двоих детей[30]. Те безнаказанность, с которой действовал князь, и

---

[26] ПСРЛ. Т. 3. С. 347-348; *Янин В.Л.* Очерки истории средневекового Новгорода. М., 2008. С. 167.

[27] ПСРЛ. Т. 3. С. 70.

[28] Получив приглашние явиться на братский суд, который должен был состояться перед старейшинами города и духовенством, Олег дерзко и решительно ответил: «не лепо судити еп[и]с[ко]помъ и черньцемъ или смердомъ» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 220). Очевидно, что духовенство и монашество было поставлено князем на одной ступени со смердами.

[29] Житие Феодосия Печерского // ПЛДР: XI — начало XII века. М., 1978. С. 362-365.

[30] Похищение или отъём чужой жены, а тем более супруги священника — несомненные грех и преступление, квалифицируемые, как «умыкание», которое к тому же представляло древнюю форму брака (Российское законодательство X-XX веков: В 9 т.: Т. 1: Законодательство Древней Руси. М., 1984. С. 145;

Георгиевский Э.В. Система и виды преступлений в уголовном праве Древней Руси. М., 2013. С. 101-107; *Георгиевский Э.В.* Религиозные основания уголовно-правовых запретов: от архаического политеизма к русскому православию. М., 2014. С. 162-164.). Но судя по всему, данное обстоятельство вызвало возмущение не у церковных властей (о реакции епископата на произошедшее ничего не известно), а у галицких бояр и местных элит (ПСРЛ. Т. 2. Стб 659). И это весьма показательно, поскольку в Древней Руси защита интересов женщин, скорее всего, возлагалась на церковь (*Георгиевский Э.В.* Система и виды преступлений в уголовном праве Древней Руси... С. 49). Во всяком случае, попадья и её супруг должны были получить протекцию епископа, поскольку относились к числу т. н. «людей церковных» (Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных // Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. / сост. Я. Н. Щапов. М., 1976. С. 19). Не меньшую остроту представляет и вопрос о рождённых в этом браке детях. При том, что нормы Русской Правды не распространялись на князей, а те, в свою очередь, не считал себя обязанными подчиняться ими же установленным законам, вопрос о рождённых детях не прост. С принятием христианства на Русь пришло и понятие «незаконного рождения», как, например, это хорошо представлено в истории Святополка Окаянного, рождённого «от греховнаго бо корени» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 66). Правда, история Святополка тенденциозна. С точки зрения христианских норм права Ярослава Владимировича на престол были не менее сомнительными и единственными претендентами на престол могли рассматриваться только Борис и Глеб (*Присёлков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб., 2003. С. 38-39). Но так или иначе, «законным» признавался исключительно христианский брак. Однако и в таком случае ситуация сохраняла свою двусмысленность. Современники, как и сам летописец, признавали брак князя. Поэтому вопрос о церковно-правовой оценке произошедшего в Галиче не получил внятной и ясной оценки. А значит, были ли эти дети бастардами или же их права получили официальное или, по крайней мере, «общее» признание, однозначно определить крайне сложно. К тому же в указанной летописной статье примечательно ещё одно обстоятельство. В качестве потерпевшего выступает не украденная попадья, а её супруг, «галицкий поп». В какой-то мере статус данной женщины напоминает положение украденной вещи. Очевидно, что поведение попадьи и её отношение к произошедшему проникнуто противоречиями уже в силу «пассивности» бывшей супруги священника. Ничто не указывает на то, что она «расстроилась» в связи с произошедшими в её жизни переменами. Во всяком случае, современники и свидетели княжеского своеволия в похищенной не видели потерпевшую. Пострадавшим воспринимался супруг, положение которого действительно оказывалось крайне сложным, поскольку, согласно канонам, он не имел права вступить во второй брак, как и не имел права обратно принять свою жену, даже если бы та получила свободу вернуться в его дом (Ап. 18; Неокес. 8; Трул. 3, 13; Правила Православной Церкви с толкованиями Нико-

беззащитность, в которой оказался «галицкий поп», вполне наглядно рисуют нравы эпохи и положение священника в социальной иерархии Древней Руси.

Впрочем, сомнительно, чтобы священник в возникшей ситуации искал и нашёл бы управу на обидчиков у епископа. Во-первых, между духовенством и епископами нередко пролегала пропасть взаимного непонимания. Так, епископ Нифонт узнавал о жизни своего духовенства только из уст своих секретарей-экспостилариев[31]. Правда, его предшественник на кафедре, Никита, иначе смотрел на подобное общение. История беспримерно близких отношений Никиты и ирландского монаха Антония Римлянина обнаруживается в том, что Антоний доверил архиерею на хранение свой скарб[32], а Никита, в свою очередь, пробовал принимать самое деятельное участие в строительстве создававшейся Антонием обители и встретил свой смертный час при молитвенной поддержке ирландского «друга»[33]. Но описанное, скорее, удивительное исключение, чем рутинная реальность. Во-вторых, епископы могли и вовсе не вникать в жизнь монастырей и тем более мирских храмов, большая часть которых в домонгольский период оставалась ктиторскими[34], то есть являлись собственностью донаторов, что ещё больше ограничивало полномочия епископов на территории таковых церквей и обителей[35]. Не в пользу святительской ревности свидетельствует комплекс вопросов, входивших в ведение епископов, но, судя по всему, не разрешавшихся на месте и вынесенных на рассмотрение митрополитов Иоанна и Георгия[36]. Судя по объёму

дима, епископа далматинско-истрийского: В 2 т. СПб., 1912. Т. 1. С. 80, 444-446, 473-483; Т. 2. С. 30).

[31] *Гайденко П.И., Фомина Т.Ю.* О церковном статусе Кирика Новгородца и иных составителей «Вопрошания» // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. 2012. № 16 (270). С. 83-92.

[32] Сказание о житии преподобного Антония Римлянина // Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / подг. текстов и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб., 2005. С. 262-263.

[33] Сказание о житии преподобного Антония Римлянина... С. 263-264.

[34] *Стефанович П.С.* Некняжеское церковное строительство в домонгольской Руси: Юг и Север // Церковно-исторический вестник. 2007. № 1. С. 117-133.

[35] *Фомина Т.Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. М., 2014. С. 158-161, 176.

[36] См. подробнее: Канонические ответы митрополита Иоанна II // РИБ. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI-XV в. СПб., 1880. Стб. 1-20; Неведомы(х) словесъ . изложено Георгиемъ . митрополито(м) Киевскымъ . Герману игоумену въпрашающу . оному поведающу // Славяне и их

изложенных митрополитами ответов, касавшихся регламентации служб, монастырского быта и даже деятельности и поведение иерархов, епархиальные архиереи не вникали в особенности и «мелочи» пастырской и иноческой жизни, оставляя священство и игуменов наедине с их проблемами и трудностями.

Прозаичность воссоздаваемой на основании источников ситуации во многом заключается ещё и в том, что едва ли не злейшими «грабителями» духовенства оказывались сами архипастыри. Столь нелицеприятной характеристикой летописцы «наградили» ростовских епископов Феодора[37] и Кирилла[38], суздальского епископа Леона[39]. Указания или намёки на материальные злоупотребления содержатся в характеристиках деятельности Нифонта Новгородского[40] и ещё целой череды новгородских архиереев. Но наиболее откровенное и даже отчаянное признание святительских «несовершенств» прозвучало в панегирике добродетельного ростовского епископа Пахомия, христианские и пастырские поступки которого были противопоставлены качествам иных архиереев, которые сравнивались с «грабителями» и «волками», т. е. с евангельским образом Диавола[41]. Судя по тому, что обширное посмертное слово о Пахомии составляет основу записи 1216 г., справедливо заключить, что в глазах современников достоинства епископа действительно воспринимались как выдающиеся, а его смерть — знаменовала значительную утрату для ростовской паствы. О степени «грабления» духовенства со стороны епископов можно судить на основании решений Владимирского собора 1274 г., которые, с одной стороны, осуждали огромные поборы в пользу архиерееев, а с другой — легитимировали их через регламентацию и «тарификацию»[42].

соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. Вып. 11. С. 233-255.

[37] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 356.

[38] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 452.

[39] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 349; Т. 2. Стб. 493.

[40] ПСРЛ. Т. 3. С. 216.

[41] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 439; *Романов Б.А.* Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки. М.; Л., 1966. С. 150-154.

[42] Определения Владимирского собора, изложенные в грамоте митрополита Кирилла II // РИБ. Т. 6. Ч. 1. Стб. 83-93; *Гайденко П.И.* Собор 1273(4) года в свете церковно-политической ситуации на Руси: несколько замечаний о несостоявшейся канонической реформе митрополита Кирилла // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 4. С. 229-239.

Таким образом, и высшее, и обычное священство не было ограждено от насилия как со стороны населения и его правящих элит, так и со стороны своих «собратьев». Казалось бы, такое развитие ситуации должно было бы породить целую систему юридических и канонических норм, направленных на защиту прав и самой жизни духовенства.

О степени защищённости (или незащищённости) русского клира от насилия можно судить по штрафам и наказаниям, налагавшимся на виновных в оскорблении или убийстве священнослужителей. Однако такая оценка должна быть представлена в сравнении с иными системами права.

К XI-XIII вв. каноническое право Византии и западноевропейских государств разработало широкий спектр норм, призванных обеспечить безопасность служителей Церкви. Между тем, канонико-правовая и административно-территориальная ситуация на Руси XI-XII вв. в значительной мере повторяла положение дел в Западной Европе VI-IX вв.. Необходимо признать, что уже в обозначенный период правители Европы приняли необходимые меры, основанные, главным образом, на системе штрафов, что напоминало принципы действия Русской Правды. Так, например, согласно норм Салической правды за убийство священника устанавливался штраф 600 солидов, диакона — 300, а епископа — 900[43]. При установлении соотношения перечисленных наказаний с размерами вир за убийство представителей иных социальных групп можно отметить, что стоимость жизни латинского священника соответствовала цене жизни графа или свободного человека, не состоявшего на королевской службе, ибо в противном случае штраф бы вырастал в три раза[44]. Если учесть, что вес золотого солида составлял 4,55 грамм, то величина взыскания по меркам Раннего Средневековья представляется колоссальной. Однако, в условиях Древней Руси вопросы охраны жизни священнослужителей и монахов продолжительное время никак не оговаривались. Впервые штраф за убийство священника встречается только в документах конца XII столетия, в договорах Новгорода с Готским берегом. За совершённое преступление виновный готландец был обязан уплатить штраф в 20 гривен[45]. Очевидно, установленная в договоре норма воз-

---

[43] Салическая правда / пер. Н. П. Грацианского; под ред. В. Ф. Семёнова // Учёные записки. М., 1950. Т. 62. С. 53.

[44] Салическая правда... С. 52, 57.

[45] Договорная грамота Новгорода с Готским берегом и немецкими городами о мире, о посольских и торговых отношениях и о суде // ГВНП / под ред. С. Н. Валка. М.; Л., 1949. С. 56.

никла под влиянием западноевропейского права и как-то связана с функциями, которые мог нести священник, входивший в состав торговых посольств. Вероятно, на священнослужителей периодически возлагалось выполнение каких-то посольских обязанностей[46]. Правда, возникает вопрос о том, чей это был посол: Новгорода или купеческой корпорации? Едва ли бы столь невысокая сумма, равнявшаяся вире за двоежёнство[47], взымалась за убийство посла, действовавшего от имени Новгорода.

Между тем, если жизнь «попа», включавшегося в состав торгового посольства, хоть как-то оговаривалась в договоре, то памятников права, предусматривавших меры по защите духовенства на канонической территории киевской митрополии в XI-XIII вв., обнаружить исследователям не удалось. Судя по имеющимся источникам, впервые церковная иерархия озаботилась вопросами безопасности своего духовенства только в самом конце XIII — начале XIV столетий[48]. Относящееся к этому периоду «Правило святых отец», наверное, первый канонически-правовой акт, призванный защитить духовенство и епископат от различного рода насилий. Однако видеть в «Правиле» законодательное установление преждевременно. Скорее всего, данный памятник следует рассматривать в качестве своего рода призыва, грозного увещания. При этом сомнительно, чтобы угрозы вселенского собора, ограждавшего честь и неприкосновенность жизни пастырей и высших иерархов были обращены к монголам. Более вероятно иное: адресатами выступали местные власти и население, т. е. «добрые христиане». Самое примечательное, что в течение всего раннего периода истории Русской Церкви не прослеживается не только следов канонически-правовых усилий высшей иерархии по охранению жизни и здоровья пастырей, но и следов каких-либо иных шагов, например, проповедей, в которых обозначенная тема могла бы быть представлена.

Отмеченное не означает, что в домонгольский период истории Церкви и государства жизнь пастырей не подвергалась опасности или не получала защиту. Приведённые выше примеры наглядно рисуются всю неоднозначность и даже неприглядность правового положения священнослужителей в древнерусском государстве, в том числе тех из

---

[46] *Оспенников Ю.В.* Правовая традиция Северо-западной Руси XII-XV вв. М., 2011. С. 346-347.

[47] Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. С. 87 [Ст. 17].

[48] Правило святыхъ отьць 175. 5-го събора о обидящихъ церкви Божья и священныя власти ихъ // РИБ. Т. 6. Ч. 1. Стб. 145-146.

них, которые принимали иноческие обеты. Однако для понимания происходящего недостаточно разбора одной лишь юридической составляющей вопроса. Возможно, что и паства, и сама церковная среда воспринимали регулярно постигавшие иночество и священство скорби и беды, как нечто вполне естественное, закономерное и даже благое.

Монашество не стояло в стороне от описанных проблем. Уже приводившиеся истории бедствий некоторых игуменов, т. е. настоятелей монастырей, обладавших священным саном игумена, вполне ясно указывают на то, что иночество во многом разделяло судьбу священства. Впрочем, сообщения источников позволяют говорить о большем: правовое положение иноков оказывалось значительно уязвимее.

Казалось бы, защита интересов духовенства, членов причта и монашествующих должна была бы найти отражение в нормах Церковных Уставов. Однако, «статьи» древнейших русских законоположений если и рассматривали перечисленных лиц, то не в качестве субъектов, нуждающихся в защите, а как персон, способных и даже склонных к определённого рода правонарушениям. Священство и монашество, а также попадьи и просфирницы привлекали внимание составителей Устава Ярослава только в весьма «пикантных» ситуациях: если перечисленные категории либо впадали в блуд, либо упивались «без времени»[49]. Последнее обстоятельство особенно примечательно. В результате, как для современников, так и для историков, пристрастие значительной части древнерусского духовенства и монашества к пьянству, как и склонность некоторых жён духовенства к изменам, хорошо известный факт. Но невнимание составителей Устава, к коим относился не только Ярослав, но и митрополит Иларион, участие которого в создании первого канонического государственно-канонического свода на Руси не вызывает сомнений, к обеспечению прав священства нуждается в некотором осмыслении.

Несомненно, первый митрополит-русин Иларион личность выдающаяся, а его взгляд на процессы христианизации Руси, позволяет видеть в нём человека и писателя, способного к своего рода радостному, светлому и оптимистическому взгляду на действительность[50]. Между

---

[49] Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод]... С. 89 [Ст. 44, 45, 46].

[50] См. работы: *Мильков В.В.* Духовная дружина русской автокефалии: Иларион Киевский // Россия XXI век. 2009. № 4. С. 112-155; № 5. С. 98-121; *Овчинников Г.К.* Иларион-Русин — выдающийся мыслитель Древней Руси (Очерки жизни и творчества). М., 2011; *Ужанков А.Н.* «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М., 2014.

тем, нарисованная митрополитом в Слове о Законе и Благодати впечатляющая картина масштабного распространения христианства в ряде случаев если совершенно и не противоречит исторической действительности, то, очевидно, крайне далека от неё. Объяснения возникающего диссонанса исключительно риторическими принципами созданного им произведения и герменевтическими особенностями текста, нам видятся не вполне достаточными. Нельзя не принимать во внимание, что Иларион, оказавшийся волей судеб на вершине церковной лестницы митрополии и изливавшихся перед ним благ, описывал то, что открывалось ему из окон его кельи и с высоты папертей храма святых Апостолов в великокняжеском замке Берестова и Софийского собора Киева, расположенного возле роскошных княжеских городским замков столицы. Бедное духовенство, испытывавшее реальную нужду[51], как и аскетическая часть монашества либо не попадали в поле зрения святители, либо не замечались им на блистательном фоне жизни Киева и княжеского окружения. Поэтому неудивительно, что создавая Устав, митрополит мог и не увидеть реальных трудностей священнической жизни, требовавшей княжеской и святительской защиты.

Впрочем, высказанная оценка не будет полной, если не принять во внимание, пожалуй, единственную статью, в какой-то мере оговаривающую «имущественные» права «черньцов». 46 статья Архетипа Пространной Правды определяет: «Аже будуть холопи татие любо княжи, любо боярьстии, любо черньчи, их же князь продажею не казнить, зане суть не свободни, то двоичи платить ко истьцю за оби-

[51] О бедности и крайне низкой культуре значительной части древнерусского духовенства свидетельствуют и отмеченные под 1037 г. мероприятия Ярослава Мудрого по материальному обеспечению киевских священников (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 141), и крайняя скудость быта и нелицеприятность нравов в среде мирских «попов», открывающиеся в вопрошании Кирика (*Гайденко П.И.* Религиозная ситуация в Новгороде по материалам «Вопрошания» Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура: В 3 ч. / отв. ред. В. В. Мильков. Великий Новгород, 2012. Ч. 2. С. 139-157), и обличения сельских пастырей, в их готовности посещать языческие пиры и игрища, а также служить за требы на праздниках рожаницы (Слово св. Григория, изобретено в толцех о том, како первое погани суще язвци кланялися идолом и требы им клали // *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2013. С. 289; Слово некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере // Там же… С. 305; *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2013. С. 110-113; *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. М., 2009. С. 266-286).

ду»[52]. Указанная статья примечательна не только тем, что обнаруживает значительно большую материальную и юридическую состоятельность владельцев холопов и в том числе и владельцев в лице монашества[53], но и то, что, скорее всего, это могли быть не только церковные или монастырские, но и «чернчи» холопы, то есть, находящихся в личной собственности отдельных иноков. По сути, приведённая статья обнаруживает, что к моменту её написания монахи, а, возможно, и сама церковь в лице кафедр, а также монастыри, обладали холопами и государство устанавливало ответственность иноков за поступки, находившихся в их собственности слуг[54].

Между тем, нельзя сказать, что власти вообще не защищали своих священнослужителей и иерархов. Уже упоминавшаяся месть Яня Вышатича за смерть священника[55] или храбрые решительные действия князя Глеба, защитившего новгородского святителя[56], будто бы не позволяют прийти к однозначным пессимистическим выводам. Но все названные события связаны между собой и по времени, и по региону, и в сюжетном отношении. Кроме того во всех упомянутых случаях кара носила «адресный» характер, регламентировавшийся не буквой закона или решением суда, а действиями, обусловленными голодом и ситуативными обстоятельствами внутригородских конфликтов в Киеве, на Северо-Востоке Руси и в Новгороде, отмеченными антицерковными языческими выступлениями[57]. Столь же экстраорди-

---

[52] Суд Ярославль Володимеричь. Правда руськая // *Зимин А.А.* Правда Русская. М., 1999. С. 371.

[53] *Хачатуров Р.Л., Рогова О.В.* Русская Правда // Памятники российского права: В 35 т.: Т. 1.: Памятники права Древней Руси / под общ. Ред. Р. Л. Хачатурова. М., 2013. С. 125; *Георгиевский Э.В.* Система и виды преступлений в уголовном праве Древней Руси... С. 125.

[54] Появление приведённой статьи примечательно и тем, что, скорее всего, она была призвана предупредить конкуренцию церковной и княжеской юрисдикции. Уже упоминавшийся обвинитель епископа Луки Жидяты холоп Дудик был, судя по всему, наказан церковными властями. Между тем, ложный донос предполагал разбирательство в княжеском суде. Аналогичная ситуация встречается при оценке ограблений епископов Леона и Феодора ростовских, чьи действия также подпадали под юрисдикцию не только канонического, но княжеского права. Правда, в ситуациях, когда дело касалось епископских злоупотреблений, княжеские власти были более осторожными и гибкими.

[55] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 165-167.

[56] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 170-171.

[57] *Мавродин В.В.* Народные восстания в Древней Руси. XI-XIII вв. М., 1961. С. 32-52; *Тихомиров М.Н.* Крестьянские и городские восстания на Руси XI-XIII

нарный характер носило в 1096 г. перенесение в город Святополч юрьевской епископской кафедры. Так как это представляло собой массовое переселение жителей в более безопасный район ввиду угроз половецких набегов[58]. Подобным же образом надлежит рассматривать и месть, своего рода «суд», Андрея Боголюбского Киеву за смерть ростовского епископа Феодора[59].

Но возвращаясь к проблеме монашества, необходимо отметить, что каноническо-правовое положение иноков было сложнее и неопределённей, чем это принято считать. Именно с представителями их среды связано наибольшее число случаев насилия и угроз в отношении жизни, здоровья, чести и материального благополучия. Печерский патерик, летописание и ранняя житийная литература доносят целый ряд таких казусов. В некоторых случаях об этом источники говорят прямо, но порой указывают не на сами примеры преступлений, а на виновных в них. Особенно впечатляет число свидетельств убийств и причинение вреда здоровью иноков. При этом подобные угрозы были актуальны не только в отношении «обычных» монахов, но и иноков, знатного происхождения. Пожалуй, самый яркий пример подобной правовой уязвимости русского монашества — мученичество отрёкшегося от престола князя-инока Игоря Ольговича. Обстоятельства его гибели в 1147 г. в Киеве от рук толпы исполнены драматизма[60].

Смерть Игоря и сопутствовавшие ей события неоднократно привлекала внимание исследователей[61]. Однако для нас затронутая история интересна не политическими нюансами внутридинастическо-

---

вв. // *Тихомиров М.Н.* Древняя Русь. М., 1975. С. 113-131; *Фроянов И.Я.* Древняя Русь IX-XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть. М., 2012. С. 101-134.

[58] При переселении жителей Юрьева ввиду половецкой угрозы, князь действовал не в интересах церкви, а в интересах своего населения (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 219; *Нерознак В.П.* Названия древнерусских городов. М., 1983. С. 154; *Михайлова И.Б.* Малые города Южной Руси в VIII – начале XIII века. СПб., 2010. С. 133).

[59] *Воронин Н.Н.* Андрей Боголюбский. М., 2007. С. 117-118.

[60] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 337-338.

[61] *Грушевский М.С.* Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV столетия. Киев, 1891. С. 165-170, 174-175; *Тихомиров М.Н.* Крестьянские и городские восстания на Руси XI-XIII вв... С. 147-154; *Котляр Н.Ф.* Дипломатия Южной Руси. СПб., 2003. С. 186-191; *Толочко П.П.* Дворцовые интриги на Руси. СПб., 2003. С. 126-141; *Рудомазина Т.Б.* Убиение Игоря Ольговича: одна из повестей о княжеских смертях // Жанрологический сборник. Елец, 2004. Вып. 1. С. 22-30; *Фроянов И.Я.* Древняя Русь IX-XIII веков... С. 224-246.

го противостояния Рюриковичей и динамическими процессами внутри правящих элит во второй трети XII столетия[62], а иным. После своего отречения князь принял иноческие обеты и находился на территории обители, что, с точки зрения норм Эклоги, предоставляло ему право убежища Но в итоге Игорь всё равно был убит и фактически истерзан разбушевавшимися киевлянами[63]. Пожалуй, это первая расправа городских жителей над представителем правящего дома. Прежде, после гибели трёх сыновей крестителя Руси в период «смуты Владимировичей»[64], во время межкняжеских противостояний или в периоды городских выступлений подобного не происходило. Князь, чьи действия вызывали недовольство, как правило, изгонялся. Иногда его помещали под домашний арест. Порой неудачник заслуживал в свой адрес публичные оскорбления. Ему могли угрожать судом[65]. Более того, с отвергнутым горожанами князем могла уйти дружина, а в 1073 г. покинувший киевский стол Изяслав даже смог вывезти с собой великокняжескую сокровищницу, служившую ему в дальнейшем поддержкой, но однажды ставшую причиной конфликта с его европейскими союзниками[66]. Но каковы бы ни были внутридинастические противоречия и как бы ни гневались горожане на князей, до 1147 г. ни один представитель рода Рюриковичей ни разу не отдавался на растерзание толпе, а сами горожане не решались на насилие в отношении князя[67]. В худшем случае, княжеский двор и дворы его людей подвергались погрому и разграблению[68]. Окутанное легендами убийство князя Игоря,

---

[62] *Свердлов М.Б.* Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть на Руси VI – первой трети XIII в. СПб., 2003. С. 583-595.

[63] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 349-354.

[64] См. подробнее: *Ильин Н.Н.* Летописная статья 6523 года и её источник. М., 1957.

[65] Пример этого безуспешный, неудачный и в итоге несостоявшийся суд над Олегом Святославичем, отвергшим над собой какой-либо суд, тем более от неравных ему (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 220).

[66] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 172-173; *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX-XII вв. М., 2002. С. 533-539; *Толочко П.П.* Дворцовые интриги на Руси... С. 54-66.

[67] Попытка И. Я. Фроянова представить события 1072 г. как попытку новгородских язычников принести в жертву князя Глеба неудачна, а высказанная им идея, по крайней мере, применительно к князю видится надуманной и необоснованной (см.: *Фроянов И.Я.* Древняя Русь IX-XIII веков... С. 116-134).

[68] В Киеве подобным разграблениям подвергались не только дворы князей, Изяслава Ярославича [1068], Святополка Изяславича [1113] и уже упоминав-

описанное под 945 г.[69], в какой-то мере исключение. Правда, тогда смерть сына Рюрика стала результатом своего рода суда горожан и вполне может быть объяснена в контексте языческих нравов и отсутствия монополии ещё формирующейся киевской княжеской династии, вынужденной конкурировать с иными, местными, правящими родами. Даже расправа над детьми Владимира Святославича, Борисом, Глебом и Святославом, как и неправый суд над Теребовльским князем Васильком оставались во многом внутрисемейным делом. В таких случаях затруднения хоть, по меркам нашего времени, и радикально, но разрешались без участия широких городских кругов одними лишь людьми из княжеского окружения, действовавших, от имени своих князей. Единственным местом, где князя могла настичь смерть от руки не равной ему знати и даже простолюдина на протяжении всего затронутого времени оставалось поле боя. Таким образом, мученическая гибель Игоря стала первой в небольшой череде таковых расправ, совершившихся по воле толпы. Следующий раз подобный самосуд над князем толпа совершила через 25 лет во Владимире, убив Андрея Боголюбского. Однако последний не был монахом.

В рассматриваемой истории смерти князя-инока примечательно по крайней мере ещё четыре обстоятельства. Во-первых, сместивший Игоря Изяслав не сумел защитить своего предшественника, лишённого возможности покинуть город и находившегося едва ли не в положении заложника. При том, что новый киевский князь едва ли должен рассматриваться в качестве инициатора учинённой расправы, но во многом: словами и поступками, – а также действиями своих людей он, несомненно, спровоцировал зачинщиков беспорядков и городскую толпу к жестокости, создав прецедент городского самосуда над бывшим правителем Руси. Во-вторых, уйдя в монастырь и приняв постриг, Игорь так и не получил полноценной защиты от церкви в лице митрополита и обители. Во время городского бунта за князя как будто бы вступился митрополит. Но хотя он и «взбронил» толпе идти к Феодоровскому монастырю, в котором укрывался Игорь, но так и не вышел к горожанам. Похоже, первосвятитель ограничился лишь призывами. Что же касается, иноков Феодоровской обители, то судя по рассказу, те просто разбежались, оставив храм и монастырь открытыми перед воинственной толпой. Впрочем, весьма показательно, что мона-

шегося Игоря Ольговича [1147], но и близких к ним людей из числа дружинной и городской знати (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 161; 275-276; 352).

[69] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 42-43.

стырь едва ли мог защитить своих обитателей. Угрозы со стороны горожан в отношении киевских обителей уже звучали прежде, в 1113 г. Тогда знатные киевляне настаивая на вступлении Владимира Мономаха на престол, угрожали в случае отказа подвергнуть разграблению монастыри. Правда, в 1146 г. некоторые ктиторские городские обители всё же были опустошены горожанами. Но справедливости ради необходимо признать, что Игорь был выведен из храма. Его убивали на улице. При этом летописец не упоминает ни о каких погромах в самом монастыре[70]. В-третьих, поражает то безразличие, с каким отнеслись иноки и духовенство к брошенному на мостовую мёртвому телу князя. О нём побеспокоились только, прежде пробовавший защитить его едва ли не ценой собственной жизни, Владимир Мстиславич и посланный им тысяцкий. Примечательно, что игумен Феодоровской обители Онанья, чьим постриженником был Игорь, прибыл в Михайловскую церковь, в которой было положено тело убитого князя, только тогда, когда его туда послал митрополит. Описывая произошедшее, летописец замечает весьма важную деталь. Лежавший в церкви Игорь был наг. Из этого можно заключить, что местные клирики и здесь побоялись позаботиться о теле и христианском напутствии князя-инока. Наконец, четвёртое обстоятельство. Убийцы князя, нарушившие принципы неприкосновенности лица, нашедшего убежище в церкви, так и не предстали ни перед княжеским, ни перед церковным судом.

Таким образом, жизнь древнерусского монаха, даже если тот был князем, не была защищена ни церковным, ни княжеским правом, что само по себе заслуживает значительно более детального исследования и осмысления.

Источники и литература:

1. *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. М.: Академический Проект, 2009. 538 с.
2. *Воронин Н.Н.* Андрей Боголюбский. М.: Водолей Publishers, 2007. 320 с.
3. *Гаген С.Я.* Византийское правосознание IV-XV вв. М.: Юрлитинформ, 2012. 304 с.
4. *Гайденко П.И.* Ещё раз о суде над Лукой Жидятой (1055-1059 гг.) // Каптеревские чтения. 7. / отв. ред. М. В. Бибиков. М.: ИВИ РАН, 2009. С. 53-63.
5. *Гайденко П.И.* Религиозная ситуация в Новгороде по материалам «Вопрошания» Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культу-

[70] Очевидно, что убийцам Игоря не были чужды христианские чувства, и они, опасаясь греха, не решились совершить свой суд над князем в священном месте, в храме или на территории монастыря, убив Игоря в городе.

ра: В 3 ч. / отв. ред. В. В. Мильков. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2012. Ч. 2. С. 139-157.
6. *Гайденко П.И.* Священная иерархия Древней Руси: (XI-XIII вв.): Зарисовки власти и повседневности. М.: Университетская книга, 2014. 212 с.
7. *Гайденко П.И.* Собор 1273(4) года в свете церковно-политической ситуации на Руси: несколько замечаний о несостоявшейся канонической реформе митрополита Кирилла // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 4. С. 229-239.
8. *Гайденко П.И., Филиппов В.Г.* Церковные суды в Древней Руси (XI – середина XIII в.): Несколько наблюдений // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. Вып. 45. 2011. № 12 (227). С. 106-111.
9. *Гайденко П.И., Фомина Т.Ю.* О церковном статусе Кирика Новгородца и иных составителей «Вопрошания» // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. 2012. № 16 (270). С. 83-92.
10. *Георгиевский Э.В.* Религиозные основания уголовно-правовых запретов: от архаического политеизма к русскому православию. М.: Юрлитинформ, 2014. 336 с.
11. *Георгиевский Э.В.* Система и виды преступлений в уголовном праве Древней Руси. М.: Юрлитинформ, 2013. 232 с.
12. *Грушевский М.С.* Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV столетия. Киев, 1891. XIV, 541 с.
13. *Дворниченко А.Ю., Кривошеев Ю.В., Соколов Р.А., Шапошник В.В.* Русское православие: от крещения до патриаршества. СПб.: СПбГУ, 2012. 412 с.
14. Договорная грамота Новгорода с Готским берегом, Любеком и немецкими городами о мире и торговле // ГВНП / подг. к печати В.Г. Гейман, Н.А. Казакова и др.; под ред. С. Н. Валка. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 56-57.
15. Житие Авраамия Смоленского // БЛДР: Т. 5: XIII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: Наука, 2005. С. 30-65, 456-459.
16. Житие Феодосия Печерского // ПЛДР: XI — начало XII века / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. М.: Художественная литература, 1978. С. 305-392, 456-458.
17. *Ильин Н.Н.* Летописная статья 6523 года и её источник. М.: АН СССР, 1957. 210 с.
18. Канонические ответы митрополита Иоанна II // РИБ. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI-XV в. СПб., 1880. Стб. 1-20.
19. Киево-Печерский Патерик // БЛДР: Т. 4: XII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: Наука, 2004. С. 296-489, 641-667.
20. *Колесов В.В.* Древнерусская цивилизация. Наследие в слове. Словоуказатель. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 1120 с.
21. *Котляр Н.Ф.* Дипломатия Южной Руси. СПб.: Алетейя, 2003. 300 с.
22. Летописец о ростовских архиереях / сост. свт. Димитрий Ростовский. СПб.,1890. XII, 26 с.
23. *Литаврин Г.Г.* Как жили византийцы. СПб.: Алетейя, 2014. 256 с.

24. *Мавродин В.В.* Народные восстания в Древней Руси. XI-XIII вв. М.: Соцэкгиз, 1961. 118 с.
25. *Максимов В.И.* Стугна и Днепр или история утопления юного князя Ростислава, брата Мономахова, по тексту «Слова о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы: Сборник 16-17 / отв. ред. М. В. Первушин. М., 2014. С. 886-897.
26. *Мильков В.В.* Духовная дружина русской автокефалии: Иларион Киевский // Россия XXI век. 2009. № 4. С. 112-155; № 5. С. 98-121.
27. *Мильков В.В.* Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята // Россия XXI век. 2009. № 2. С. 116-155.
28. *Митрофанов А.Ю.* Церковное право и его кодификация в период Раннего Средневековья (IV-XI в.). М.: Изд-во Крутицкого подворья; Общество любителей церковной истории, 2010. 426 с.
29. *Михайлова И.Б.* Малые города Южной Руси в VIII – начале XIII века. СПб.: СПбГУ, 2010. 288 с.
30. *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX-XII вв. М.: Языки русской культуры, 2002. 784 с.
31. Неведомы(х) словесъ . изложено Георгиемъ . митрополито(м) Киевскымъ . Герману игоумену въпрашающу . оному поведающу // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. М.: Индрик, 2004. Вып. 11. С. 233-255.
32. *Нерознак В.П.* Названия древнерусских городов. М.: Наука, 1983. 207 с.
33. *Овчинников Г.К.* Иларион-Русин — выдающийся мыслитель Древней Руси (Очерки жизни и творчества). М.: МГИУ, 2011. 408 с.
34. *Ольшевская Л.А.* «Прелесть простоты и вымысла...» // *Ольшевская Л.А., Травников С.Н.* Древнерусские патерики. М.: Наука, 1999. С. 233-252.
35. Определения Владимирского собора, изложенные в грамоте митрополита Кирилла II // РИБ. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI-XV в. СПб., 1880. Стб. 83-102.
36. *Оспенников Ю.В.* Правовая традиция Северо-западной Руси XII-XV вв. М.: Юрлитинформ, 2011. 408 с.
37. *Петр (Гайденко П.И.), иером.* Кирилл Туровский и его время: наблюдения и замечания // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014. Вып. 1(7). С. 93-114.
38. Лаврентьевская летопись / ПСРЛ. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2001. 496 с.
39. Ипатьевская летопись / ПСРЛ. Т. 2. М.: Языки славянской культуры, 2001. 648 с.
40. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / ПСРЛ. Т. 3. М.: Языки славянской культуры, 2000. XII, 720 с.
41. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского: В 2 т. СПб., 1912. Т. 1. 641 с.; Т. 2. 639 с.
42. Правило святыхъ отьць 175. 5-го събора о обидящихъ церкви Божья и священныя власти ихъ // РИБ. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1:

Памятники XI-XV в. СПб., 1880. Стб. 145-146.
43. *Присёлков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб.: Наука, 2003. 246 с.
44. Псковская судная грамота (1397-1467): Подлинная и в переводе на современный зык с примечаниями по установлению переводного текста / сост. И. И. Васильев, Н. В. Кирпичников. Псков, 1896. 91 с.
45. *Романов Б.А.* Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки. М.; Л.: Наука, 1966. 240 с.
46. Российское законодательство X-XX веков: В 9 т.: Т. 1: Законодательство Древней Руси / отв. ред. В. Л. Янин. М.: Юридическая литература, 1984. 432 с.
47. *Рудомазина Т.Б.* Убиение Игоря Ольговича: одна из повестей о княжеских смертях // Жанрологический сборник. Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2004. Вып. 1. С. 22-30.
48. Салическая правда / пер. Н. П. Грацианского; под ред. В. Ф. Семёнова // Учёные записки. М.: МГПИ им. В.И. Ленина, 1950. Т. 62. 169 с.
49. *Свердлов М.Б.* Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть на Руси VI – первой трети XIII в. СПб.: Академический проект, 2003. 736 с.
50. Сказание о житии преподобного Антония Римлянина // Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / подг. текстов и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 233-272.
51. Слово некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере // *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Фонд «Мир»; Академический проект, 2013. С. 305-309.
52. Слово св. Григория, изобретено в толцех о том, како первое погани суще язвци кланялися идолом и требы им клали // *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Фонд «Мир»; Академический проект, 2013. С. 286-289.
53. *Стефанович П.С.* Некняжеское церковное строительство в домонгольской Руси: Юг и Север // Церковно-исторический вестник. 2007. № 1. С. 117-133.
54. Суд Ярославль Володимеричь. Правда руськая // *Зимин А. А.* Правда Русская /отв. ред. В. Л. Янин. М.: Древнехранилище, 1999. С. 366-380.
55. *Тихомиров М.Н.* Крестьянские и городские восстания на Руси XI-XIII вв. // *Тихомиров М.Н.* Древняя Русь. М.: Наука, 1975. С. 42-232.
56. *Толочко П.П.* Дворцовые интриги на Руси. СПб.: Алетейя, 2003. 224 с.
57. *Ужанков А.Н.* «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М.: Академкнига, 2014. 350 с.
58. Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных // Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. / сост. Я. Н. Щапов, отв ред. Л. В. Черепнин. М.: «Наука», 1976. С. 16-19.
59. Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. / сост. Я. Н. Щапов, отв ред. Л. В. Черепнин. М.: Наука, 1976. С. 85-91.
60. *Фомина Т.Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. М.: Университетская книга, 2014. 360 с.

61. *Фроянов И.Я.* Древняя Русь IX-XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть. М.: Русский издательский центр, 2012. 1088 с.
62. *Хачатуров Р.Л., Рогова О.В.* Русская Правда // Памятники российского права: В 35 т.: Т. 1.: Памятники права Древней Руси / под общ. ред. Р. Л. Хачатурова. М.: Юрлитинформ, 2013. С. 11-138.
63. *Цветков С.Э.* Древняя Русь. Эпоха междоусобиц. 1054-1212. М.: Центрполиграф, 2009. 527 с.
64. *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 864 с.
65. *Янин В.Л.* Очерки истории средневекового новгорода. М.: Языки славянских культуры, 2008. 400 с.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 4 2015
страницы 54-70

Калинина Е. Ю.

«Суды Божии» как иррациональный компонент в средневековом праве Руси и Европы (на примере Испании). Очерк сравнительного правоведения

1. Иррациональное в праве: постижение правовой действительности через божественное откровение. Европа.

Правовые обычаи, предшествующие современному абстрактному праву не только оставили глубокий след в истории, но и продолжают являться сквозь толщу абстракций, демонстрируя иррациональные аспекты. Современное право сочетает в себе элементы формализма (рациональный способ отражения действительности) и символизма (иррациональное в праве, его поэтика и мифология).

Как отмечает И. А. Исаев, «казуальный способ кодифицирования, наиболее архаичный в истории мировой юридической практики и претендующий на исчерпывающее описание всех возможных ситуаций, приводил к созданию незначительных по объему правовых текстов. Это объясняется прежде всего тем, что законотворец в данном случае отбирал наиболее значимые, на его взгляд, казусы и ситуации, оставляя все другие на усмотрение правоприменителя»[1]. Основу такой практики составлял обычай как комплексный инструмент регулирования правовой действительности с помощью ритуалов, «символически выражавших заложенные в обычае первоначальные идеи»[2].

Право является частью общей культуры, это порождение человеческой психики, как её рациональной, так и иррациональной частей. В этом смысле право – субъективный феномен. Однако, с другой стороны, возникновение тех или иных правовых форм, правовая картина мира были связаны с объективной внешней реальностью, окружавшей человека: это и природа (пейзаж, рельеф, географические

[1] *Исаев И. А.* Символизм правовой формы : Историческая перспектива // Правоведение. 2002. № 6 (245). С. 4-10. URL: http://www.law.edu.ru/article/article.asp?articleID=182247#_ednref5

[2] Там же.

условия) и тип общественных отношений. Это то, что можно назвать судьбой человека и целых обществ. С этой точки зрения, право объективно. Такая многомерность феномена права может объяснять его собственную многослойность, многоаспектность. Соседствуя и смешиваясь в сознании человека с другими культурными феноменами, право неизбежно отражает и воспроизводит их признаки.

Наиболее близко право оказывается сродни религии, и это отмечают многие авторы. Интересную интерпретацию связи юридического и божественного представил Джамбаттиста Викко в XVIII в. По его мнению, существовало три права: божественное, героическое (право силы) и человеческое (право разума). Тем самым он отметил эволюцию права, в процессе которой произошёл переход от начального этапа Первого, или Божественного, права, «когда люди думали, что и сами они и все к ним относящееся зависит от Богов на основе того мнения, что все было Богами или все делали Боги»[3]. С этой точки зрения, на сегодняшний день право проходит в своём развитии третью стадию: «Человеческое Право, продиктованное совершенно развитым Человеческим Разумом»[4]. Таким образом, всё развитие права шло, по мнению учёного, от общей божественной мудрости, которая выражалась по-разному в зависимости от конкретных исторических и социально-культурных обстоятельств. Эта конкретика появлялась в силу толкования божественных откровений национальными мудрецами, которые в большей мере были теологами, нежели собственно юристами, но они заложили основы юриспруденции.

Эту мысль продолжил английский учёный, Генри Мэйн, работавший в XIX в. Как отмечал Генри Мэйн, «никто <...> не поймёт древнего римского юриста <...> с его методою замыкать факты в незыблемые формулы – если не признать, что юрисконсульт произошёл от понтифа или жреца»[5].

Как отмечал А. Я. Гуревич, «некоторые историки называют христианство «судебной религией», но в таком случае ясно, что средневековый христианин не мог избавиться от чувства личной ответственности»[6]. Это ощущение связано с необходимостью со стороны христианина следовать ряду установленных правил и норм и нести ответственность за их неисполнение, однако, на некоем более высоком

---

[3] *Вико Дж.* Основания Новой науки. М.; К., 1994. С. 379.

[4] Там же.

[5] *Мэйн Г.* Древний закон и обычай: Исследования по истории древнего права. М., 2011. С. 20.

[6] *Гуревич А. Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2005. С. 8.

уровне, перед Богом. В любом случае нарушение нормы неминуемо влекло за собой Суд, и сознание, в том числе и прежде всего правовое, определялось неотвратимостью наказания. Преступая закон, человек одновременно преступал волю Божью, а следовательно был виновен вдвойне[7]. По мнению А. Тер-Акопова и А. Толкаченко, «...христианство следует рассматривать не только как религиозную, но и как нормативную систему», «иерархическое построение которой начинается с нормативного комплекса, содержащегося в текстах священных книг»[8].

Однако несмотря на явные связи и взаимовлияние, в Средние века в Европе можно наблюдать антагонизм или, по крайней мере, дистанцирование между юристом-легистом или цивилистом и каноником. Во-первых, это связано с постепенным, но неотвратимым развитием права в сторону естественного, рационального, функционального (прикладного) права. Во-вторых, налицо влияние Римской Империи, создавшей и передавшей Европе дуалистический компонент правовой культуры, который можно было бы назвать рационально-иррациональным или божественно-человеческим. Основой европейской цивилизации стали два основополагающих компонента поздней Римской Империи, являющихся продуктом всего развития римской части средиземноморской цивилизации: римское право и христианская религия.

В этом антагонизме можно наблюдать диалектику развития европейского права. И сегодня, несмотря на осуществлённый несколько столетий назад переход к третьей (по Викко) стадии рационального права, мы можем наблюдать проявления, свойственные предыдущим этапам. Прошлое в праве никуда не девается, не исчезает. Оно сокрыто до поры до времени в глубинах правового сознания и является неотъемлемой, хотя и часто латентной, частью правовой культуры. Так, например, вряд ли современный юрист мог бы отказаться от концепции права силы, изложенной в Своде законов Ману: «22. Весь мир подчиняется [только] посредством Наказания, ибо трудно найти человека чистого; ведь только из страха Наказания весь мир служит пользе. 23. Боги, данавы, гандхарвы, ракшасы, [существа] летающие и ползающие, служат пользе только принуждаемые Наказанием»[9]. Иррациональные

[7] *Калинина Е. Ю.* Право и религия как основа формирования европейского средневекового правосознания// Юридическая наука. 2012. № 3. С.6.

[8] Цит. по: *Хорошко И. В.* Трансформация религиозных (христианских) норм в отечественное уголовное законодательство // Человек: преступление и наказание. 2014. № 3. С. 158.

[9] Гл. VII. Ст. 22-23 (Законы Ману / перевод С. Д. Эльмановича. М., 1992. URL: http://philosophy.ru/library/asiatica/indica/samhita/manu/rus.html#7).

правовые компоненты, перешедшие из мифологической картины мира, свойственной и Средневековью, сохраняются до сих пор. Мифы, которые лежат в основе тех или иных правовых ритуалов, по сути, остаются теми же, что и в глубокой древности. Однако идентификация того или иного действия, например, в суде, с предписанным в древнем мифе маскируется, прикрывается оболочкой других мифов, заступивших на смену старым, но перенявшим большую часть их содержания.

Наиболее ярко они проявляются в ритуалах как способах взаимодействия на пограничье, которое воспринимается в Средние века как необходимое и нормальное (реально существующее) пространство, разделяющее разные стороны бытия. Для получения недостающей информации, например, при выяснении обстоятельств дела, можно было воспользоваться ритуалом перехода (по Арнольду ван Геннепу[10]), который позволял получить необходимый опыт или знания. Такие ритуалы сопровождали гражданско-правовые сделки и судебные действия. В ситуации, когда граница между божественным миром и человеческим не казалась непреодолимой, это придавало дополнительное значение осуществляемым действиям. Нарушить такие правила, которые были установлены не только людьми, но и высшими силами, было значительно сложнее. Этот процесс служил дополнительной «степенью защиты», что было оправдано в условиях, когда истина человеческого мира приравнивалась к истине Божественной, а следовательно, Объективной[11].

В качестве признаков правового ритуала следует указать следующие черты: символичность, преемственность, многократная повторяемость, относительная устойчивость, публичность, эмоциональная выразительность и наличие в нем государственной воли, что и обеспечивало эффективность действия ритуала как регулятора правовых отношений[12].

Право и религия, а также другие культурные феномены, часто пользуются схожими или одинаковыми инструментами. Объяснить

---

[10] *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983

[11] *Калинина Е. Ю.* Попытка реконструкции значения ритуала «перехода границы» в средневековой политической и правовой практике // Юридическая наука. 2012. № 1. С.7.

[12] *Фалалеева И.Н.* Правовая обрядность у салических франков: попытка интерпретации // Вестник ВолГУ. Серия 5: Юриспруденция. 2009. № 11. / Научная библиотека КиберЛенинка. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/pravovaya-obryadnost-u-salicheskih-frankov-popytka-interpretatsii (дата обращения: 06.10.2014).

это можно по-разному. Возможно, это связано с тем, что сознание является ограниченным, так как зависит от своего «материального носителя» – мозга, если мы встанем на чисто материалистическую позицию. Именно поэтому сознание создаёт и воспроизводит стереотипные формы поведения, которые можно использовать в разных ситуациях. Так создаются социальные нормы, которые, в целом, имеют один и тот же базис. Поэтому, например, и в религии, и в праве одним из наиболее важных инструментов восстановления нарушенного порядка является суд. Независимо от того, что в религии мы сталкивается с нематериальными, трансцендентными силами, лежащими за пределами нашего сознания, инструменты восстановления нормы оказываются одними и теми же. Средневековая европейская традиция вынуждена пользоваться одинаковыми понятиями для развития общественного порядка, восстановления законности и справедливости. Поэтому суд земной и суд небесный в представлении простых людей и законодателей оказывается идентичным. Так А.Марей указывает в своих исследованиях, в частности, на то, что в средневековой Испании, например, в «Семи Партидах», «обращает на себя внимание один из законов «Первой Партиды», в котором юристы Альфонсо X Мудрого, поясняя латинский термин crimen, т. е., «преступление», определяют его через два кастильских понятия – «грех» (pecado) и «проступок» (yerro)»[13]. Однако именно в это время, в XIII в. в законодательстве прослеживается попытка разделения этих категорий. Преступление «рассматривается уже не как абстрактное деяние, печалящее Бога, нарушающее его заповеди и губящее душу человека, но как проступок, противоречащий положениям земных законов, обычаев и фуэро»[14].

Другим объяснением ритуализированности власти и права и выражения их посредством символов может выступать позиция, выраженная, например, Михаилом Бойцовым[15]. Со схожей позицией вы-

[13] *Марей А. В.* Понятие yerro в кастильском праве XIII века: между грехом и преступлением // Schole, СХОЛЭ. 2012. № 2 / Научная библиотека КиберЛенинка. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-yerro-v-kastilskom-prave-xiii-veka-mezhdu-grehom-i-prestupleniem (дата обращения: 08.10.2014).

[14] Там же.

[15] «По сути дела, мы не можем говорить о существовании тогда государства. Средневековое европейское общество (пожалуй, за исключением Византии) — это общество без государства, поскольку государство распалось вместе с Римской империей. Историк здесь имеет дело с исключительно интересной ситуацией, когда может наблюдать, какие механизмы — порой весьма необычные на сегодняшний взгляд — позволяли удерживать общество в управляемом или хо-

ступает, например, И. Н. Фалалеева в своей статье, посвящённой правовым ритуалам салических франков[16].

Если следовать такой позиции, то можно заметить, что одни и те же символы могли быть наполнены разным содержанием и трактовались в зависимости от того, кто именно подвергал эти символы расшифровке. Сам же процесс реализации символического содержания осуществлялся непосредственно, то есть в тот момент, когда происходило некоторое нарушение установленного порядка в той или иной сфере социального взаимодействия. Это и означает, что власть осуществлялась непосредственно, и для того, чтобы объявить о своём существовании населению, вынуждена была использовать символы и ритуалы. Не в последнюю очередь это делалось для того, чтобы произвести впечатление на население. В немалой степени и сейчас внешняя ритуальная сторона осуществления власти или судопроизводства направлена на реализацию этой цели, хотя бы власти напрямую это не декларировали.

Также можно отметить третье возможное объяснение тому факту, что право в Средние века символично, во многом иррационально и теснее всех остальных культурных сфер связано с религией. Очевидно, что часто судопроизводство не обладало необходимыми инструментами для принятия справедливого решения, а потому возникала необходимость обращения к первоисточнику: к божественной интерпретации. Эта «юриспруденция считала справедливым только то, что сопровождалось торжественными обрядами божественных церемоний; здесь — корни суеверного отношения Римлян к торжественным юридическим актам»[17], передавшегося европейцам. Сущностью

тя бы не совсем уж хаотическом состоянии при отсутствии структур государственных. Одним из таких механизмов как раз являлись политические ритуалы, которые сплачивали политическое сообщество, особенно тогда, когда люди, обладавшие властью, собирались вместе» («Ритуалы — это и есть власть». Интервью с историком Михаилом Бойцовым об обряде средневековой коронации, практике помазания и статусе королевской власти в Европе // ПостНаука. Ивар Максутов - 07.11.2014. URL: http://postnauka.ru/talks/35978).

[16] «Поведение личности, равно как и социальной группы, в раннем средневековье мотивировалось не самими нормами права, а теми конкретными мерами информационно-психологического воздействия, которые встроены в обрядовую композицию нерасчлененной материально-процессуальной нормы. Соблюдение правовых норм могло быть гарантировано только в том случае, если их закрепление выливалось в символические процедуры, публичные действия, производившие глубокое впечатление на всех участников, и откладывалось в памяти» (*Фалалеева И. Н.* Указ. соч. (дата обращения: 06.10.2014)).

[17] *Вико Дж.* Указ. соч. С. 383.

таких судебных ритуалов обращения к «Божественной справедливости» является то, что ответчик (или иной испытуемый) участвует в ритуале перехода и получает новый опыт «за границей» наличного. В данном случае переход заключается в том, что обвиняемый выводится из сферы обыденных общественных связей и даже становится на какое-то время неподсудным человеческому суду, предстаёт перед судом божественным[18].

И. А. Исаев, напротив, смотрит на данную проблему с другой стороны, говоря о «гениальной способности католической церкви к восприятию и использованию юридической формы как таковой»[19]. При этом, однако, Церковь не считала, что использует социальные институты для репрезентации. Напротив, она считала себя репрезентацией свыше определённого порядка, в том числе, правового, отражением которого являлись общественные институты.

Сила и упорство, с которыми церковь отстаивала свою исключительную репрезентативность, всегда основывалась на двух великих концепциях, выработанных некогда ее основателями, — идее «двух градов» Блаженного Августина и на системе «юридического мистицизма», в основе которой лежит учение апостола Павла о «законе и благодати»[20].

В этом смысле мы возвращается к идее Дж. Викко об абсолютном приоритете Церкви над государством и обществом в силу её положения между трансцендентным и имманентным. Такое положение давало Церкви возможность транслировать некоторые постулаты, отражающие «божественную» истину и на этой основе они должны были становиться основой правового порядка.

2. Суд божий или ордалия в европейском (на примере Испании) и русском средневековом праве

Одним из ритуалов, отражающих взаимосвязь религиозного и профанного, который мы будем рассматривать далее, является процедура «Судов божьих» или ордалий в европейском и русском праве.

Однако начать надо с того факта, что Церковь, как на Руси, так и в Европе, в целом относилась к данным процедурам с большим подозрением, зачастую напрямую запрещая их. Основным вопросом то-

[18] *Калинина Е. Ю.* Попытка реконструкции значения ритуала «перехода границы»... С. 8.

[19] *Исаев И. А.* Топос и номос: пространства правопорядков. М., 2007. С. 361.

[20] *Исаев И. А.* Топос и номос...С. 363.

гда станет следующий: к какому богу обращались тяжущиеся стороны, или в чём причина антагонизма светской и духовной власти в отношении данных судебных ритуалов?

Каноническое право, крайне негативно относившееся к ордалиям вообще, прямо называло лицо, убившее противника на судебном поединке, убийцей и предусматривало соответствующее церковное наказание. Например, в «Послании митрополита Фотия в Новгород о соблюдении законоположений церковных» 1410 г. говорилось следующее: «А кто убьетъ, лезши на поле, [и] погубитъ душю, по великаго Василья слову, душегубець именуется: въ церковь не входить, ни доры пріемлеть, ни Богородицина хлеба, причащеніа же святаго не пріемлеть 18 летъ...»[21]. Это же отмечает и известный русский историк права М. Ф. Владимирский-Буданов[22].

Примерно ту же картину мы можем наблюдать в европейском средневековом праве. Александр Марей так об этом рассказал в лекции в рамках проекта «Постнаука»: «В древних текстах нет упоминаний бога в судебном поединке; клирики участвовали только в освящении оружия и причащении участников поединка перед боем. «Все эти аллюзии в духе “бог поможет правому” или “бог поможет сильному” – отсутствуют»[23].

На Руси перед поединком также проводили некоторые религиозные ритуалы. М. Ф. Владимирский-Буданов утверждал, что «посредством клятвы думали разрушить те чародейные средства, которые употреблялись тогда перед поединками для застрахования себя он ран, смерти и вообще поражения»[24]. Тем самым известный русский историк даёт понять, что сам поединок не считался частью религиозно-правового ритуала. По крайней мере, такова возможность толкования его текста.

Также он приводит отрывок из статьи другого исследователя, который показывает, что только перед процедурой испытания применялись некоторые религиозные ритуалы. «Пред испытанием делали

---

[21] Цит. по: *Оспенников Ю. В.* Божий суд в древнерусском праве // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. 2010. № 1. С. 127-131. С. 128.

[22] См.: *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. М., 2005. С. 724.

[23] Диалоги: Средневековый суд. Беседа историков Александра Марея и Ольги Тогоевой об особенностях средневекового права и о том, как выглядел суд в ту эпоху// ПостНаука. URK: http://postnauka.ru/lectures/19263

[24] *Владимирский -Буданов М. Ф.* Указ. соч. С. 720.

заклинания над холодною водою и освящали ее; потом обвиняемого бросали в нее связанного; и если он погружался на дно, то объявляли невинным, если же всплывал на поверхность воды — виновным» (Москвит. 1855 г., № 13–14, с. 39–40, в статье «Поле» Ильи Беляева)[25].

Единственным видом ордалий, к которому церковь относилась снисходительно, был жребий. Средневековое право вообще прибегало к жребию в сложных, запутанных, неразрешимых случаях. Например, в проекте договорной грамоты Новгорода с Любеком и Готским берегом о торговле и суде 1269 г. в случае, если показания свидетелей новгородца и немца будут противоречивы, предписывается бросить жребий, чтобы выяснить, чьи показания правдивы: «... а поспорят они и не сойдутся на одном и том же, то бросить им жребий, и чей жребий вынется, тот прав в своем показании»[26].

И всё же, несмотря на это, можно утверждать и то, что судебные ритуалы в средневековье носили религиозный характер и апеллировали к Богу как высшей инстанции. Эта традиция исходит из глубокой древности, когда судебные и любые другие социальные ритуалы, в том числе, религиозные, исходили из одного корня. Примером могут служить законы Ману. В статьях 85-87 об этом говорится следующее: «85. Злодеи думают: "Никто не видит нас", – но их видят боги, а также их совесть (antarapurusa). 86. Небо, земля, воды, душа (hrdaya), луна, солнце, огонь, Яма, ветер, ночь, утренние и вечерние сумерки и дхарма – знают поведение всех одаренных телом существ". 87. [Судья], очистившись, пусть в присутствии богов и брахманов утром испросит правильное показание у очистившихся дваждырожденных, обращенных лицом к северу или к востоку»[27].

По поводу таких судебно-религиозных ритуалов в России Н. Гартунг писал, что они представляли собой не столько доказательства, сколько самостоятельную форму процесса, основанную «на веровании, что сам Бог оправдает невинных, а осудит виновных»[28]. Тот же М. Ф. Владимирский-Буданов приводит следующую мысль Серапиона, проповедника XIII в.: «Правила божественные повелевают многыми послухы осудити на смерть человека. Вы же воду послухом постависте

---

[25] Цит. по: *Владимирский -Буданов М. Ф.* Указ. соч. С. 721.

[26] Цит. по: *Оспенников Ю. В.* Указ. соч. С. 129.

[27] Гл. VIII. Ст. 85-87 (Законы Ману... URL: http://philosophy.ru/library/asiatica/indica/samhita/manu/rus.html#8).

[28] Цит. по: *Ступникова Н. Н.* Особенности уголовного процесса и процедуры доказывания в Древней Руси// Вопросы российского и международного права. 2011. № 1. С. 41.

и глаголите: аще утопати начнеть, неповинная есть, аще ли попловет, волхвовь есть. Не может ли дьявол, видя ваше маловерие, подержати да не погрузится, дабы върещи в душегубство? Яко оставивше послушьство боготворенного человека, идосте к бездушну естьству — к воде, приясте послушьство на прогневанье Божие»[29].

Такое двойственное отношение к религиозно-правовому ритуалу «Суда Божьего» может объясняться тем, что часто человек в средневековье, как и сегодня, сталкивался с несправедливостью судебных решений, взяточничеством, принятием решения в пользу сильного, затягиванием судебного процесса. В силу мифологического нерасчленённого целостного традиционного сознания индивиду оставалось апеллировать только к тем силам, которые лежали за пределами закона, созданного человеком. Такой закон вполне справедливо мог считаться неправильным истолкованием закона Божьего, изначальной модели судопроизводства. Русская фразеология таким образом объясняет причины прибегания к процедуре Божьих судов: «на суде Божьем право пойдёт направо, а криво налево»[30].

Вероятно именно в этом убеждении русских людей (как и на Средневековом Западе) кроется уверенность в том, что процедуру испытания они смогут пройти. Для современного разума неясно, каким образом и по каким причинам люди сами добровольно просили суд назначить процедуру ордалии. Этому факту удивляются русские учёные XIX – начала XX в. «Русская Правда предвидит, однако, что последствия для испытуемого могут быть и благоприятные («оже не ожжется»). Если бы всякий раз испытания имели одни и те же последствия, то употребление их было бы совершенной нелепостью и не могло бы продержаться и нескольких лет»[31]. Это положение, высказанное с удивлением М. Ф. Владимирским-Будановым, подтверждается и юристами древности. Например, в Своде законов Ману, в котором древний законодатель много размышляет о том, как необходимо дознаваться до правды в судебном процессе, говорится следующее: «Боги не знают в этом мире человека лучше того, знающая душа которого, когда он дает показания, не испытывает беспокойства»[32]. Между тем и в европейской

---

[29] Цит. по: *Владимирский -Буданов М. Ф.* Указ. соч. С. 721.

[30] *Байдавлетова Л. Р.* Основные образы правовой картины мира русского народа // Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени Коста Левановича Хетагурова. 2012. № 1. С. 270.

[31] *Владимирский -Буданов М. Ф.* Указ. соч. С. 722

[32] Гл. VIII. Ст. 96 (Законы Ману... URL: http://philosophy.ru/library/asiatica/indica/samhita/manu/rus.html#8).

практике известны случаи, когда сами обвиняемые проходили религиозно-правовые ритуалы, которые должны были подтвердить их невиновность. Одним из самых ярких случаев в европейской практике, пожалуй, является случай Кунигунды Люксембургской (XI в.), королевы, которая успешно прошла процедуру и осталась невредимой. Современное же правовое сознание причисляет эти ритуалы к пыткам!

Вероятно, разрешением указанной проблемы также может являться предположение, что часто негативное со стороны государства и Церкви отношение к судебным ритуалам религиозного характера, называемым также «Судами Божьими» или «ордалиями», вызвано двойственным религиозным мировоззрением, существующим в переходную эпоху от язычества к христианству, которое заняло несколько веков, как среди народов Западной Европы, так и на Руси. С одной стороны, к некоторым обычаям, представители Церкви справедливо относились как к воспроизведению дохристианских социальных норм и ритуалов. С другой стороны, Церковь использовала существующие формы для постепенной замены старого языческого содержания новым.

Так, например, в готской Испании, несмотря на принятие христианства, в общественных отношениях, в том числе, в праве, исследователи выделяют германские и римские элементы, в том числе в тех процедурах, которые связаны с «божественной справедливостью», то есть с ордалиями. Так, например, германские судьи могли прибегать к гаданиям и ауспициям, когда у них не было других способов узнать истину. Отмечают также, однако, что ритуалы прибегания к «Божьему суду» могли быть связаны и с упоминающимися аналогами в Ветхом Завете[33]. Цитируя источники и работы историков, С. М. Прокофьева утверждает, что «в Законах XII таблиц упоминания о судебном поединке не было. Однако римский историк Страбон сообщает, что поединок-мономахия был «старым обычаем эллинов», поэтому в силу миграции греческого населения мог быть заимствован и римлянами. М. А. Чельцов-Бебутов также высказывает предположение, что в Риме существовали судебные поединки»[34].

---

[33] *Hierrezuelo Conde G.* El problema del germanismo en el Derecho español.. Revista de estudios histórico-jurídicos, (22), 567-569. Recuperado en 09 de diciembre de 2014, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54552000002200023&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0716-54552000002200023.

[34] *Прокофьева С. М.* Становление и развитие института доказательств в России // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. 2013. № 2. С. 105.

Хотя в целом Церковь негативно относилась к языческим социальным нормам, очевидно, что отменить их единым решением было невозможно. Известно, что такие нормы, называемые обычными, продолжали существовать века спустя, как в Испании, так и в России, а также в других европейских странах. Церковь была вынуждена использовать часть подобных норм, перенимая и часть ритуалов, трансформируя их под собственные нужды, чтобы впоследствии подменить дохристианские мотивы. При этом бывало и так, что подобные дохристианские обычаи оказывались сильнее или священнослужители слишком увлекались их использованием. Нередко такие служители Церкви осуждались за язычество или магию, как, например, произошло на XVI Толедском соборе 694 г., когда были приняты решения не против язычества в целом, а против суеверий и соответствующей практики. Так одним из объектов нападок со стороны прелатов была заупокойная месса, которая служилась по живым, очевидно, с магическими целями, чтобы навлечь неприятность, а то и гибель на соответствующее лицо. Удивительнее всего, что такие мессы служились христианскими священниками, что показывает, насколько плотно оказываются переплетёнными обычаи нескольких эпох[35].

Похожие случаи смешения обрядности и обычаев в сознании народа и служителей Церкви нередки были и на Руси. Например, как отмечают некоторые авторы, одним из поводов смещения по приговору вече епископа в некоторых регионах служило обвинение священнослужителей в неблагоприятных погодных условиях, приводящих к неурожаю. Так был низложен, например, новгородский владыка Арсений, пострадавший (наряду с причинами политического характера) из-за «великих» дождей, вследствие чего «ни сена нельзя было добыти, ни нив делати». Чтобы избежать участи Арсения, смоленские священнослужители во главе со своим епископом в такой же ситуации, когда стали «иссыхати земли и сады и нивы и все плоды земные», приняли участие в церемониях, напоминающих языческие, вместе «со всем градом». А перед изгнанием Арсения были сожжены («вринуша в огонь») за аналогичные грехи языческие «служители» – волхвы[36]. Причиной такой ситуации были в неустоявшемся христианском мировоззрении, которое проникало в сознание народа в течение веков.

---

[35] *Luengo F. J. B.* Pervivencias paganas en los siglos VII y VIII // http://www.csi-csif.es/andalucia/modules/mod_ense/revista/pdf/Numero_38/FRANCISCO_JAVIER_BURGOS_LUENGO_1.pdf

[36] *Дворниченко А. Ю.* Древнерусское общество и церковью. Л., 1988. С. 20.

В летописи сохранился эпизод, который особенно ярко показывает отношение общины к церковнослужителям как к инородным для неё элементам. Когда в условиях «языческого мятежа» в Новгороде в 1071 г. встал вопрос (который поставил сам епископ), кого поддержат новгородцы, – епископа или волхва (языческого лидера), то «разделились люди надвое: князь Глеб и дружина его пошли и стали около епископа, а люди все пошли к волхву»[37].

В Европе только в XII в. папой Александром III была сделана попытка запретить не только любые виды ордалий, но и освящение мест проведения испытаний, орудий и т.д. Если ранее эти действия считались очищающими испытание от магического влияния, то с этого момента они сами становились потворством языческим обычаям, а то и участием в их осуществлении[38]. После этого, однако, приходилось ещё несколько раз принимать акты, направленные против ордалий.

3. Смысл религиозного ритуала в правовой реальности Средневековья.

Некоторые исследователи пытались и пытаются упростить ситуацию, связывая наличие религиозных ритуалов в правовой практике, особенно связанных с обращением к «высшим силам», глупостью, необразованностью общества. Особенно такая высокомерная позиция свойственна исследователям XIX в., «открывшим» разум, но, к сожалению, не осознающим, что «разумная» и рациональная позиция в науке – не более чем ещё один миф.

Сегодня мы всё больше замечаем связь не только «древней», но и современной юриспруденции с мифами, сформировавшими общество и правовую культуру много столетий назад. Также осознаём мы и большую роль иррациональных компонентов в праве, которые нередко оказывают решающее воздействие на принятие решения в суде и осуществление других правовых деяний (как действий, так и бездействия в определённой ситуации). Часто люди совершают поступки, имеющие правовое значение, а потом не могут осознать причины, толкнувшие их в определённый момент поступить так, а не иначе.

Как отмечает А. В. Толшин, в правовых обрядах ритуальная ситуация позиционируется с определенным состоянием человека или общества, при котором конфликт достигает той степени, когда лишь

[37] Там же. С. 17.

[38] *Núñez C. R.* Codigo napoleonico: fuentes y genesis // https://www.google.ru/webhp?gfe_rd=cr&ei=SNGGVPuPEtjCNJKHgIAN#newwindow=1&q=ordalias+derecho+germanico

средством ритуала можно либо восстановить социальную структуру, либо узаконить раскол и переход к другому состоянию. В периоды жизни, болезненные для сознания индивидуума и общества, ритуалы помогают осознать и выразить в видимой форме те явления, которые имеют крайне важное значение, но смыл каковым пока не придан[39]. И это, на наш взгляд, равно можно отнести к современной правовой ситуации. Правовые ритуалы придают упорядоченность правовому сознанию, порождают ощущение стабильности и наличия определённого миропорядка, который, в свою очередь, обеспечивается государственными силами. Правовые ритуалы показывают сознанию, что общественное сосуществование целенаправленно и упорядоченно, что обеспечен высший порядок. Например, можно сравнить современные судебные формулы, которые подлежат обязательному озвучиванию, и иные ритуальные речитативы, в том числе, судебно-ритуальные формулы Средневековья.

Вероятно, не в последнюю очередь, критическое отношение к средневековым ритуалам, особенно ордалиям, связано с тем, что исследователи пытаются интерпретировать их сущность вне контекста, который оказывается безвозвратно утерянным для реконструкции. Поэтому неудобные факты, например, добровольность участия в судебных поединках, принесении судебных клятв, а также применение испытаний огнём, кипящей водой или раскаленным железом, часто опускаются или объявляются мифологическими, в реальности не существующими.

Сегодня историки поставлены в такую ситуацию, что действительно не могут с полной уверенностью судить о форме, содержании, а также причинах, подталкивающих людей на участие в действах подобного рода, представляющихся сегодня варварством. Не последнюю роль здесь играет и поздняя христианская интерпретация подобных ритуалов и запретов на их осуществление. Описание ритуалов, взятое из вторичных, а то и третичных источников, не даёт никакого представления об их живом содержании. Прочтение символов, содержание которых нам неизвестно, приводит в ошибочному толкованию.

Тем не менее, применение метода «вживания» зачастую оказывается полезной процедурой. Это даёт нам возможность понять, что граница (любая граница, географическая или ментальная или мифологическая) не является линией, а представляет собой огромное про-

[39] *Толшин А. В.* Функции маски в ритуале и обряде // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2007. № 47. / Научная библиотека КиберЛенинка. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/funktsii-maski-v-rituale-i-obryade (дата обращения: 09.10.2014)

странство, не принадлежащее полностью ни одной из сфер, которые она разделяет. На территории этого пограничья существуют возможности идентификации индивида с той или иной сферой, или обеими одновременно, а соответственно даёт возможность получения пограничного опыта, который может быть расценен как трансцендентальный. «Дикарь, танцующий магический танец, есть кенгуру»[40], – отмечал Йохан Хейзинга. Как отмечают современные российские исследователи, «архаический формализм правовых процедур имел также дополнительную функцию – закрепление в практике и социальной памяти наиболее устойчивых и ярких символических образов»[41].

Источники и литература

1. *Байдавлетова Л. Р.* Основные образы правовой картины мира русского народа // Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени Коста Левановича Хетагурова. 2012. № 1 С. 268-272.
2. *Вико Дж.* Основания Новой науки. М.;К.: «REFL-book»; «ИСА», 1994. 656 с.
3. *Владимирский -Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005. 800 с.
4. *Гуревич А. Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. 592 с.
5. *Дворниченко А. Ю.* Древнерусское общество и церковью. Л.: Знание, 1988. 32 с.
6. Диалоги: Средневековый суд. Беседа историков Александра Марея и Ольги Тогоевой об особенностях средневекового права и о том, как выглядел суд в ту эпоху// ПостНаука. URK: http://postnauka.ru/lectures/19263
7. Законы Ману / пер. С. Д. Эльмановича. М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука»; Научно-издательский центр «Ладомир», 1992. URL: http://philosophy.ru/library/asiatica/indica/samhita/manu/rus.html
8. *Исаев И. А.* Символизм правовой формы: Историческая перспектива // Правоведение. 2002. № 6 (245). С. 4-10. URL: http://www.law.edu.ru/article/article.asp?articleID=182247#_ednref5
9. *Исаев И. А.* Топос и номос: пространства правопорядков. М.: Норма, 2007. 416 с.

[40] Цит. по: *Толшин А. В.* Функции маски в ритуале и обряде // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2007. № 47 / Научная библиотека КиберЛенинка. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/funktsii-maski-v-rituale-i-obryade (дата обращения: 09.12.2014).

[41] *Клименко А. М.* К вопросу о символизме правовой формы// Образовательный портал РФ. URL: http://rossobr.ru/?p=115

10. *Калинина Е. Ю.* Попытка реконструкции значения ритуала «перехода границы» в средневековой политической и правовой практике // Юридическая наука. № 1. 2012. С. 4-8.
11. *Калинина Е. Ю.* Право и религия как основа формирования европейского средневекового правосознания// Юридическая наука. № 3, 2012. С. 4-7.
12. *Клименко А. М.* К вопросу о символизме правовой формы // Образовательный портал РФ. URL: http://rossobr.ru/?p=115
13. *Марей А. В.* Понятие yerro в кастильском праве XIII века: между грехом и преступлением // Schole, СХОЛЭ. 2012. № 2 // Научная библиотека КиберЛенинка. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-yerro-v-kastilskom-prave-xiii-veka-mezhdu-grehom-i-prestupleniem (дата обращения: 08.12.2014).
14. *Мэйн Г.* Древний закон и обычай: Исследования по истории древнего права. М.: КРАСАНД (Академия фундаментальных исследований), 2011. 311 с.
15. *Оспенников Ю. В.* Божий суд в древнерусском праве// Вектор науки Тольяттинского государственного университета. 2010. № 1. С. 127-131.
16. *Прокофьева С. М.* Становление и развитие института доказательств в России // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. 2013. № 2. С. 102-107.
17. «Ритуалы — это и есть власть». Интервью с историком Михаилом Бойцовым об обряде средневековой коронации, практике помазания и статусе королевской власти в Европе// ПостНаука. Ивар Максутов – 07.11.2014. URL: http://postnauka.ru/talks/35978
18. *Ступникова Н. Н.* Особенности уголовного процесса и процедуры доказывания в Древней Руси // Вопросы российского и международного права. 2011. № 1. С. 31-46.
19. *Толшин А. В.* Функции маски в ритуале и обряде // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2007. № 47.// Научная библиотека КиберЛенинка. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/funktsii-maski-v-rituale-i-obryade (дата обращения: 09.12.2014)
20. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. 277 с.
21. *Фалалеева И. Н.* Правовая обрядность у салических франков: попытка интерпретации // Вестник ВолГУ. Серия 5: Юриспруденция . 2009. № 11. // Научная библиотека КиберЛенинка. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/pravovaya-obryadnost-u-salicheskih-frankov-popytka-interpretatsii (дата обращения: 06.12.2014).
22. *Хорошко И. В.* Трансформация религиозных (христианских) норм в отечественное уголовное законодательство // Человек: преступление и наказание. 2014. № 3. С. 157-161.
23. Hierrezuelo Conde, Guillermo. (2000). El problema del germanismo en el Derecho español.. Revista de estudios histórico-jurídicos, (22), 567-569. Recuperado en 09 de diciembre de 2014, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54552000002200023&lng=es&tlng=

es. 10.4067/S0716-54552000002200023.
24. *Luengo F. J. B.* Pervivencias paganas en los siglos VII y VIII // http://www.csi-csif.es/andalucia/modules/mod_ense/revista/pdf/Numero_38/FRANCISCO_JAVIER_BURGOS_LUENGO_1.pdf
25. *Núñez C. R.* Codigo napoleonico: fuentes y genesis // https://www.google.ru/webhpgfe_rd=cr&ei=SNGGVPuPEtjCNJKHgIAN#newwindow=1&q=ordalias+derecho+germanico

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 4 2015
страницы 71-85

Чебаненко С. Б.

Киевская община в межкняжеских конфликтах конца XI века: суд веча

В конце XI в. на страницы источников попадают первые достаточно определенные упоминания о, предположительно, судебных функциях веча. Эти наиболее ранние примеры, которые исследователи относят к случаям вечевого суда[1], упоминаются в связи с не вполне обычными ситуациями: киевский князь привлекает киевлян к разбору споров и конфликтов, участниками которых являются сами князья. Необходимо отметить, что ученые, используя приводимые ниже известия в качестве примеров суда веча, как правило, не задавались вопросом о причинах обращения князей к мнению веча именно в этот период, именно по таким вопросам и именно в такой форме.

В 1096 г. киевский князь Святополк Изяславич и Владимир Мономах обратились к Олегу Святославичу черниговскому: «поиду Кыеву, да поряд положимъ о Русьтеи земли пред епископы и пре игумены и предъ мужи отець наших и пре людми градьскыми, да быхом оборонили Русьскую землю от поганых», однако Олег отказался – «восприимъ смыслъ буи и словеса величава, рече сице: несть мене лепо судити епископу ли, игуменом ли, смердом; и не восхоте ити к братома своима»[2].

Относительно данного известия еще С. М. Соловьев писал о суде «духовенства и простых людей»[3]. Говоря о правовой стороне этого события, ученые полагали, что киевляне (и знатные и незнатные) должны были участвовать в заключении межкняжеского «ряда» (В. И. Сергеевич)[4], быть третейским судьей (М. С. Грушевский)[5],

[1] Об истории изучения вечевого суда см.: *Чебаненко С. Б.* Проблема «вечевого суда» XI – первой трети XIII вв. в российской историографии // Український історичний збірник. Київ, 2006. Вип. 9. С. 343-346. См. также детальный обзор исследований по «вечевой» тематике: *Вилкул Т. Л.* Люди и князь в древнерусских летописях середины XI – XIII вв. М., 2009. С. 5-15.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 229-230.

[3] *Соловьев С. М.* Сочинения. В 18 кн. М., 1988. Кн. 1. С. 367.

[4] *Сергеевич В. И.* Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб., 1910. С. 149.

предусматривалось их участие и в «ряде» и в суде в качестве «арбитров» (И. Я. Фроянов)[6], также пишется о желании разрешить «противоречия» между и князьями и о возможности суда над Олегом (П. И. Гайденко)[7].

Имелись причины и для переговоров с Олегом и для его критики в связи с половецкой политикой князя. Олег не случайно говорил о возможности суда над ним, пускай, не исключено, и в переносном смысле. В 1093 г. половцы нанесли ряд крупных поражений войскам во главе со Святополком Изяславичем и войскам Владимира Мономаха, разграбили киевские земли[8]. После этих поражений половецкая опасность осознавалась особенно остро. В 1095 г. Мономах в Переяславле перебил знатных половцев Итларя и Китаня с их свитой. И вскоре Мономах и Святополк зовут Олега в поход на половцев. Он соглашается, но не идет; когда же князья требуют от него выдачи или убийства «Итларевича», гостившего в Чернигове, тот отказывает и в этом. Между тем половцы вновь оказываются невдалеке от Киева[9]. Понятно, в чем могли состоять обвинения в отношении Олега: в условиях половецкой угрозы подобное поведение воспринималось крайне болезненно, к тому же и сам «Гориславич» неоднократно наводил половцев на Русь[10] – по словам Мономаха, тот «ся бяше приложилъ к половцемъ»[11].

---

[5] *Грушевский М.* Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до к. XIV столетия. Киев, 1891. С. 105. А. С. Щавелёв писал о намерении князей «разрешить их разногласия» с помощью перечисленных в приглашении Олегу лиц (*Щавелёв А. С.* Съезды князей как политический институт Древней Руси // Древнейшие государства на территории Восточной Европы. 2004 год. Политические институты Древней Руси. М., 2006. С. 272).

[6] *Фроянов И. Я.* Киевская Русь: Очерки социально-политической истории // *Фроянов И. Я.* Начала Русской истории. Избранное. М., 2001. С. 605-606.

[7] *Гайденко П. И.* События 1096 г.: незамеченные страницы церковно-княжеских отношений // Известия Алтайского государственного университета. 2007. № 4-2. С. 29-30.

[8] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 219-225.

[9] Там же. Стб. 227-229.

[10] См. об этом: *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. М., 1982. С. 448.

[11] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 249. Характерна оценка ситуации В. В. Пузановым: «Святославичу инкриминировалась связь с половцами, что и стало поводом для известного ультиматума (его звали в Киев, предлагая “поряд” положить “О Рустеи земли”)» (*Пузанов В. В.* Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007. С. 376).

Таким образом, полагаем, черниговский князь, прежде всего, действительно приглашался на «поряд» для организации антиполовецкой обороны, а киевская община во главе с духовенством и верхушкой дружины[12] должна была выступить наблюдателем на трудных переговорах и при заключении договора[13]. В случае серьезных разногласий участников встречи возможна двоякая роль этих наблюдателей: третейство, улаживание споров, а в крайнем случае, при полной несговорчивости Олега – подтверждение, удостоверение каких-то карательных мер в его отношении.

Более вероятным представляется выступление киевлян в роли третейского судьи. По крайней мере, именно это предполагали организаторы встречи: обратим внимание на участие в несостоявшемся собрании духовенства[14] и бояр. Известно, что именно их позже выбирали князья посредниками для разрешения своих споров[15] (напомним о показательном в данном отношении разбирательстве между Мстиславом Изяславичем и Владимиром Мстиславичем в 1169 г.[16]). Здесь мы имеем дело, пожалуй, с одним из первых упоминаний подобного способа разрешения конфликтов в княжеской среде. В нашем случае

---

[12] Согласно Л. В. Черепнину в летописи перечислен состав «городского совета», исполнительного органа веча, часто вече и подменявшего; «люди градские» – городские феодалы (*Черепнин Л. В.* Пути и формы политического развития русских земель XII – начала XIII вв. // Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв. М., 1974. С. 31). Ничто не говорит о привилегированном положении ««людей градских», Олег их пренебрежительно называет смердами, а существование «городского совета» относится к области догадок, твердых доказательств его существования нет. См. также: *Лукин П. В.* Вече: социальный состав // *Горский А. А., Кучкин В. А., Лукин П. В., Стефанович П. С.* Древняя Русь: очерки политического и социального строя. М., 2008. С. 46, прим. 60.

[13] По словам П. В. Лукина, эти категории должны были выступать «гарантами соглашения» (*Лукин П. В.* Вече: социальный состав... С. 46).

[14] О практике участия духовенства в третейском суде см.: *Дювернуа Н.* Источники права и суд в древней России. М., 1869. С. 39-40.

[15] Одно важное отличие: в данном случае планируется привлечь бояр уже почивших князей, отцов тех Рюриковичей, которые должны были присутствовать на встрече, на что обратил особое внимание П. И. Гайденко (*Гайденко П. И.* События 1096 г.: незамеченные страницы церковно-княжеских отношений. С. 30). Позже в разбирательствах конфликтов участвуют бояре, представляющие самих спорящих князей. Присутствие этих почтенных «мужей», старых дружинников прежних князей объясняется экстраординарностью планируемой встречи.

[16] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 1998. Стб. 535-536.

заметна одна особенность – намерение привлечь ещё и вече, «людей градских», чего впоследствии мы более не встречаем.

Некоторые исследователи пишут о «ложности» указания на присутствие в разбирательстве духовенства и вообще «широкой общественности», маскирующем, якобы, намерения организаторов встречи осудить Олега[17]. Но, представляется вполне вероятным, что черниговскому князю действительно предоставлялась возможность третейского разбирательства. Полагаем, однако, что в случае неблагоприятного исхода дела эти же третейцы должны были одобрить и карательные меры в отношении Олега.

В следующем, 1097 г., Святополку почти удается превратить вече в суд. Давид Игоревич владимиро-волынский настраивает Святополка киевского против Василька Ростиславича требовльского, который, якобы, в союзе с Мономахом собирался истребить Святополка и Давида и занять их волости. Владимирский князь советует пленить Василька, бывшего тогда в Киеве, и выдать ему.

Святополк пленил требовльского князя, «созва бояръ и Кыянъ и поведа имъ, еже бе ему поведалъ Давидъ: яко брата ти оубил и на тя свечался с Володимеромъ, и хотять тя оубити и грады твоя заяти. И реше боляре и людье: тобе, княже, достоить блюсти головы своее, да аще право молвилъ Давидъ, да примет Василко казнь, аще ли неправо глаголеть Давидъ, да прииметь месть от Бога»[18]. Святополк выдал Василька Давиду, а тот впоследствии ослепил его.

По словам Н. И. Костомарова, «киевляне предоставляли своему великому князю на волю как поступить с задержанным князем»[19]. В. И. Сергеевич писал о вечевом суде[20]. М. Ф. Владимирский-Буданов говорил о политическом суде «над Галицкими князьями по доносу князя Волынского», суд был «предоставлен боярам и вечу»[21]. Б. И. Сыромятников относительно этих событий писал о праве веча на

---

[17] *Мавродин В. В.* Очерки истории Левобережной Украины (с древнейших времен до второй половины XIV века). СПб ., 2002. С. 254-255; *Гайденко П. И.* События 1096 г.: незамеченные страницы церковно-княжеских отношений... С. 29.

[18] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 257-260.

[19] *Костомаров Н. И.* Черты народной южнорусской истории // *Костомаров Н. И.* Исторические произведения. Автобиография. Киев, 1989. С. 65.

[20] *Сергеевич В. И.* Древности русского права. Т. 2. СПб., 1908. С. 93.

[21] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. СПб.; Киев, 1915. С. 60.

суд над князем[22]. М. М. Исаев полностью принял версию М. Ф. Владимирского-Буданова[23]. По мнению И.Я. Фроянова, «мы застаем "людей" в положении консультирующих князя»[24], в похожих выражениях описывают ситуацию А. В. Майоров[25] и В. В. Пузанов[26]. Довольно развернутая и схожая оценка событий у И. А. Линниченко и М. С. Грушевского: они писали о желании князя опереться на киевлян и указывали на уклончивость и неопределенность киевлян в ответе[27]. Приведем слова М. С. Грушевского: «Святополк пытается опереться на население и заручиться его поддержкою ... Но бояре и люди отвечали все же очень неопределенно ... Вече ... находило, по-видимому, справедливою поимку Василька, но в то же время ничем не обещало поддержки Святополку и не решало участи Василька». Ниже он добавляет, что вече «к "казни" не присуждало и не предоставляло даже на волю князя ..., а предоставляло в зависимости от виновности»[28]. Схожей позиции придерживаются и некоторые современные исследователи (Писаренко Ю. Г., Плахонин А. Г.[29]).

Прежде всего, обращает на себя иной состав собравшихся, нежели тот, что планировался в 1096 г. – теперь отсутствует духовенство. Игумены лишь после обсуждения «уведаша» о происшедшем и стали «молитися о Васильке Святополку»[30]. Отсутствие духовенства

---

[22] *Сыромятников Б. И.* Очерк истории суда в древней и новой России // Судебная реформа. М., 1915. Т. 1. С. 37, прим. 2.

[23] *Исаев М.М.* Уголовное право Киевской Руси // Ученые труды Всесоюзного института юридических наук. Вып. VIII. М., 1946. С. 175.

[24] *Фроянов И.Я.* Киевская Русь: Очерки социально-политической истории. С. 606.

[25] *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб., 2001. С. 120-121.

[26] *Пузанов В. В.* Древнерусская государственность... С. 381.

[27] *Линниченко И. А.* Вече в киевской области. Киев, 1881. С. 26; *Грушевский М.* Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до к. XIV столетия. С. 110.

[28] *Грушевский М.* Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до к. XIV столетия. С. 110.

[29] *Писаренко Ю.* Ослепление Василька теребовльского (1097 г.). Мифологический подтекст // Соціум. Альманах соціальної історії. 2003. Вип. 3. С. 184; *Плахонин А.* «Сего не бывало в Русьскей земли»: вплив візантийського права та пережитки кровної помисти в князівському середовищі // Соціум. Альманах соціальної історії. 2003. Вип. 3. С. 197.

[30] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 260.

понятно: третейский суд сейчас не предусматривался, требовльского князя сразу, без каких-либо разбирательств арестовывают.

Тем не менее, Святополк Изяславич для обоснования своих действий и придания им законности[31] попытался отчасти ориентироваться на «формат» разбирательства, предложенный для не состоявшейся ранее встречи 1096 г., в которой киевляне должны были участвовать, и о подготовке к которой не могли не знать. Святополк выступал в роли пострадавшей стороны, истца, Давыду Игоревичу отводилась роль свидетеля[32]. Однако это не имело особого успеха, и «боляре и людье»[33] не спешили принять участие в суде над пленённым князем.

Действительно, трудно говорить о состоявшемся вечевом суде. Как верно подметил М.С. Грушевский, вече от суда самоустранилось. Любопытно отметить, что «боляре и людье» восприняли лишь первую часть обвинения, они отвечают своему князю, что тому «достоить блюсти головы своее», т.е. жизнь, признавая его право на самозащиту и игнорируя политику[34]. Но хотя киевляне ответили крайне неопределенно, нельзя с М.С. Грушевским согласиться в том, что судьбу Василька вече «не предоставляло даже на волю князя»[35]. Соглашаясь с возможной «казнью» требовльского князя, вече оставило решение дела на усмотрение Святополка, фактически отдав того ему на расправу (без особого, впрочем, энтузиазма)[36]. Поэтому киевляне оказались от-

---

[31] На стремление князя придать законность своим действиям указывал Ю. Г. Писаренко (*Писаренко Ю.* Ослепление Василька теребовльского (1097 г.)... С. 184).

[32] Сам Давыд на вече не присутствовал, но очевидно, что в случае необходимости он мог быть призван с тем, чтобы подтвердить обвинения.

[33] Ничто не препятствует предположению, что среди бояр и сейчас были те, кого ранее Святополк Изяславич и Всеволод Мономах с пиететом назвали «мужи отець наших».

[34] Имеется еще один пример подобной реакции: в 1177 г. Всеволод Юрьевич после предложения мира Мстиславу Рязанскому получает отказ и сообщает об этом переяславльцам. Те отвечают ему следующим образом: «ты ему добра хотел, а онъ головы твоея ловить». (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 381). Вновь рассуждают о «голове», а не о владениях.

[35] См.: *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь... С. 120-121.

[36] Высказана гипотеза, что в первоначальном тексте «Повести об ослеплении Василька Требовльского» говорилось о совместном решении веча и Святополка о наказании Василька (неясно, правда, о каком именно наказании шла речь), а имеющийся в нашем распоряжении текст выстроен уже с намерением обелить Святополка и киевское вече. – *Плахонин А.* «Сего не бывало в Русьскей земли»... С. 197-198.

части виновными в участи Василька[37]. И, наверняка сознавая это, они не отрекаются от своего князя и не обвиняют его ни в чем, когда именно из-за ослепления требовльского князя и сопутствующих этому событий Киев позже был осажден Владимиром Мономахом и Олегом Святославичем[38].

Интересна реакция других князей на произошедшее. Их возмутило не участие в несостоявшемся суде киевлян (по крайней мере, об этом не говорится), а то, что все произошло без их участия: «аще ти бы вина кая была на нь, обличилъ бы и предъ нами и оупревы, и створилъ ему»[39].

Пожалуй, ни до этого времени, ни после мы не увидим, чтобы князья в подобной форме апеллировали к мнению народа, ища поддержки своих действий в отношении других князей[40]. Рассмотренные два случая являют собой попытку киевского князя (и его союзников) опереться в своих решениях на институт, который можно назвать княжеско-вечевым судом[41] (в одном случае – с особой ролью духовенства и старого боярства).

Суд веча впервые появляется перед исследователями, так сказать, из-за княжеского плеча. Инициаторами такого суда выступают князья (князь)[42], они формулируют его «повестку», с их стороны исхо-

---

[37] На то, что и киевляне могли понести наказание наряду со Святополком, впоследствии признанным князьями виновным, указывал Н. И. Костомаров (*Костомаров Н. И.* Черты народной южнорусской истории... С. 65).

[38] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 262-264.

[39] Там же. Стб. 263.

[40] Ср. о событиях 1096 г.: «участие бояр ..., духовенства и городских общин, связанных с родом Рюрика вассальными отношениями, в равном с сюзереном праве принятия решения на княжеском съезде, один из вопросов которого касался судьбы члена правящего дома – факт для Руси беспрецедентный» (*Гайденко П. И.* События 1096 г.: незамеченные страницы церковно-княжеских отношений... С. 30.

[41] Мы сознательно не употребляем такую сложную конструкцию, как «княжеско-боярско-вечевой суд», поскольку бояре (изначально – военно-политическая элита) выступают уже в качестве предводителей киевской общины, в том числе и на вече. О довольно раннем появлении общности интересов бояр и горожан, см.: *Стефанович П. С.* Бояре, отроки, дружины: военно-политическая элита Руси X-XI вв. М., 2012. С. 480-503.

[42] Современные правоведы отмечают, что князь мог в некоторых случаях привлекать к суду вече, а само вече помимо судебных функций, могло выполнять и функции арбитра в конфликтах между различными представителями власти (*Кутафин О. Е., Лебедев В. М., Семигин Г. Ю.* Судебная власть в Рос-

дят обвинения; роль веча – поддержать их позицию. Последним утверждением мы вовсе не отрицаем самостоятельности веча, но подчеркиваем, что в данных случаях поддержка вечем обвинений ожидалась устроителями разбирательств. Надо полагать, что если бы замыслы Святополка полностью удались, то и наказание, наложенное таким судом, также приводилось в исполнение представителями княжеской власти (как это показывает история с Васильком). В дальнейшем, в XII – первой трети XIII вв., когда суд веча получает свое развитие, он демонстрирует полную самостоятельность, успешно функционируя без «опеки» княжеской власти[43].

Одной из основных причин складывания такой ситуации было, безусловно, политическое усиление веча. Отсутствие ясных упоминаний о действии вечевого суда в течение XI в. не случайно, он если и функционировал (см. ниже), то имел ограниченное значение. Вечевой суд, прежде всего – это суд политический, когда на народном собрании выносится решение о наказании лиц, близких к власти.

Конец X – начало XI вв. знаменуется кризисом, вызванным крушением родоплеменного строя. Княжеская власть политически усиливается, перенимает или узурпирует многие функции институтов родового общества, в том числе и у веча. Но в конце XI в. вечевые общины уже активно участвуют в принятии важных политических решений, инструментом формулирования общей позиции было вече[44].

У киевского князя и киевлян была точка соприкосновения интересов – стремление сохранить гегемонию Киева, или, по крайней мере, удержать его лидирующее положение. Первенство киевского князя неразрывно связано с первенством Киева. Святополк пытается в этом опереться на киевскую общину, чья поддержка была гарантирована[45].

сии. История. Документы. Т. 1. Начала формирования судебной власти. М., 2003. С. 54, 66).

[43] См.: *Чебаненко С. Б.* Основные черты вечевого правосудия в Древней Руси // Rossica antiqua. 2013. № 2(8). С. 75-104.

[44] Об этих процессах см.: *Фроянов И. Я.* 1) Киевская Русь: очерки социально-политической истории; 2) К истории зарождения Русского государства // *Фроянов И. Я.* Начала русской истории. Избранное. М., 2001; 3) Мятежный Новгород: Очерки государственности, социальной и политической борьбы конца IX – начала XIII столетия. СПб., 1992; 4) Об эволюции вечевой и княжеской власти в Киеве (конца X – начала XII века) // Русское средневековье: Сборник статей в честь профессора Юрия Георгиевича Алексеева. М., 2012.

[45] См.: *Котышев Д. М.* Любечский съезд в истории Южной Руси конца XI – начала XII века // Русское средневековье: Сборник статей в честь профессора Юрия Георгиевича Алексеева. М., 2012. С. 263-264.

Как писал В.Ф. Владимирский-Буданов, призвание Олега на «поряд» и суд над Васильком были проявлением попытки сделать Киев, киевское вече «общеземской» властью, общерусским политическим центром; попытка, впрочем, не удалась[46]. Не случайно, что подобная деятельность киевлян приходится на период выхода из-под контроля Киева окольных земель, а с окончательным обособлением основных территорий Русской земли мы ее больше не видим.

Провал этой попытки иллюстрируется практикой княжеских съездов, вернее, выбором места их проведения. На конец XI – начало XII вв. приходится своеобразный расцвет съездов, в которых принимают участие сильнейшие русские князья. По словам Святополка Изяславича и Владимира Мономаха, встречаться князьям лучше всего в Киеве: это «столъ отець нашихъ и дедъ нашихъ», «то есть стареиший градъ въ земли во всеи, Киев, ту достоино снятися и порядъ положити»[47].

Однако, в это, казалось бы, самое естественное и подходящее для переговоров Рюриковичей место[48], самые влиятельные князья более не съезжаются. В Киеве встречаются либо союзники киевского князя, либо младшие князья, зависимые от него. Все прочие избегают этого места, а важнейшие съезды проходят на нейтральной территории, чем как бы подчеркивается равность сторон: в Любече (1097 г.), где решили вопрос о разделе владений; в Уветичах (1100 г.), где князья судили Давида Игоревича и перераспределили владения; на реке Золотче (1101 г.) и на Долобском озере (1103 г.), где решались военные вопросы. Помимо каких-то практических удобств конкретного места и желания подчеркнуть свою независимость от киевского князя, нежелание съезжаться в Киев диктовалось, по-видимому, также стремлением абстрагироваться от какого бы то ни было влияния киевской общины на ход дела. Ведь мы имеем два примера решения межкняжеских разногласий в Киеве (планируемая встреча 1096 г. и имевшие ме-

---

[46] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. С. 69-70.

[47] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 230. По словам И. Я. Фроянова и А. Ю. Дворниченко, отказ Олега ехать в Киев был отказом от нормы (*Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю.* Города-государства Древней Руси. Л., 1988. С. 48). Это так, если акцент ставится на отказе от встречи в стольном городе – самом естественном месте княжеских встреч, но это неверно, если считать нормальным решение дел, касающихся княжеских споров, перед лицом киевлян – это дело новое.

[48] «Повесть временных лет проводит мысль, что подлинный «поряд» («обряд») о земле можно сделать именно в Киеве» (*Пашуто В. Т.* Черты политического строя Древней Руси // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 37).

сто события 1097 г.) и в обоих случаях без участия веча дело не обходилось.

Но причины обращения князей к мнению веча лежат не только в очевидном усилении киевской общины по отношению к княжеской власти к концу XI в. Ведь позднее, несмотря на заметный перевес сил в пользу вечевых общин, мы ничего похожего не наблюдаем.

Важные изменения в это время произошли и во «внутрикняжеском быте». Появление в 1093 г. нового киевского князя, Святополка Изяславича резко меняет политическую ситуацию на Руси. Ранее власть киевского князя, распоряжавшегося детьми-посадниками, во многом носила не политический, а семейный характер[49], что исключало посредничество киевской общины. Если прежний киевский князь, Всеволод Ярославич еще считался «отцом» всем сколь-нибудь значимым князьям, приходясь им родным дядей, за ним был бесспорный авторитет старшинства и физического и генеалогического, то Святополк был лишь одним из братьев (двоюродных). Если при Всеволоде важнейшие волости занимали его дети, а прочие князья в основном признавали его власть, то при Святополке этими землями владели его двоюродные братья и их дети, а с его вокняжением от Киева фактически отпал ряд территорий. С этого времени межкняжеские отношения во многом теряют характер семейных, и все более проступают черты политические[50], что и делает понятным участие в них киевской общины.

А. П. Толочко, исследуя историю межкняжеских отношений, пришел к выводу, что со смертью Всеволода древний принцип этих отношений – родовой сюзеренитет – уходит в прошлое. В соответствии с ним власть над Русью была у всего княжеского рода при главенстве на семейных началах старшего – отца или старшего брата. По смерти отца власть переходит от брата брату, что и происходит после смерти Ярослава Мудрого. Политического разделения владений нет, они составляют целое, части которого в управлении членов рода[51]. Такой порядок преемственности возможен в пределах одной семьи, но после смерти Всеволода вместо одной княжеской семьи (Ярославичи)

---

[49] *Сергеевич В. И.* Древности русского права. Т. 2. С. 152-153.

[50] Л. В. Черепнин обращал внимание на данный процесс, но время Святополка Изяславича он в этом отношении не выделял (*Черепнин Л. В.* К вопросу о характере и форме Древнерусского государства X – начала XIII вв. // Исторические записки. Т. 89. М., 1972. С. 369).

[51] *Толочко А. П.* Князья в Древней Руси: власть, собственность, идеология. Киев, 1992. С. 22-35.

остаются три лидирующих (семьи трех Ярославичей). Поэтому старшинство Святополка не было бесспорным, хотя он и был старшим сыном старшего Ярославича. Это порождало сложность в межкняжеских отношениях – как Святополку строить отношения с другими князьями, не будучи им «отцом», хотя по другим параметрам он вроде бы старший. (Эти изменения находят свое выражение в фактических отношениях между князьями, наиболее влиятельные из которых не считают нужным подчиняться новому киевскому князю, считая себя равными ему[52]).

Новый порядок межкняжеских отношений оформил Любечский съезд[53], где за князьями были закреплены те земли, где они правили, и киевский князь уже не мог ими распоряжаться, но и на Киев уже никто не посягал, хотя ранее он был общеродовым владением[54]. Итак, между 1093 и 1097 гг. межкняжеские отношения находились в неопределенном состоянии, старые традиции не давали ответа, что же делать в новых условиях[55].

Судя по всему, и личные качества нового киевского князя не способствовали укреплению его авторитета среди иных князей. Кроме того, правление Святополка начинается с крупных поражений от половцев, не всё благополучно было и во внутренних делах. Так, ситуацию, сложившуюся к концу 90-х гг. XI в., Киево-Печерский патерик характеризует следующим образом: «Много насилиа сътвори Святополкъ, домы сильных до основания без вины искоренивъ, имения многыхъ отъем, … и быша брани многы отъ половець. К сим же и усобица бысть в та времена, и глад крепокъ, и скудета велия всемъ Рускои земли». В другом месте он добавляет: «К сему же и грабления безаконныя»[56].

На фоне такого шаткого внутри- и внешнеполитического положения Святополк пытается привлекать киевлян во главе с духовен-

---

[52] Ср.: «Игнорирование Олегом Святославичем съезда ясно указывает на то, что на Руси мы не имеем ни безусловного авторитета старейшины рода, ни безусловного авторитета съездов» (*Гайденко П. И.* События 1096 г.: незамеченные страницы церковно-княжеских отношений… С. 29).

[53] Обзор мнений относительно результатов Любечского съезда см.: *Котышев Д. М.* Любечский съезд в истрии Южной Руси конца XI – начала XII века… С. 260-263; *Толочко П. П.* Власть в Древней Руси. XI-XIII вв. СПб, 2013. С. 59-62.

[54] *Толочко А. П.* Князья в Древней Руси: власть, собственность, идеология… С. 35-39.

[55] Ср.: *Гайденко П. И.* События 1096 г.: незамеченные страницы церковно-княжеских отношений… С. 31.

[56] Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 106, 108.

ством и знатью в качестве гаранта принимаемых решений. В 1097 г., когда тонкости межкняжеских отношений отходят на второй план (после Любечского съезда), князь, не чувствуя прочности своего положения, в такой форме пытается заручиться поддержкой киевлян в довольно сомнительном деле[57].

Итак, в княжение Святополка соединяются рост влияния общины в сфере политики (внутренней и внешней) и острая заинтересованность князя в поддержке общиной его действий по решению внешнеполитических задач, удержанию своего лидирующего положения среди других князей, возглавлявших недавно зависимые от Киева земли. Более мы, пожалуй, не встретим примеров подобного обращения князей к мнению народа, когда князья предлагают вечу принять участие в разбирательстве межкняжеских споров. Такие разбирательства остаются «внутрицеховым» делом князей. Намечается формальный суд общины над князьями, вызванный в данном случае особенностями развития политической ситуации конца XI в. и волей Святополка. Позже это явление – суд веча над князем – получит развитие в новгородских событиях 1136 г.

Обращение князя к суду веча говорит, возможно, о том, что таковой к концу XI в. не был в новинку[58]. Кроме того, насколько можно

---

[57] Схожим образом трактовал эти события Д. Я. Самоквасов: обращение к мнению народа, когда не было твердой, общепринятой правовой нормы для конкретной ситуации, имея в виду события 1096 и 1097 гг. (*Самоквасов Д. Я.* Курс истории русского права. М., 1908. С. 126).

[58] Определенным намеком на это могут служить данные переводных памятников X-XI вв. Толкование Феодорита Кирского на пророка Амоса (Ам. 5.12–13): «нравъ есть первыя чади всея предъ враты граду творити веще и суды» (*Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 499), Хроника Георгия Амартола: «Божии судъ на немь бысть, братня ради убииства, и самъ расеченъ бысть на уды въ вечи римьстемь» (*Истрин В. М.* Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. 1: Текст. Пг., 1920. С. 41.10–11). Относительно первого примера М. Ф. Владимирский-Буданов прямо писал о праве участия веча «во всяком суде» (*Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права... С. 60). П. В. Лукин, комментируя тот же пассаж, отметил, что «подразумеваются собрания, обладающие определенной политико-правовой “легитимностью”» (*Лукин П. В.* Упоминания веча / вечников в ранних славянских памятниках // Отечественная история. 2006. № 4. С. 42). Очевидно, что переводчики учитывали какие-то местные реалии, используя именно такую терминологию, понятную для читателей.

судить, традиция наказания за различные проступки коллективом лидеров различного ранга не прерывалось в течение XI в. Практика общинного суда и наказания в предыдущее время могла реализовываться применительно к лидерам не столь высокого уровня, нежели Рюриковичи. В расправе в Суздальской земле народа во главе с волхвами со «старой чадью» (известие под 1024 г.)[59] и убийствах «лучших жен» в Ростовской области (известие под 1071 г.)[60], как представляется, можно усматривать подобные мотивы[61].

Правовым основанием для этих, так и не состоявшихся, судов в Киеве, вряд ли можно считать право веча контролировать и наказывать представителей администрации[62]. Это мнение представляется неверным, т. к. суд веча над администрацией – внутриобщинное дело, а в рассмотренных выше случаях уже налицо внешнеполитический аспект. Участие народа в возможном суде над князьями кроется в праве веча решать *любые важные* вопросы, которые интересуют общество. Кроме того, ещё раз подчеркнем, в данном случае право решать судьбу члена княжеского рода предоставляют вечу князья: сами Рюриковичи создавали прецеденты вечевого суда над князьями.

Источники и литература

1. *Вилкул Т. Л.* Люди и князь в древнерусских летописях середины XI – XIII вв. М.: Квадрига, 2009.
2. *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. СПб.; Киев: Н. Я. Оглоблин, 1915.
3. *Гайденко П. И.* События 1096 г.: незамеченные страницы церковно-княжеских отношений // Известия Алтайского государственного университета. 2007. № 4-2.
4. *Грушевский М.* Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до к. XIV столетия. Киев: Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1891.

[59] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 147.

[60] Там же. Стб. 175.

[61] См.: *Фроянов И. Я.* Древняя Русь. Опыт исследования социальной и политической борьбы. СПб.; М., 1995. С. 133-134, 146-160. Впрочем, учитывая информацию, которая дается в связи с суздальскими событиями другими, помимо ПВЛ, сводами, автор предлагает и иные варианты их трактовки: умерщвляются колдуньи или старые мужчины и женщины (Там же. С. 114-138).

[62] По мнению М. Ф. Владимирского-Буданова, община, киевляне в 1097 г. должны были судить Василька на том же основании, что посадников и прочих административных лиц (*Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор... С. 60).

5. *Дювернуа Н.* Источники права и суд в древней России. М.: Университетская типография Катков и Ко, 1869.
6. *Исаев М. М.* Уголовное право Киевской Руси // Ученые труды Всесоюзного института юридических наук. Вып. VIII. М., 1946.
7. *Истрин В. М.* Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. 1: Текст. Пг.: Издательство АН СССР, 1920.
8. *Костомаров Н. И.* Черты народной южнорусской истории // Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография. Киев: Наукова думка, 1989.
9. *Котышев Д. М.* Любечский съезд в истории Южной Руси конца XI – начала XII века // Русское средневековье: Сборник статей в честь профессора Юрия Георгиевича Алексеева. М.: Древлехранилище, 2012.
10. *Кутафин О. Е., Лебедев В. М., Семигин Г. Ю.* Судебная власть в России. История. Документы. Т. I. Начала формирования судебной власти. М.: Национальный общественно-научный фонд; Институт развития права и судебной практики, 2003.
11. *Линниченко И. А.* Вече в киевской области. Киев: Университетская типография И. Завадзкого, 1881.
12. *Лукин П. В.* Упоминания веча / вечников в ранних славянских памятниках // Отечественная история. 2006. № 4.
13. *Лукин П. В.* Вече: социальный состав // *Горский А. А., Кучкин В. А., Лукин П. В., Стефанович П. С.* Древняя Русь: очерки политического и социального строя. М.: «Индрик», 2008.
14. *Мавродин В. В.* Очерки истории Левобережной Украины (с древнейших времен до второй половины XIV века). СПб.: «Наука», 2002.
15. *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб.: Университетская книга, 2001.
16. Патерик киевского печерского монастыря. СПб.: Типография Александрова М., 1911.
17. *Пашуто В. Т.* Черты политического строя Древней Руси // Древнерусское государство и его международное значение. М: «Наука», 1965.
18. *Писаренко Ю.* Ослепление Василька теребовльского (1097 г.). Мифологический подтекст // Соціум. Альманах соціальної історії. 2003. Вип.
19. *Плахонин А.* «Сего не бывало в Русьскей земли»: вплив візантийського права та пережитки кровної помисти в князівському середовищі // Соціум. Альманах соціальної історії. 2003. Вип. 3.
20. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М.: «Языки русской культуры», 1997.
21. Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. М.: «Языки русской культуры», 1998.
22. *Пузанов В. В.* Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2007.

23. *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. М.: Наука, 1982.
24. *Самоквасов Д. Я.* Курс истории русского права. М., типография Императорского Московского Университета, 1908.
25. *Сергеевич В. И.* Древности русского права. Т. II. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1908.
26. *Сергеевич В. И.* Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1910.
27. *Соловьев С. М.* Сочинения. В 18 кн. М.: «Мысль», 1988. Кн. 1.
28. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1893. Том 1.
29. *Стефанович П. С.* Бояре, отроки, дружины: военно-политическая элита Руси X-XI вв. М.: «Индрик», 2012.
30. *Сыромятников Б. И.* Очерк истории суда в древней и новой России // Судебная реформа. М.: Книгоиздательство «Объединение», 1915. Т. 1.
31. *Толочко А. П.* Князья в Древней Руси: власть, собственность, идеология. Киев: Наукова думка, 1992.
32. *Толочко П. П.* Власть в Древней Руси. XI-XIII вв. СПб.: «Алетейя», 2013.
33. *Фроянов И. Я.* Об эволюции вечевой и княжеской власти в Киеве (конца X – начала XII века) // Русское средневековье: Сборник статей в честь профессора Юрия Георгиевича Алексеева. М.: Древлехранилище, 2012.
34. *Фроянов И. Я.* Древняя Русь. Опыт исследования социальной и политической борьбы. СПб.; М.: «Златоуст», 1995.
35. *Фроянов И. Я.* Киевская Русь: Очерки социально-политической истории // Фроянов И. Я. Начала Русской истории. Избранное. М.: Издательский дом «Парад», 2001.
36. *Фроянов И. Я.* Мятежный Новгород: Очерки государственности, социальной и политической борьбы конца IX – начала XIII столетия. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1992.
37. *Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю.* Города-государства Древней Руси. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1988.
38. *Чебаненко С. Б.* Основные черты вечевого правосудия в Древней Руси // Rossica antiqua. 2013/2(8).
39. *Чебаненко С. Б.* Проблема «вечевого суда» XI – первой трети XIII вв. в российской историографии // Україньский історичний збірник. Київ, 2006. Вип. 9.
40. *Черепнин Л. В.* К вопросу о характере и форме Древнерусского государства X – начала XIII вв. // Исторические записки. Т. 89. М., 1972.
41. *Черепнин Л. В.* Пути и формы политического развития русских земель XII – начала XIII вв. // Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв. М.: Наука, 1974.
42. *Щавелёв А. С.* Съезды князей как политический институт Древней Руси // Древнейшие государства на территории Восточной Европы. 2004 год. Политические институты Древней Руси. М., 2006. С. 272.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 4 2015
страницы 86-99

Петров Н. И.

Агиографический контекст распространения имени Николай в домонгольской Руси

Присутствию имени Николай в русском именослове, несомненно, была свойственна определенная историко-культурная динамика. И, например, в ту пору российской истории, когда гимназист Коля Красоткин искренне полагал, что его имя слишком «тривиально, казенно»[1], отмеченная Н.Д.Чечулиным малочисленность Николаев среди носителей прочих имен, упоминаемых в писцовых книгах XVI в., конечно же должна была восприниматься в качестве некой древнерусской экзотики: «...Имя Николай встречается чрезвычайно редко; среди более чем 50000 имен, личных и отчественных, просмотренных мною, имя Николай (почти всегда в форме “Микула”) не попадается и сотни раз». Объяснение этому исследователь видел в том, что на Руси в то время «св. Николай пользовался слишком большим почтением... чтобы решались употреблять его имя как личное или, по крайней мере, как личное явное»[2]. Изложенное делает достаточно актуальным вопрос о *начальном* этапе распространения имени Николай на Руси: насколько типичным было оно для домонгольского древнерусского именослова? Можно ли «проецировать» на XI-XII столетия ту исключительность использования имени Николай, которая нам известна для XVI в.?

При абсолютно очевидной случайности отражения Николаев домонгольской Руси в соответствующих источниках нельзя не обратить внимания на достаточно заметное число таких людей. Так,

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом // *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений: В 12 т. М., 1982. Т. 12. С. 31. Ср.: «Самое имя святителя [Николая, *Н.П.*] — одно из употребительнейших у нас: его любят носить и простолюдины и особы из Царской Фамилии» (*Нарциссов Д.* Святый Николай, архиепископ мирликийский, исповедник и чудотворец. М., 1895. С. 156).

[2] *Чечулин Н.Д.* Личные имена в писцовых книгах XVI века, не встречающиеся в православных святцах. СПб., 1890. С. 5-6; *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 218; *Симсон П.* История Серпухова в связи с Серпуховским княжеством и вообще с отечественною историею. М., 1880. С. 159.

например, в новгородских (№ 109, 849, 1045[3]), старорусской (№ 5[4]) и смоленской (№ 5[5]) берестяных грамотах XI-XII вв. упоминается, соответственно, четыре Микулы и в последнем случае — Никола. В граффити новгородского Софийского собора (№ 16, 55, 104, 113, 182[6]) мы встречаем еще пятерых Микул и Никол XI-XII вв. Любопытно, что в берестяных грамотах XIII в. упомянут лишь один Микула (№ 615[7]); в настенных граффити той поры также известен только один Никола (киевский Софийский собор, № 59[8]). Впрочем, конечно же, специфические особенности как формирования, так и выявления отмеченных разновидностей письменных источников (берестяных грамот и граффити) не позволяют нам — в отличие от позднейшего корпуса писцовых книг — считать подобные наблюдения более или менее убедительными в статистическом отношении. Представляется, что особенное значение для понимания характера распространения имени Николай в домонгольской Руси имеет целый ряд эпизодов жития св. Николая Чудотворца, рассмотрение которых следует предварить указанием на первый достоверный случай наречения на Руси новорожденного именем Николай.

Необходимо подчеркнуть абсолютную несостоятельность гипотезы о киевском князе Аскольде-Николае, высказанной впервые

---

[3] *Арциховский А.В.* Грамоты 84-136 // *Арциховский А.В., Борковский В.И.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1953-1954 гг.). М., 1958. С. 38-41; *Янин В.Л., Зализняк А.А., Гиппиус А.А.* Новгородские грамоты на бересте. (Из раскопок 1997–2000 гг.). М., 2004. Т. 11. С. 61-62; *Зализняк А.А., Янин В.Л., Гиппиус А.А., Рыбина Е.А.* Берестяные грамоты из раскопок 2012 г. // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Материалы научной конференции, посвященной 80-летию со дня рождения М.Х. Алешковского, Великий Новгород, 22-24 января, 2013 г. Вып. 27. Великий Новгород, 2013. С. 117-118.

[4] *Арциховский А.В., Янин В.Л.* Новгородские грамоты на бересте. (Из раскопок 1962-1976 гг.). М., 1978. С. 146-148.

[5] *Авдусин Д.А., Мельникова Е.А.* Смоленские грамоты на бересте (из раскопок 1952-1968 гг.) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1984 год. М., 1985. С. 203-204.

[6] *Медынцева А.А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора. XI-XIV века. М., 1978. С. 38-40, 66-67, 85-86, 114-124.

[7] *Янин В.Л., Зализняк А.А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984-1989 гг.). М., 1993. С. 21-22.

[8] *Высоцкий С.А.* Древнерусские надписи Софии Киевской. XI-XIV вв. Вып. 1. Киев, 1966. С. 100. О датировке этой надписи исключительно XIII в. см. — *Турилов А.А.* Заметки о киевских граффити // Лингвистическое источниковедение и история русского языка <2000>. М., 2000. С. 31.

В.Н. Татищевым[9] (впрочем, сочувствие этому предположению о христианском имени убитого Олегом в 882 г. соправителя Дира можно встретить и в новейшей научной литературе[10]). Подробному рассмотрению данной гипотезы, равно как и обзору ее последующей судьбы в российской исторической науке и церковном предании, была посвящена небольшая монография, отсылкой к которой[11] я и хотел бы ограничить обращение к затронутому вопросу в представленной публикации. Еще одно предположение, иным и весьма курьезным образом связавшее имя Николай с древнерусским домонгольским княжеским именословом, было высказано уже в конце 1980-х гг. По мнению Н.Н.Никитенко, у киевского князя Владимира Святославича было два христианских имени: помимо того, что при крещении Владимир, как известно, был наречен Василием, он имел еще одно («тайное молитвенное») имя Николай — в честь св. Николая Чудотворца[12]. Отсутствие возможностей для полноценной аргументации такого предположения кажется в данном случае вполне очевидным и также рассматривалось мною ранее[13].

Первый достоверный случай наречения на Руси именем Николай связан, по всей видимости, с князем Святославом Ярославичем[14] —

---

[9] *Татищев В.Н.* История Российская. М.; Л., 1962. Т. 1. Ч. 1. С. 106, 110, 117; 1963. Т. 2. Ч. 2. С. 208 [прим. 63 к гл. 2], 300.

[10] *Иникова С.А.* Почитание свт. Николая Чудотворца в современной русской народной традиции // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии. М., 2004. С. 271, 281 [прим. 1]; *Гуминский В.М.* Святитель Николай и древнерусская паломническая традиция // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире. М., 2011. С. 192.

[11] *Петров Н.И.* Киевский князь Аскольд-Николай в русской исторической науке и церковном предании XVIII-XX веков. СПб., 2014; *Он же.* О христианском имени киевского князя Аскольда // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. Научный журнал. № 4(9). декабрь. СПб., 2011.

[12] *Никитенко Н.Н.* Программа однофигурных фресок Софийского собора в Киеве и ее идейные истоки // Византийский временник. М., 1988. Т. 49. С. 174-175.

[13] *Петров Н.И.* О некоторых новых гранях образа Николая Чудотворца в России XIX-XXI столетий // Староладожский сборник. Вып. 10. СПб., 2013. С. 156-158.

[14] См. об имени князя Святослава подробнее: *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей в X-XVI вв. Династическая традиция сквозь призму антропонимики. М., 2006. С. 609-610; *Они же.* Траектории тра-

третьим сыном Ярослава Мудрого и дочери шведского конунга Олава, Ингигерд, родившимся в 1027 г.[15]. Сведения о его христианском имени в летописях отсутствуют, однако, Любечский синодик упоминает соотносимого со Святославом Ярославичем «Великаго Князя Николу, Святослава Чернеговского»[16]. В.Л.Янин атрибутировал Святославу Ярославичу группу печатей с изображением св. Николая[17]. Конечно же Ярослав Мудрый мог руководствоваться при выборе именно этого имени для своего новорожденного сына самыми разными основаниями и определить их в настоящее время не представляется возможным. Тем не менее, стоит подчеркнуть, что из числа факторов, которые могли определить данный выбор Ярослава, не следует исключать влияние бенедиктинцев на распространение культа мирликийского святителя на Руси. Известен тот особенный вклад, который был сделан бенедиктинцами в распространение почитания св. Николая в Европе в VIII-XII вв.[18]. С активностью ордена св. Бенедикта Нурсийского в Польше в IX-XII вв.[19] вполне могло быть связано формирование и развитие культа св. Николая в юго-западной Руси в XI-XIII вв.[20]. С учетом сказанного особенное внимание привлекает соответствие осеннего «Юрьева дня»

диции. Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI – начала XIII века. М., 2010. С. 9-10.

[15] ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1997. С. 149.

[16] *Зотов Р.Вл.* О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892. С. 24, 33.

[17] *Янин В.Л.* Актовые печати Древней Руси X-XV вв. Т. I: Печати X – начала XIII в. М., 1970. С. 34-35, 167-168 [№ 10-13], 250 [табл. 2: 10-13].

[18] Здесь стоит вспомнить и то, что после перенесения мощей св. Николая в Бари в 1087 г., в течение первых трех дней они находились там в Никольском храме местного бенедиктинского монастыря (*Куприченков Д., диак.* История мощей святителя Николая Мирликийского // Евразия. Духовные традиции народов. М., 2012. № 4. С. 195; *Хеземанн М.* Истоки почитания Николая Чудотворца на Западе // Там же. С. 200, 202-203).

[19] *Buko A.* The Archaeology of Early Medieval Poland. Discoveries – Hypothesis – Interpretations. (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450. Vol. 1.) Leiden – Boston, 2008. P. 352-355, fig. 161; *Michałowski R.* Kościół św. Mikołaja we wczesnopiastowskich ośrodkach rezydencjonalnych // Społeczeństwo Polski średniowiecznej. Zbiór studiów. T. IV. Warszawa, 1994; о связи киево-печерской обители с чешским бенедиктинским монастырем в XI в. см.: *Флоровский А.В.* Чешские струи в истории русского литературного развития // Славянская филология. Сб. статей. М., 1958. Сб. 3. С. 220-223.

[20] *Петров Н.И.* Культ св. Николая Чудотворца в юго-западной Руси XI-XIII вв. // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. Альманах. [Вып. 1]. СПб.; Казань, 2014. С. 108.

(26 ноября) бенедиктинской традиции[21], причем установление этого праздника на Руси соотносится как раз таки с Ярославом Мудрым[22].

Уместным кажется предположение о том, что появление у киевского князя сына Николы и пребывание последнего в дальнейшем на владимирском (до 1054 г.), черниговском (1054-1073 гг.) и киевском (1073-1076 гг.) престолах определенным образом «санкционировало» в ту пору распространение данного имени на Руси. Павел Флоренский заметил: «Почитаемый Государь или какое-либо другое лицо, стоящее на виду и привлекающее к себе внимание, как правитель, руководитель, большой талант и т. д., вызывают окружающих на подражание, и так как они не могут изменить своего имени, то стараются насадить имя такого лица в своей семье, в своем роде. Так в известное время заметно возрастает процентное содержание некоторого имени. <...> С таким именем распространяется в обществе и комплекс известных представлений и эмоций»[23]. Вряд ли стоит ожидать от XI столетия такого же мотивированного наречения детей. Имя мирликийского святителя едва ли ни обожествлялось на Руси, что, вероятно, и оправдывало малочисленность случаев наречения в память Николая. Во всяком случае, в писцовых книгах XVI в. лица с этим именем встречаются крайне редко.

Представляется, что столь специфические, «избыточные» народные формы почитания этого святого, свойственные позднейшей русской религиозной жизни, начинают складываться только в ходе монгольского нашествия[24]. Наречение же Святослава Ярославича Ни-

---

[21] *Костромин К.А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Автореферат дисс.... канд. ист. наук. СПб., 2011. С. 17 (в самой диссертации см. л. 203). Ср. более осторожный взгляд на вопрос о происхождении этого праздника: *Лосева О.В.* Русские месяцесловы XI-XIV веков. М., 2001. С. 95-98.

[22] *Лазарев В.Н.* Мозаики Софии Киевской с приложением статьи А.А. Белецкого о греческих надписях на мозаиках. М., 1960. С. 15-16, 51-52.

[23] *Флоренский П., свящ.* Имена // *Флоренский П., свящ.* Малое собрание сочинений. Вып. 1: Имена. Кострома, 1993. С. 43.

[24] *Петров Н.И.* Некоторые соображения о почитании св. Николая Чудотворца на Руси в связи с татаро-монгольским нашествием // Ладога в контексте истории и археологии Северной Евразии. Сб. статей памяти Дмитрия Алексеевича Мачинского. По материалам XVII чтений памяти Анны Мачинской (Старая Ладога, 22-23 декабря 2012 г.) и XVIII чтений памяти Анны и Дмитрия Алексеевича Мачинских (Старая Ладога, 21-22 декабря 2013 г.). СПб., 2014; *Он же.* Об истоках обожествления св. Николая Чудотворца на Руси // Новгородика-2012. У истоков российской государственности. Материалы IV

колой и в особенности его последующие княжения несомненно должны были привлечь внимание как знати, так и обывателей к агиографическим сочинениям, посвященным святому патрону князя. Между тем в так называемом «Ином житии» («Въ дни прежняя благоволи Богъ...») и в связанных с ним повествованиях о прижизненных и посмертных чудесах этого святого мы сталкиваемся с заметной, бросающейся в глаза многочисленностью упоминаемых в данных текстах Никол, персонажей и лиц, носивших имя святителя.

В настоящее время «Иное житие» принято соотносить не со св. Николаем Мирликийским, жившим в IV в., а со св. Николаем Пинарским, подвизавшимся в VI в. Древнерусский перевод жития св. Николая Мирликийского, составленный Симеоном Метафрастом, появился только в XV в.[25]. Что же касаетсяперевода на славянский (древнерусский) «Иного жития», также связывавшегося на Руси с мирликийским святителем, то он был осуществлён намного раньше, уже во второй половине – конце XI в.[26].

Прежде всего, в «Ином житии» обращают на себя внимание образы Никол-священнослужителей из числа современников и даже родственников св. Николая. Николой звали «стрыя» (дядя по отцу) св. Николая, о котором говорится уже в самом начале жития: «...Бысть мужь дивенъ преподобенъ от Бога, именемь Никола въ стране Таргасии, въ веси Фароя... <...> ...въ святемь и славнемь монастыри Акаласиисти...»[27]. Далее этот Никола называется архимандритом, а также — духовным отцом св. Николая[28]. Любопытно, что в Похвале на перенесение мощей св. Николая («Се наста братие...»), написанной, видимо, также во второй половине XI в.[29], архимандрит Никола и нарекает своего племянника этим именем: «...Благослови детища. и прозва

международной научной конференции. Ч. 1. Великий Новгород, 2013. С. 396-397.

[25] *Крутова М.С.* Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997. С. 120, 126-127.

[26] *Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древней русской письменности XI века. (Памятники древней письменности и искусства. Вып. XXXIV). СПб., 1881. С. 12.

[27] Там же. С. 27-28.

[28] Там же. С. 30-31, 33, 61.

[29] В самом тексте Похвалы отсутствуют какие-либо указания на связь этого сочинения именно с праздником перенесения мощей в 1087 г. (*Хрусталев Д.Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002. С. 178-179).

именемъ своимъ Никола»[30]. Впрочем, в основной редакции[31] «Иного жития» приведённый сюжет описан иначе. Младенца, будущего святителя, Николаем нарекли его родители, Феофан и Нона: «Видевши же детища зило оугодно Богоу и чистъ родися и нарекоша имя емоу Никола». Лишь после этого они сообщают о рождении сына священнику, «преподобномоу Николе стрыю детища»[32]. В распространенной же редакции «Иного жития» наречение новорожденного Николой его родителями приобрело отличное от основной редакции звучание: «Видевши же сия родителе, яко детишь сей родися зело угоденъ Богу и чистъ, наркоша имя ему Никола, дяди его именем»[33].

Помимо всего основная редакция «Иного жития» сообщает, что в пору отрочества св. Николая, Николой звали местного архиепископа[34]. В распространенной редакции «Иного жития» этого архиепископа зовут Филипп[35]. Но лица, тезоименитые чудотворцу сопровождают его в дальнейшем. Даже в повествовании о кончине св. Николая (чудо «бысть емоу провозвещенье о преставленьи его») среди его ближайшего окружения названы «Никола архидияконъ» и «Никола же честныи дияконъ», упоминаемый в данном тексте дважды («предъстоящоу Николе дьякоу»)[36].

Николы фигурируют и в описаниях двух чудес, совершенных святым при жизни и входящих в «Иное житие». В чуде «о человеце от него же изгна духъ нечистъ» упоминается имя этого бесноватого: «водяще человека связана именемь, Никола...»[37]. А в чуде «человека соуха болна исцели» больной вновь оказывается Николой: «бе бо соухъ, именемъ Никола от веси Сионьскы...»[38]. Интересно, что в распространенной редакции жития речь в обоих случаях идет уже о Микулах: 1) «водящи с собою человека связана именем Микулу...»; 2) «бе бо ис-

[30] *Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского... С. 102.

[31] Здесь и далее указываются редакции «Иного жития», выделенные Н.В. Пак (*Пак Н.В.* Житийные памятники о Николае Мирликийском в русской книжности XI-XVII веков: Дисс. канд. филол. наук. СПб., 2000. С. 47, 51-52 [прим. 17])

[32] *Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского... С. 28.

[33] *Пак Н.В.* Житийные памятники о Николае Мирликийском... С. 12 [прил. 2].

[34] *Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского... С. 29-30.

[35] *Пак Н.В.* Житийные памятники о Николае Мирликийском... С. 13 [прил. 2].

[36] *Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского... С. 74-75 [прим. 6].

[37] Там же. С. 42.

[38] Там же. С. 70.

сох велми, от злаго беса люте мучим, именемъ Микула от Сивоньския веси». При этом сам святой по-прежнему без искажений называется Николой[39].

Николы являются также персонажами трех посмертных чудес св. Николая. В чуде «яко избави корабль отъ потопа морскаго» «Семеонъ именемъ некто, Божии человекъ, исповедьникъ чистъ, въ чернечьстве сый пребывая... имяше же въ ты дни слоугоу именемъ Николоу...» Этот Никола отправляется в плавание по морю на корабле, который попадает в бурю. Находящиеся на корабле люди призывают на помощь св. Николая. Но именно слуга Симеона, названный теперь не иначе как «Никола чернецъ», видит явившегося на помощь святого. «Они же ници лежаще кричахоу молящеся, сице глаголюще: святый Николае, помози ны и избави ны. И лежащимъ имъ въ корабли и молящимся, Никола чернецъ взниче, да видитъ море; и виде человека въ белахъ ризахъ ходяща. ...Зряше Никола чернецъ, близь корабля идоуща святаго Николоу, великаго чюдотворца, по морю идоуща, яко по соухоу, очима своима яве, беседоующа къ немоу, и въ корабль влезоуща съ радостью, и глаголюще: въстани, брате, не дремли, но иди на свою работоу, имея радость. И отселе съ тобою есмь, еже ты призываеши Николоу отъ Мюръ идоуща, да се ныне слави Бога; и то рекъ емоу, отиде от очью его. И от того часа бысть тихо море...»[40].

Никола — имя исцеленного юноши в чуде «яко исцели человека безъ ногъ суща и по земли ползающа»: «оуноша бе некто именемъ Никола...»[41]. И, наконец, Николой звали того самого константинопольского рукодельника, о котором повествует чудо «о ковре, его же купив и пакы взврати вспять»: «Бе некто именемь Никола въ прежереченемъ граде Костянтине, роукодельемъ кормяся, веренъ къ Богу, имея заветъ свой къ святомоу Николе, не провожаше дни святаго Николы никогда же бесъ памяти»[42].

В текстах, соотнесённых Н.В. Пак с распространенной редакцией «Иного жития», и содержащих посмертные чудеса св. Николая,

---

[39] *Пак Н.В.* Житийные памятники о Николае Мирликийском... С. 18-19, 31 [прил. 2].

[40] *Леонид, архим.* Посмертные чудеса Святителя Николая Архиепископа Мир-Ликийского Чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского. (Памятники древней письменности и искусства. Вып. LXII.) СПб., 1888. С. 1-2.

[41] Там же. С. 10.

[42] Там же. С. 20; *Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского... С. 80.

вновь упомянуты не Николы, а Микулы: «Микула мних», «некей уноша, Микула именем», «муж дивенъ рукоделникъ именем Микула». Однако, сам святой (также как и в рассмотренных выше прижизненных чудесах) устойчиво называется Николой[43].

На многочисленность Никол в «Ином житии» обращал внимание еще архиепископ Николаус Фалькониус[44]. Как полагал архимандрит Антонин (Капустин), распространенность этого имени в «Ином житии» — житии св. Николая Пинарского — как раз таки и отражает влияние в VI в. местного культа св. Николая Мирликийского. «Стрый» и его племянник и даже оба Николы, присутствовавших при кончине святого, — «все принадлежат одному и томуже роду, прославленному исповедником и чудотворцем [св. Николаем Мирликийским – *Н.П.*]. <...> Именем великого угодника Божия любили называться и вообще в Ликии, и, в частности, в родстве его»[45]. Однако, очевидно, что древнерусские читатели и слушатели рассмотренных выше агиографических текстов видели в святом Николае именно мирликийского святителя, который рождается, взрослеет, творит чудеса, умирает и продолжает помогать после смерти в окружении множества прочих Никол[46].

Среди этих Никол в «Ином житии» присутствует еще один: «Пришедшю времени мирисанью [в греческом тексте — “время Россалий” – *Н.П.*], прадедоу нашемоу Николе, и иде в Мирьскоу митрополию на сборъ, рабъ Божии Никола» (прижизненное чудо «бысть емоу провозвещенье о преставленьи его»).47 Таким образом, полагал архимандрит Антонин (Капустин), «открывается, что в Мирах совершался большой праздник св. Николая, и что этот св. Николай был предок писателя. После сего не остается, кажется, сомнения, что тут дело идет о

---

[43] *Пак Н.В.* Житийные памятники о Николае Мирликийском... Л. 35, 37, 48 [прил. 2].

[44] *А.А.* [*архимандрит Антонин (Капустин)*] Святой Николай, епископ пинарский и архимандрит сионский // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 2. 1869. Июнь. Киев, 1869. С. 455 [прим. 1].

[45] Там же. С. 490 (прим. 2), см. также прим. 4 на С. 491-492 и прим. 3 на С. 492.

[46] «Предназначение сказаний о Николае Мирликийском для чтения во время службы или монастырской трапезы — факт установленный и бесспорный. Жития, чудеса и похвальные слова Николая Мирликийского входили практически во все типы календарных сборников уставных чтений...» (*Пак Н.В.* Житийные памятники о Николае Мирликийском... С. 92).

[47] *Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского... С. 73.

великом святителе и чудотворце мирликийском Николае...»[48]. Однако, если вслед за древнерусскими читателями видеть мирликийского святителя в упоминаемом далее в приведенной цитате «рабе Божием Николе», то «прадед наш Никола» вполне может определенным образом дополнить собой охарактеризованное выше «сообщество» прочих Никол «Иного жития». Впрочем, в распространенной редакции последнего предпринимается попытка сделать упоминание «прадеда» более понятным и увидеть в нем самого св. Николая: «...Пришедшю времени морисанию, сиреч(ь) преставлению, прадеду нашему дивному чюдотворцю и святителю, архиепископу Мирьскому Николе, иде паки в митрополию в славный град Ликеи...»[49].

Множественность Никол присутствует в еще одном посмертном чуде «святаго Николы о Христофоре попе, его же трикраты избави от нага меча». Эта множественность не указывается прямо, но подразумевается, онаруживаясь в диалоге плененного арабами Христофора и его палача. Согласно рассказу, палач трижды заносит над Христофором меч. Но каждый раз невидимый для арабов св. Николай выхватывает из рук палача меч. Дважды Христофор говорит изумленному арабу, что его орудие казни «Никола взя». В третий же раз изумлённый араб уже сам спрашивает Христофора: «..Повежь ми, кый такой Николае? и рече попъ: иже въ Моурехъ лоукыи. И рече Аравитъ: аще тъ есть, тъ великъ моужетъ и добр, много бо есмь слышал, еже творить добра человекомъ»[50].

Важно подчеркнуть, что древнерусские переводы «Иного жития», а также других связанных с ним и рассмотренных здесь повествований о прижизненных и посмертных чудесах св. Николая вполне убедительно относятся ко времени *самого начала* формирования на Руси *местного* культа этого святого, то есть ко второй половине – концу XI в.[51]. Чудо «о ковре...» считается сочинением, написанным во второй половине XI в. «на Руси и для русского читателя»[52]. Этим же временем датируются затронутые в статье наиболее ранние древнерусские тексты о трёх прочих посмертных чудесах св. Николая — «Яко избави корабль отъ потопа морскаго», «Яко исцели человека безъ ногъ суща и по земли ползающа», «Святаго Николы о Христофоре попе». Упомянутые повествования содержатся в рукописи первой половины

[48] *А.А.* [*Антонин (Капустин), архим.*] Святой Николай... С. 490 [прим. 2].
[49] *Пак Н.В.* Житийные памятники о Николае Мирликийском... С. 33 [прил. 2].
[50] *Леонид, архим.* Посмертные чудеса Святителя Николая... С. 12-13.
[51] *Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского... С. 12.
[52] *Хрусталев Д.Г.* Разыскания... С. 139-140.

– середины XII в. — отрывке из минейного Торжественника в составе Златоструя[53]. Скорее всего, к моменту рождения Святослава Ярославича отмеченные литературные сочинения еще не были известны на Руси. Но мы вполне можем допустить, что ко времени его киевского княжения значительная часть этих рассказов уже вошла в фонд древнерусской библиотеки. Вероятно, под влиянием авторитета Святослава-Николая, культ мирликийского святителя получил поддержку и в местах правления князя: во Владимире, Чернигове и в Киеве. Впоследствие, почитание памяти мирликийского святителя было многократно усилено целым рядом агиографических нарративов, помещавших княжеского патрона в окружение многочисленных тезок и тем самым актуализировавших в сознании читателя (слушателя) возможность воспроизведения аналогичных именословных ситуаций. Представляется, что вполне естественным следствием появления и распространения на Руси охарактеризованных текстов должен был стать заметный рост «удельного веса» соответствующего имени, особенно — после учреждения в 1090-х гг. в Киеве празднования перенесения мощей св. Николая в Бари в 1087 г.[54]

Источники и литература

1. *А.А.* [*архимандрит Антонин (Капустин)*] Святой Николай, епископ пинарский и архимандрит сионский // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 2. 1869. Июнь. Киев, 1869.

[53] *Макеева И.И.* Древнейшие славянские рукописи с чудесами Николая Мирликийского. К проблеме славянского перевода // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире. М., 2011. С. 176; *она же.* Чудеса Николы Мирликийского. Комментарии // БЛДР. Т. 2: (XI-XII века). М., 1999. С. 532.

Датировка данной рукописи, содержащей древнейший сохранившийся древнерусский текст, описывающий чудеса св. Николая, обоснована Ф.В. Карауловой. Именно по её выводам текст относится ко второй половине XII в. (*Караулова Ф.В.* Палеографическое и фонетическое описание рукописи Златоструя XII века. Автореферат дисс... канд. филол. наук. Л., 1977. С. 21-22.

Архимандрит Леонид (Кавелин) связывал упомянутые посмертные чудеса св. Николая уже с краткой или первоначальной редакцией древнерусского перевода «Иного жития» (*Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского... С. 17; Сравни: *Макеева И.И.* Древнейшие славянские рукописи... С. 185.

[54] *Хрусталев Д.Г.* Разыскания... С. 252 [прим. А], 254-255, 277-279.

2. *Авдусин Д.А., Мельникова Е.А.* Смоленские грамоты на бересте (из раскопок 1952-1968 гг.) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1984 год. М., 1985.
3. *Арциховский А.В.* Грамоты 84-136 // *Арциховский А.В., Борковский В.И.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1953-1954 гг.). М., 1958.
4. *Арциховский А.В., Янин В.Л.* Новгородские грамоты на бересте. (Из раскопок 1962-1976 гг.). М., 1978.
5. *Высоцкий С.А.* Древнерусские надписи Софии Киевской. XI-XIV вв. Вып. 1. Киев, 1966.
6. *Гуминский В.М.* Святитель Николай и древнерусская паломническая традиция // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире. М., 2011.
7. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом // *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений: В 12 т. М., 1982. Т. 12.
8. *Зализняк А.А., Янин В.Л., Гиппиус А.А., Рыбина Е.А.* Берестяные грамоты из раскопок 2012 г. // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Материалы научной конференции, посвященной 80-летию со дня рождения М.Х. Алешковского, Великий Новгород, 22-24 января, 2013 г. Вып. 27. Великий Новгород, 2013.
9. *Зотов Р.Вл.* О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892.
10. *Иникова С.А.* Почитание свт. Николая Чудотворца в современной русской народной традиции // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии. М., 2004.
11. *Караулова Ф.В.* Палеографическое и фонетическое описание рукописи Златоструя XII века. Автореферат дисс... канд. филол. наук. Л., 1977.
12. *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988.
13. *Костромин К.А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Автореферат дисс.... канд. ист. наук. СПб., 2011.
14. *Крутова М.С.* Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997.
15. *Куприченков Д., диак.* История мощей святителя Николая Мирликийского // Евразия. Духовные традиции народов. М., 2012. № 4.
16. *Лазарев В.Н.* Мозаики Софии Киевской с приложением статьи А.А. Белецкого о греческих надписях на мозаиках. М., 1960.
17. *Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древней русской письменности XI века. (Памятники древней письменности и искусства. Вып. XXXIV). СПб., 1881.
18. *Леонид, архим.* Посмертные чудеса Святителя Николая Архиепископа Мир-Ликийского Чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского. (Памятники древней письменности и искусства. Вып. LXII.) СПб., 1888.

19. *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей в X-XVI вв. Династическая традиция сквозь призму антропонимики. М., 2006.
20. *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Траектории традиции. Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI – начала XIII века. М., 2010.
21. *Лосева О.В.* Русские месяцесловы XI-XIV веков. М., 2001.
22. *Макеева И.И.* Древнейшие славянские рукописи с чудесами Николая Мирликийского. К проблеме славянского перевода // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире. М., 2011.
23. *Макеева И.И.* Чудеса Николы Мирликийского. Комментарии // БЛДР. Т. 2: (XI-XII века). М., 1999.
24. *Медынцева А.А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора. XI-XIV века. М., 1978.
25. *Нарциссов Д.* Святый Николай, архиепископ мирликийский, исповедник и чудотворец. М., 1895.
26. *Никитенко Н.Н.* Программа однофигурных фресок Софийского собора в Киеве и ее идейные истоки // Византийский временник. М., 1988. Т. 49.
27. *Пак Н.В.* Житийные памятники о Николае Мирликийском в русской книжности XI-XVII веков: Дисс. канд. филол. наук. СПб., 2000.
28. *Петров Н.И.* Киевский князь Аскольд-Николай в русской исторической науке и церковном предании XVIII-XX веков. СПб., 2014.
29. *Петров Н.И.* Культ св. Николая Чудотворца в юго-западной Руси XI-XIII вв. // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. Альманах. [Вып. 1]. СПб.; Казань, 2014. С. 99-114.
30. *Петров Н.И.* Некоторые соображения о почитании св. Николая Чудотворца на Руси в связи с татаро-монгольским нашествием // Ладога в контексте истории и археологии Северной Евразии. Сб. статей памяти Дмитрия Алексеевича Мачинского. По материалам XVII чтений памяти Анны Мачинской (Старая Ладога, 22-23 декабря 2012 г.) и XVIII чтений памяти Анны и Дмитрия Алексеевича Мачинских (Старая Ладога, 21-22 декабря 2013 г.). СПб., 2014.
31. *Петров Н.И.* О некоторых новых гранях образа Николая Чудотворца в России XIX-XXI столетий // Староладожский сборник. Вып. 10. СПб., 2013.
32. *Петров Н.И.* О христианском имени киевского князя Аскольда // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. Научный журнал. № 4(9). Декабрь. СПб., 2011.
33. *Петров Н.И.* Об истоках обожествления св. Николая Чудотворца на Руси // Новгородика-2012. У истоков российской государственности. Материалы IV международной научной конференции. Ч. 1. Великий Новгород, 2013.
34. ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1997.
35. *Симсон П.* История Серпухова в связи с Серпуховским княжеством и вообще с отечественною историею. М., 1880.
36. *Татищев В.Н.* История Российская. М.; Л., 1962. Т. 1; 1963. Т. 2.
37. *Турилов А.А.* Заметки о киевских граффити // Лингвистическое источ-

никоведение и история русского языка <2000>. М., 2000.
38. *Флоренский П., свящ.* Имена // *Флоренский П., свящ.* Малое собрание сочинений. Вып. 1: Имена. Кострома, 1993.
39. *Флоровский А.В.* Чешские струи в истории русского литературного развития // Славянская филология. Сб. статей. М., 1958. Сб. 3.
40. *Хеземанн М.* Истоки почитания Николая Чудотворца на Западе // Евразия. Духовные традиции народов. М., 2012. № 4.
41. *Хрусталев Д.Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002.
42. *Чечулин Н.Д.* Личные имена в писцовых книгах XVI века, не встречающиеся в православных святцах. СПб., 1890.
43. *Янин В.Л.* Актовые печати Древней Руси X-XV вв. Т. 1: Печати X – начала XIII в. М., 1970.
44. *Янин В.Л., Зализняк А.А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984-1989 гг.). М., 1993.
45. *Янин В.Л., Зализняк А.А., Гиппиус А.А.* Новгородские грамоты на бересте. (Из раскопок 1997–2000 гг.). М., 2004. Т. 11.
46. *Buko A.* The Archaeology of Early Medieval Poland. Discoveries – Hypothesis – Interpretations. (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450. Vol. 1.) Leiden – Boston, 2008.
47. *Michałowski R.* Kościół św. Mikołaja we wczesnopiastowskich ośrodkach rezydencjonalnych // Społeczeństwo Polski średniowiecznej. Zbiór studiów. T. IV. Warszawa, 1994.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 4 2015
страницы 100-111

Ищенко А. С.

Почитание Владимира Мономаха в церковной литературе

Владимир Мономах вошел в историческую память в качестве идеала русского князя, самоотверженного борца за Русскую землю, ее защитника от внешних врагов и внутренних межкняжеских распрей, могущественного и справедливого правителя. Ему посвящено поистине огромное число произведений самых разных жанров и форм Средневековья, Нового и Новейшего времени[1]. О церковном же почитании Владимира Мономаха известно мало. В историографии прошлого столетия утвердилось представление о том, что он не был канонизирован. М. С. Грушевский, в частности, писал, что «несмотря на набожность, чистоту жизни, усердие к духовенству, Владимир… не был признан святым, как его сын Мстислав. Быть может, – предполагал историк, – духовенство, весьма уважавшее Мономаха, чувствовало, однако, что деятельностью его руководят житейские расчеты»[2]. Грушевскому в данном вопросе вторили М. Д. Присёлков и А. С. Орлов[3]. Даже такой видный исследователь русской святости как Г. П. Федотов писал, что в ряду святых князей Мономаха, при всем его несомненном благочестии, мы не находим[4]. Владимир Мономах, таким образом, воспринимался как исключительно государственный деятель и его образ в трудах историков XIX – XX вв. практически был лишен черт святости.

---

[1] См.: *Ищенко А. С.* Владимир Мономах в русском общественно-историческом сознании: мифологический образ и историческая реальность. Ростов-на-Дону, 2014.

[2] *Грушевский М. С.* Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV столетия. Киев, 1891. С. 134.

[3] *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 335; *Орлов А. С.* Владимир Мономах. М.; Л., 1946. С. 78. – М. Д. Присёлков предполагал, что против канонизации Мономаха сыграли роль его притязания на Дунай и обострение отношений с Византией, «только к концу княжения заглушенные браком внучки (с представителем византийского императорского дома – *А.И.*)».

[4] *Федотов Г. П.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 8: Святые Древней Руси / Сост., примеч. С. С. Бычков. М., 2000. С. 75.

Такими чертами, однако, если присмотреться, Владимир Мономах наделялся в древнерусской, главным образом церковной литературе. Последняя знает несколько типов (или «классов») святых: «1) равноапостольные, т.е. приравненные к первым проповедникам христианского учения; 2) святители, т.е. представители высшей церковной иерархии: патриархи, митрополиты, архиепископы, епископы; 3) мученики, т.е. люди, пострадавшие за свои христианские убеждения; 4) преподобные, т.е. святые монахи, и 5) праведные, т.е. святые миряне»[5]. Существуют и другие типологии. Так, в особый тип нередко выделяют святых благоверных князей, в которых наряду со святителями в эпоху средневековья в основном и воплощалась святость. «Святые благоверные князья, – писал, например, Г. П. Федотов, составляют особый, довольно многочисленный чин святых в русской церкви» («больше половины русских святых мирян»)[6]. Почитание святых князей, по его наблюдению, начинается с первых же лет христианства на Руси (Борис и Глеб), но «особенно усиливается во времена монгольского ига, чтобы прекратиться одновременно с ним к концу XV века»[7]. Говоря о почитании церковью святых[8], следует при этом иметь в виду, что оно может быть как общим, так и местным. Местная канонизация в свою очередь бывает, как писал Федотов, «или епархиальной, или более узкой, ограничиваясь отдельным монастырем или храмом, где покоятся мощи святого. Последние, то есть узко местные формы церковной канонизации часто приближаются к народной, так как устанавливаются иногда без надлежащего разрешения церковной власти, прерываются на время, снова возобновляются и вызывают неразрешимые вопросы»[9].

«Канонизация, – писал Е. Е. Голубинский, – есть причтение какого-либо усопшего подвижника благочестия к лику святых»[10]. Ос-

---

[5] *Хорошев А. С.* Политическая история русской канонизации (XI – XVI вв.). М., 1986. С. 8.

[6] *Федотов Г. П.* Указ. соч. С. 62.

[7] Там же. – Прекращение княжеской святости Федотов связывал с усвоением Русью византийского идеала власти и перенесением его вместе с титулом царя на великих князей московских. В самой канонизации русских князей он видел не освящение власти, а «начало служения» (См.: Там же. С. 63).

[8] Общую информацию о нем см.: *Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 75–78.

[9] *Федотов Г. П.* Указ. соч. С. 12.

[10] *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С. 11.

нованиями для этого являются, как правило, подвиг святого, его заслуги в земной жизни, чудеса, которые означают, что святой имеет свободный доступ к Богу и нетленность останков[11]. Однако эту триаду можно назвать только идеально типической. Во многих случаях возможны и отступления. Могут, например, отсутствовать сведения о жизни святого или же, как в случае с Владимиром Святым, не сохраниться известия о чудотворении – этом, по мнению Голубинского, решающем «основании для причтения к святым подвижников всех классов или для всех вообще подвижников»[12]. Нетление мощей также не является «строгим» критерием. Так, Голубинский приводил примеры как нетленных или частично нетленных, так и тленных мощей[13]. Основания для канонизации были, таким образом, довольно расплывчаты.

Для лучшего понимания своеобразия княжеской святости в сонме святых князей Г. П. Федотов выделял несколько различных групп: «князей равноапостольных, князей-иноков, князей-страстотерпцев и, наконец, прославленных своим общественным служением» или «воителей за русскую землю»[14]. К числу последних, среди которых «первое место бесспорно принадлежит Александру Невскому»[15], и может быть отнесен Владимир Мономах, чье имя, однако, как уже отмечалось, весьма не часто встречается в перечнях русских святых. Можно назвать лишь несколько прямых упоминаний о нем, как о святом. Так, в ряде списков южнославянского Пролога XIII – XIV вв. отцом благоверного князя Мстислава Владимировича назван «Святой Владимир»[16]. Память Владимира Всеволодовича отмечена в Кайда-

[11] *Федотов Г. П.* Указ. соч. С. 14.

[12] *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 40–41.

[13] Называют и другие критерии, которые «формально должны быть выполнены для канонизации: местное почитание, существование жития, подтвержденное чудо у гробницы и формальное ходатайство «постулатора» (См.: *Шенк Ф. Б.* Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263 – 2000). М., 2007. С. 78).

[14] *Федотов Г. П.* Указ. соч. С. 63, 71. – Эта неоднородность княжеского подвига явно указывает на пересечение двух типологических схем: социально-сословной и церковно-подвижнической.

[15] Там же. С. 71.

[16] *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV веков. М., 2009. С. 67, 189. – Возможно, однако, что здесь имеет место путаница с крестителем Руси равноапостольным князем Владимиром Святославичем. Тем более, образ Мономаха в исторической памяти

ловских святцах (конец XVII в.) и в «Описании о российских святых» (конец XVII – XVIII в.): «святый благоверный князь Владимир Всеволодович Мономах, преставися в лето 6633, а память его месяца маиа в 19 день»[17]. В старообрядческом Месяцеслове Ионы (Керженского) память святого указана под 19 марта. В том же сборнике, в «Алфавите русских чудотворцев» помещена память с краткой заметкой о житии Владимира Всеволодовича, где сообщается, что он «в древлеписменных же месяцесловах почитается во святых, памятию марта в 19 день». Из множества добродетелей святого автор «Алфавита» выделил одну – дар молитвенного умиления[18]. В качестве свидетельства, подтверждающего канонизацию Владимира Мономаха можно сослаться и на включение его имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших[19], а в 2011 г. – в Собор Киевских святых[20].

Церковное почитание Владимира Мономаха носило, судя по всему, главным образом местный характер, то есть было распространено в месте погребения и округе (епархии). Собирательница житий русских святых монахиня Таисия (Т. Г. Карцева) в житии св. Мстислава писала: «сам вел. князь Владимир Мономах почитается в числе местных святых Киевской Церкви, и никогда русский народ не любил никого из князей своих, как его»[21]. Основания для этого почитания можно усмотреть уже в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях, донесших до нас, если следовать шахматовской схеме развития летописания, соответственно вторую и третью редакции «Повести временных лет»[22]. Так, в рассказе Ипатьевской летописи о походе 1111 г. на половцев Владимиру Мономаху в сражении помогает ангел,

---

позднего средневековья переплетался с его образом. См.: *Ричка В.М.* Володимир Святий в історичній пам'яті. Київ, 2012. С. 98 – 99, 109.

[17] *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 3. М., 1997. С. 554; *Толстой М. В.* Книга глаголемая описание о Российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чудеса сотвори, всякого чина святых. М., 1887. С. 7.

[18] *Назаренко А. В., Романенко Е. В., Самойлова Т. Е.* Владимир (Василий) Всеволодович // Православная энциклопедия. Т. VII. Вероучение – Владимиро-Волынская епархия. М., 2004. С. 687.

[19] Минея. Май. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. Ч. 3. С. 360.

[20] www.lavra.ua.

[21] Русские святые / Жития собрала монахиня Таисия. СПб., 2004. С. 210.

[22] *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. 1. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2. Раннее русское летописание XI – XII вв. СПб, 2003. С. 537–539.

невидимо убивавший половцев «пред полком Володимеровым»[23]. Совсем как, например, в одном из «чудес», приписываемых Александру Невскому в первой редакции его «Жития», когда во время Невской битвы новгородскому князю поспешили на помощь «аггела Божия» и поразили «многое множество» врагов[24]. Как Александр Невский, так и Владимир Мономах в отношении попавших в их руки неприятелей были «милостивы паче меры», а слава от их побед дошла даже и до Рима[25]. Приведение подобных примеров, сближающих подвиги Владимира Мономаха и Александра Невского, который уже в конце XIII в. почитался святым[26], можно продолжить: именами обоих половцы в одном случае и монгольские женщины – в другом, пугают своих детей, они оба заботятся о священнослужителях и нищих, прислушиваются к митрополиту и епископам и т.д. Нищелюбие и христианская благотворительность, по наблюдению В.В. Кускова, вообще являют собой особенность русской княжеской святости[27].

Весьма показательными являются помещенные в тех же Лаврентьевской и Ипатьевской летописях посмертные характеристики Владимира Мономаха. В сравнении с аналогичными характеристиками других князей, они, по оценке А.С. Орлова, отличаются наибольшей содержательностью и перекрывают шаблон летописных посмертных панегириков[28]. Но нас в данном случае они интересуют не этим. По представлениям православной церкви, святые – это люди, в жизни и деяниях которых особенным образом проявилась Божья благодать[29]. Лаврентьевская летопись в этой связи сообщает, что Владимир был «жалостив же бяше от нудь и даръ си от Бога прия да егда в церковь внидяшеть и слыша пенье, и абье слезы испущашеть, и тако молбы ко Владыце Христу со слезами воспущаше, тем и Богъ вся прошенья его

[23] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 1962. Стб. 268.

[24] Поддержка Александра и его дружины «полком Божиим» повторилась и в битве на льду Чудского озера, хотя в Житии это событие не названо «чудом» (См.: Житие Александра Невского // Древнерусские княжеские жития / Сост., вступит. ст., подгот. текстов, коммент., перев. В. В. Кускова. М., 2001. С. 196–197; *Шенк Ф. Б.* Указ. соч. С. 64).

[25] ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1962. Стб. 294; Т. 2. Стб. 273; Житие Александра Невского... С. 197, 198.

[26] *Данилевский И. Н.* Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.): Курс лекций. М., 1999. С. 183; *Шенк Ф. Б.* Указ. соч. С. 58.

[27] *Кусков В. В.* Идеальные правители Древней Руси // Древнерусские княжеские жития. С. 13, 22. Ср.: *Федотов Г. П.* Указ. соч. С. 74–75.

[28] *Орлов А. С.* Владимир Мономах. М.; Л., 1946. С. 35.

[29] См.: *Живов В. М.* Указ. соч. С. 94–95.

свершаше, и исполни лета его в доброденьстве»[30]. Нетрудно заметить, что перед нами тот самый дар молитвенного умиления, который был выделен в заметке о князе, помещенной в упоминавшемся выше «Алфавите русских чудотворцев».

Не менее характерен и панегирик Ипатьевской летописи, где Владимир Мономах прямо назван святым. Так, по словам летописца, при его захоронении в киевском Софийском соборе «святители же жалящеси плакахуся по ***святом*** и добром князи, весь народ и вси людие по нем плакахуся...»[31]. М. Д. Присёлков, однако, счел это выражение «случайным»[32], а П. П. Толочко объяснял его тем, что Владимир Мономах «нашел упокоение в святой Софии»[33]. Но учитывая уже хотя бы то, что другие князья, удостоившиеся захоронения в этом соборе, таким эпитетом не награждались, с подобным объяснением согласиться довольно трудно. Сути дела оно не объясняет. Если же признать, что Владимир Мономах был назван святым в силу своего церковного почитания, то следует попытаться ответить на вопрос: был ли он действительно канонизирован и когда?

Если учесть, что посмертная характеристика Мономаха явно принадлежит перу современника князя, бывшего его восторженным почитателем[34], то можно сказать, что культ Владимира Мономаха как святого начал формироваться уже тогда, то есть в первой половине XII в. Но в смысле соответствующей церковной процедуры, то есть так, как канонизация понималась со времени Макариевских соборов 1547 – 1549 гг., ее, вероятно, не было ни в домонгольский, ни в последующий периоды. Можно предположить, что зафиксированное не только в летописях, но и в некоторых памятниках агиографии, таких как «Сказание о чудесах святых страстотерпцев Христовых Романа и Давида» и Киево-Печерский патерик[35], представление о Владимире Мономахе как князе «благоверном» и «благочестивом» неприметно и привело к почитанию его как святого.

---

[30] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 293–294.

[31] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 289 (выделено мной – *А.И.*).

[32] *Приселков М. Д.* Указ. соч. С. 78.

[33] *Толочко П. П.* Русские летописи и летописцы X–XIII вв. СПб., 2003. С. 101.

[34] *Толочко П. П.* Указ. соч. С. 101; *Котляр М. Ф.* Київський літопис XII століття. Історичне дослідження. Київ, 2009. С. 32–33, 97–99.

[35] Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. Под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 68; Киево-Печерский патерик // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 300, 310, 400–402, 410.

По наблюдению В. Васильева, лица, прославившиеся своим благочестием, святою жизнью или выдающимися заслугами перед Церковью, как правило, еще при жизни пользуются глубоким уважением своих современников, чем впрочем, по его же замечанию, мало отличаются «от тех лиц, которых гражданская история провозглашает героями и великими людьми». После же кончины почитание таких лиц, в отличие от последних только усиливается: «вера в силу ходатайства святых пред Богом, заставляет и побуждает христиан в чаянии их скорого заступничества обращаться к ним со своими горячими молитвами. Вследствие этих причин почитание святого начинается иногда вскоре же после его кончины»[36]. Небезынтересны в этой связи, рассмотренные В. Л. Комаровичем[37] как свидетельства культа рода в среде древнерусских князей молитвенные обращения к Владимиру Мономаху его потомков. Так, когда в год смерти князя его сын Ярополк, не дожидаясь помощи братьев, бесстрашно выступил против половцев, то он первым делом «призва имя Божие и отца своего» и в итоге «поможе ему Бог и отца его молитва»[38]. С тем же «пособием Божиемъ и силою хрестьною и молитвою деда своего (то есть Владимира Мономаха – *А.И.*)» в 1149 г. бьется под Луцком в 1149 г. и внук Мономаха Андрей Боголюбский[39].

Подобное почитание, впрочем, еще не означает канонизации. Наряду с канонизированными святыми Е. Е. Голубинский выделял категорию «почитавшихся усопших подвижников», которую он считал «низшей степенью их культа против причтения к лику святых»: «Такое почитание… иногда было просто народным…, иногда же было дозволенным или и прямо предписанным со стороны церковной власти, которая не находила почему либо возможным причесть усопшего к лику святых и в то же время желала, чтобы с возношением молитв о нем до некоторой степени было воздаваемо ему почитание»[40]. Заметим, что народное почитание обычно (хотя и не всегда) предшествует церковной канонизации. При этом, однако, необходимо оговорить очевидную неустойчивость этого почитания, связанную, в том числе с

[36] *Васильев В.* История канонизации русских святых. М., 1893.

[37] *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в среде древнерусских князей // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 84–104.

[38] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 290.

[39] Там же. Стб. 390–391.

[40] *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 42. – В отличие от канонизированных святых, неканонизированным служились не молебны, а панихиды. Но иногда это правило, очевидно, нарушалось.

недостаточной четкостью границы, отделяющей святых князей от почитаемых усопших, на что обращал внимание Г. П. Федотов[41]. «В этой нечеткости, – пояснял исследователь, – не должно быть ничего смущающего. В отличие от подвижников аскезы, святые князья не слишком выделяются из сонма блаженноусопших, их культ – из национального почитания предков. Усопшие молятся за живых им близких, усопшие князья – за свою вотчину, за русскую землю. Молитва святых лишь более действенна»[42]. То есть, очевидно, не следует противопоставлять друг другу святых князей и тех из них, которые в качестве святых не почитались. Само церковное почитание нередко сливалось со светской практикой увековечивания памяти государственных мужей. Однако в этом слиянии – прямом отражении известной симфонии государственной власти и Церкви, превращавшей святость в миф, воспитывающий общественное сознание[43], «светский» или династический образ Владимира Мономаха оказался все же более значимым и востребованным, нежели «церковный». Помимо прочего, это стало возможным и в силу того, что церковное почитание Владимира Мономаха, как уже отмечалось выше, носило, очевидно, локальный, киевский характер и постепенно, вероятно, в чрезвычайных условиях монгольского засилья и разрушений оказалось во многом забыто[44]. Характерно в этой связи упоминание Владимира Мономаха в приводимом Е. Е. Голубинским «Списке усопших, на самом деле не почитаемых, но имена которых внесены в каталоги святых»[45].

В исследовательской литературе подчеркивается, что культ святых князей был тесно связан с почитанием княжеских гробниц и ограничивался сначала в основном местом погребения[46]. Поэтому, одной из причин забвения церковного почитания Владимира Мономаха вполне могла послужить утрата его погребения в киевском Софийском соборе. Вместе с тем неизвестно, когда именно было утрачено захоронение Владимира Мономаха. Можно предположить, что это произошло во время батыева погрома Киева, взяв который монголы «святую Софью разграбиша, и монастыри все, и иконы и кресты, и все узорочье

---

[41] *Федотов Г. П.* Указ. соч. С. 79.

[42] Там же. С. 79–80.

[43] *Ершов С.* Читая жития русских святых… // Русские святые / Жития собрала монахиня Таисия. С. 12.

[44] Ср. наблюдения Д. Г. Хрусталева о культе Ефрема Переяславского (*Хрусталев Д. Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002. С. 72–73).

[45] *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 350.

[46] *Федотов Г. П.* Указ. соч. С. 77–78.

церковные взяша, а люди от мала до велика вся убиша мечем»[47]. По наблюдению современных исследователей, на последовавшие после монголо-татарского нашествия десятилетия приходится расширение почитания святого равноапостольного князя Владимира Святославича[48]. Именно ему, в день успения, которого Александром Невским в 1240 г. была одержана победа над шведами, была отведена роль святого заступника за Русскую землю, просвещенную им святым крещением[49]. Однако и Владимир Мономах, несмотря на забвение или даже вытеснение его церковного культа, вовсе не был забыт. Более того, в «Слове о погибели Русской земли», выдающемся памятнике литературы середины XIII в. его гиперболизированный образ предстает в качестве эталона державного величия[50]. В дальнейшем же, претерпев под влиянием политических успехов московских правителей XIV – XV вв. существенную эволюцию, он превратился в династический и самодержавный символ. Вершиной этого последнего стала «Степенная книга царского родословия», где «боговенчанный царь» Владимир Мономах, в соответствии с общей концепцией памятника, сближавшей княжеские биографии с житиями святых[51], прославляется,

---

[47] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 478. О взятии Батыем Киева см.: *Каргер М. К.* Древний Киев. Очерки по истории материальной культуры древнерусского города. М.; Л., 1958. Т. 1. С. 508–513; *Толочко П. П.* Древний Киев. Киев, 1976. С. 196–202. – Из княжеских погребений Софии киевской, где помимо Владимира Мономаха были захоронены его дед Ярослав Мудрый, отец Всеволод Ярославич, младший брат Ростислав Всеволодович и сын, Вячеслав Владимирович. Сохранились только останки Ярослава Мудрого, погребенного «в раце мороморяне». С именем Владимира Мономаха предположительно связывают вторую мраморную гробницу, сохранившуюся в соборе с древности, но пустой и без крышки (См.: *Лебединцев П. Г.* Описание Киево-Софийского кафедрального собора. Киев, 1882. С. 49).

[48] Заметим, что в устном народном творчестве эти князья нередко отождествлялись (*Рыбаков Б. А.* Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 101–104). Поэтому и в нашем случае образ Владимира Святого мог вобрать в себя образ Владимира Мономаха.

[49] *Ричка В. М.* Вказ. праця. С. 61–64.

[50] *Ищенко А. С.* Указ. соч. С. 125.

[51] Не случайно один из наиболее авторитетных исследователей Степенной книги *П. Г. Васенко*, определял ее как «торжественную книгу», «сборник статей агиобиографического характера, расположенных по генеалогической схеме» (*Васенко П. Г.* «Книга Степенная царского родословия» и ее значение в древнерусской письменности. Ч. 1. СПб., 1904. С. 232). Емкую характеристику исторических постулатов Степенной книги см.: *Покровский Н. Н.* Афанасий

однако не столько за свои ратные подвиги, сколько за различные мирные добродетели и главным образом за благочестие. Показательно, что на ряде изображений, относящихся к этому времени, над головой Владимира Мономаха помещался нимб[52]. Такое изображение князя присутствует, в частности, в росписях Благовещенского собора Московского кремля (ныне существующие фрески 1547–1551 гг. сохранили программу росписи 1508 г.) и Грановитой Палаты. В образе всадника на вороном коне и с крестом в руках, Владимир Мономах представлен на иконе «Благословенно воинство небесного царя»[53]. Отметив его голову нимбом, художник, по мнению В. М. Антоновой, «следовал средневековой народной традиции..., чтившей Владимира Мономаха как святого»[54]. Впрочем, для этого периода, очевидно, не следует сбрасывать со счетов и доктрину «божественного происхождения» власти, не отделявшей святых князей от несвятых и сближавших их друг с другом[55].

Подобное прославление Владимира Мономаха, по сути, объединявшее династический и церковный дискурсы, характерное для эпохи Ивана Грозного, в дальнейшем, однако, востребованным не оказалось. В век Просвещения на первый план вышли государственные и военные заслуги князя. За них его восхваляли В. Н. Татищев, М. М. Щербатов, Н. М. Карамзин и многие другие их продолжатели. Церковная же историография в этом вопросе во многом шла вслед за светской, и религиозные добродетели князя подавались в ней, как правило, в качестве дополнения его государственных заслуг. Так, в частности, в статье о князе, помещенной в Полном православном богословском энциклопедическом словаре, которую можно считать своего рода резюме образа Владимира Мономаха в церковной историографии, сообщается, что он «пользовался любовью и уважением за

(в миру Андрей) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1. А–К. М., 1988. С. 75–76.

[52] В этом, однако, как правило, видят указание не на святость, а на сакральный характер княжеской или монархической власти (Ср.: *Эскин Ю. М.* Титулярник – тексты и иллюстрации // Царский Титулярник: в 2 кн. М., 2007. Кн. 2. С. 16).

[53] Точка зрения, согласно которой на указанной иконе изображен именно Владимир Мономах, является не единственной, но наиболее аргументированной. См.: *Антонова В. И., Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. Т. 2. XVI – начало XVIII века. М., 1963. С. 128–132; *Подобедова О. И.* Московская школа живописи при Иване IV. Работы в Московском Кремле 40-х – 70-х годов XVI в. М., 1972. С. 22–39.

[54] *Антонова В. И., Мнева Н. Е.* Указ. соч. С. 132.

[55] См.: *Хорошев А. С.* Указ. соч. С. 174.

свои достоинства. В то междуусобное время он один сохранил высокие нравственные качества христианина: детей своих он убеждал не убивать, не губить душ ни правого, ни виноватого; отличался целомудрием и религиозностью»[56]. Свидетельства же церковного почитания Владимира Всеволодовича во многом были забыты и даже признанными авторитетами в области истории церкви он, как о том речь шла в начале статьи, не воспринимался в качестве святого. Лишь в последнее десятилетие вновь стали вспоминать о церковном почитании Владимира Мономаха, закрепленном в 2011 г. включением Священным Синодом Украинской Православной Церкви его имени в список Собора Киевских святых, где в ряду нескольких десятков имен читаем: «Св. блгв. князь Владимир Мономах († 1125)».

Источники и литература:

1. *Антонова В. И., Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. Т. 2. XVI – начало XVIII века. М.: Искусство, 1963.
2. *Васенко П. Г.* «Книга Степенная царского родословия» и ее значение в древнерусской письменности. Ч. 1. СПб.: типография И.Н. Скороходова, 1904.
3. *Васильев В.* История канонизации русских святых. М.: Университетская типография, 1893.
4. *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М.: Университетская типография, 1903.
5. *Грушевский М. С.* Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV столетия. Киев, 1891 (репр.: Грушевський М. С. Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV ст. Київ: Наукова думка, 1991).
6. *Данилевский И. Н.* Русские земли глазами современников и потомков (XII – XIV вв.): Курс лекций. М.: Аспект Пресс, 1999.
7. Древнерусские княжеские жития. Сост., вступит. ст., подгот. текстов, коммент., перев. В.В. Кускова. М., 2001.
8. *Живов В.М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.: «Гнезис», 1994.
9. *Ищенко А.С.* Владимир Мономах в русском общественно-историческом сознании: мифологический образ и историческая реальность. Ростов-на-Дону: «Антей», 2014.
10. Киево-Печерский патерик // БЛДР. Т. 4. XII век. / Под ред. Д.С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: Наука, 2004.

[56] Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1912. Стб. 528.

11. *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в среде древнерусских князей // ТОДРЛ. Т. 16. М.; Л., 1960.
12. *Котляр М. Ф.* Київський літопис XII століття. Історичне дослідження. Київ: Інститут історії України НАН України, 2009.
13. *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV веков. М.: Рукописные памятники Древней Руси 2009.
14. *Назаренко А. В., Романенко Е. В., Самойлова Т.Е.* Владимир (Василий) Всеволодович // Православная энциклопедия. Т. VII. Вероучение – Владимиро-Волынская епархия. М., 2004.
15. *Орлов А. С.* Владимир Мономах. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946.
16. *Подобедова О. И.* Московская школа живописи при Иване IV. Работы в Московском Кремле 40-х – 70-х годов XVI в. М.: Наука, 1972.
17. *Покровский Н. Н.* Афанасий (в миру Андрей) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Часть 1. А – К. М.: Наука, 1988.
18. ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М.: Изд-во восточной литературы, 1962.
19. ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М.: Изд-во восточной литературы, 1962.
20. Полный православный богословский энциклопедический словарь. М.: Издательство П. П. Сойкина, 1912. Т. 1.
21. *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X – XII вв. СПб., 1913.
22. *Ричка В. М.* Володимир Святий в історичній пам'яті. Київ: Інститут історії України НАН України, 2009.
23. Русские святые / Собрала монахиня Таисия. СПб.: Азбука-классика, 2004.
24. *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 3. М., 1997.
25. *Толочко П. П.* Русские летописи и летописцы X–XIII вв. СПб.: Алетейя, 2003.
26. *Толстой М. В.* Книга глаголемая описание о Российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чудеса сотвори, всякого чина святых. М.: Университетская типография, 1887.
27. Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон; под ред. С. И. Коткова. М.: Наука, 1971.
28. *Федотов Г. П.* Собрание сочинений в 12 т.: Т. 8: Святые Древней Руси / Сост., примеч. С. С. Бычков. М.: Мартис, 2000.
29. *Хорошев А. С.* Политическая история русской канонизации (XI – XVI вв.). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986.
30. *Хрусталев Д. Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002.
31. *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2. Раннее русское летописание XI – XII вв. СПб.: Наука, 2003. Т. 1. Кн. 2.
32. *Шенк Ф. Б.* Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000). М.: Новое литературное обозрение. 2007.
33. *Эскин Ю. М.* Титулярник – тексты и иллюстрации // Царский Титулярник: в 2 кн. М.: Фонд Столярова, 2007. Кн. 2.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 4 2015
страницы 112-137

Соколов Ю. А.

Дядя против племянника (первые страницы агонии Киевской державы)

Можно вдоволь и язвительно иронизировать о ростово-суздальском князе Юрии Владимировиче Долгоруком – по поводу его непримиримой заносчивости, доходящей до откровенной гордыни; по поводу скромности его полководческих талантов и отсутствия в нем той личной отваги и удали на поле боя, что являлись непременным атрибутом древнерусского князя, бывшего по преимуществу, в силу традиции и целесообразности времени, именно воином; по поводу неодолимой тяги до времени огрузневшего заокского властителя к продолжительным и шумным застольям, во время которых отяжелевший от яств и вина, он принимал решения; по поводу его необузданности и нежелания смирять свои похоти и стремления их удовлетворить во всякое время и любыми способами… Иронизировать можно – широкая, живописная и избыточно темпераментная натура, яркий и динамичный характер хозяина Залесской Руси дает для этого достаточно оснований и материала. Однако при всем том невозможно не видеть в этом сыне легендарного Владимира Мономаха[1] колоссальную выдержку в делах

[1] Владимир Всеволодович Мономах (1053-1125), великий князь Киевский (1113-1125) был трижды женат и от этих браков имел двенадцать или, возможно, четырнадцать детей. Генеалогия имеет разночтения. А.В.Назаренко обратил внимание на то, что дети от первого брака носят преимущественно (за одним исключением) имена исключительно славянские, в то время как от второго – только греческие. От первого брака (1074) с Гитой Уэссекской, дочерью последнего сакского короля Харальда II: Мстислав (1076-1132), Изяслав (+1096), Святослав (+1114), Роман (+1119), Ярополк (1082-1139), Вячеслав (+1154). От второго брака (1099) на гречанке Евфимии: Мария (+1147), Евфимия (+1139), Агафья, Юрий (1090-е годы-1157), Андрей (1102-1142), и, возможно, Евпраксия (жена Оттона II Диссенского) и Софья (жена витебского князя Святослава) (См.: *Назаренко А. В.* Неизвестный эпизод из жизни Мстислава Великого // Отечественная история. 1993. №2. С. 65-78). В.Татищев также упоминает о том, что у Владимира Мономаха был сын Глеб (*Татищев В. Н.* История Российская. М., 2005. Т. 2. С. 152). Великими князьями из Мономашичей стали: Мстислав Великий (1125-1132), Ярополк II (1132-1139), Юрий Долгорукий (1149-1150, 1156-1157). Именно А.В.Назаренко отнес Юрия Долгорукого ко второму браку Владимира

политических, настойчивость и последовательность в реализации однажды поставленных задач, осмысленность не только в концепции, но и во временном пространстве всякого действия, сочетающего в себе хтоническую мощь, стихийность и холодный расчет. Юрий Владимирович, как мало кто еще из русских князей, умел выжидать годами момент, наиболее пригодный для удара по врагу, не тратя при этом времени, а используя его для тщательной и всесторонней подготовки. Невозможно было вынудить его к действию, если сам он полагал таковое преждевременным. А вот противников своих ему, чаще всего, удавалось спровоцировать на всякого рода преждевременные «движения», до срока открывающие их планы и изматывающие силы. Запретных средств для достижения желаемого для него не существовало, но и «победы любой ценой» он не признавал – «любую цену» и, желательно, чрезмерную, должен был платить его враг, сам же князь хоть и лишен был гуманистических комплексов, своих людей предпочитал беречь и, по возможности, жертвенное бремя стремился не без успеха переложить на своих очередных союзников.

В своем уделе на северо-востоке Руси, за Окой, где суровый, лесисто-болотистый ландшафт из года в год умножался новыми крепостями, князь Юрий Владимирович сидел словно в неприступной твердыне. Здесь, в земле, которая им не без основания воспринималась родным домом, он ощущал свою неуязвимость, здесь он вынашивал планы и пристально следил за окружающим миром, предпочитая до поры до времени использовать свое искусство дипломата для ослабления своих врагов, главным из которых в последние полтора десятилетия его жизни был его племянник, князь Изяслав Мстиславич[2]. За всеми кровавыми усобицами, начиная с 1132 года, неизменно стояла тяжелая, все более и более тучневшая фигура Юрия Долгорукого[3],

---

Мономаха, что позволяет многое объяснить во вражде суздальского князя к Мстиславу и его сыну Изяславу, но, вместе с тем, создает новые проблемы при интерпретации устоявшихся сюжетов.

[2] Изяслав Мстиславич (1097-1154), второй сын (после Ярополка) Мстислава Великого от первого брака (с Христиной Шведской). Княжил в Курске (1127-1130), Полоцке (1130-1132), Переяславле (1132-1133, 1142-1146), Владимире-Волынском (1135-1142, 1146-1151). Великий князь Киевский (1146-1149, 1150, 1151-1154). (здесь и далее биографические сведения о князьях даются по изданиям: Монархи мира: краткие жизнеописания / Сост. К. Рыжов. М., 2001; *Перехавко В.Б., Сухарев Ю. В.* Воители Руси: X-XIII вв. М., 2006).

[3] «Сей великий князь был роста немалого, толстый, лицом белый, глаза не весьма великие, нос долгий и искривленный, борода малая; великий люби-

чей целенаправленный и активный ум искал во всем происходящем для себя выгоды. Он искусно играл на страстях и пороках своих близких и дальних родственников, стравливая Рюриковичей и ослабляя потенциально опасные для себя Северскую, Новгородскую, Смоленскую и Волынскую земли.

Евгений Францевич Шмурло, выдающийся историк и не менее выдающийся по благородству и научной самоотверженности человек, в завершенном уже в эмиграции, в Праге, «Курсе русской истории», где, как он говорил, пытался представить «догматическое изложение твердо установленных наукой основных фактов русской истории», дал такое заключение относительно непримиримого противостояния князя Юрия Долгорукого и его племянника, князя Изяслава Мстиславича: «Обоих... неотразимо влечет к себе Киев: для обоих столица Русской земли – заветная мечта, соблазнительная греза, и каждый по своему доказывает право на ее существование. Один, в духе Мономаховых традиций, опирается на старое право родового старейшинства, другой – на добрый меч и личную отвагу: с традициями он уже порвал. Предприимчивый и смелый, Изяслав вообще мало считается с правами: он исходил из убеждения, что, – по любимому его выражению, – “не место к голове, а голова к месту”!»[4].

О том, что у дяди и племянника различны содержания киевских «заветных грез» и «соблазнительных мечтаний» – разговор особый. Но относительно Изяслава Мстиславича сказано точно: таланты и кипучий темперамент его в совокупности с чрезмерной амбициозностью, тщеславием и идеализмом не могли найти удовлетворения в тихой заводи какого-либо одного удела, подобно тому, как это произошло со старшим его дядей, Вячеславом Владимировичем Туровским[5]. Масштаб натуры Изяслава мог быть вполне удовлетворен лишь ролью

тель женщин, сладкой пищи и пития...» – так описывал его В.Н.Татищев (*Татищев В.Н.* История Российская. Т.2. С. 303).

[4] *Шмурло Е. Ф.* Курс русской истории. Возникновение и образование русского государства (862-1462). СПб., 1997. С. 130.

[5] Вячеслав Владимирович (1083-1154), сын Владимира Мономаха и Гиты Харальдовны. Князь Смоленский (1113-1125), Переяславский (1132-1134, 1142), Вышгородский (1149-1151), Туровский (1125-1132, 1134-1142, 1142-1146). Как компромиссная фигура, устраивавшая Юрия Долгорукого и Изяслава Мстиславича, дважды ставился великим князем Киевским (1139, 1151-1154). Не имел больших политических амбиций и идей. Спокойный и рассудительный, он сторонился активной деятельности и за великокняжескую власть не держался, предпочитая охоту и хозяйствование.

исторической по значимости, для чего пространством его деятельности следовало иметь непременно всю Русь. Его отец, Мстислав Великий, скептически относился к лествичной традиции и в обход ее готовил своих сыновей к власти в Киеве[6]. Не случайно же Мстислав оговорил у своего бездетного брата и восприемника на киевском «золотом столе» Ярополка II[7], что Всеволод или Изяслав в обход «лествицы» займут княжение в Переяславле, который воспринимался тогда как «предместье» к киевскому великому княжению.

С юности – и с подачи отца, – Изяслав видел себя не иначе как великим князем. Что касается «роли», то тут далеко не пришлось ходить – став восприемником своего отца в лествичной системе только с 1138 года, т.е. после кончины старшего брата Всеволода[8], Изяслав еще прежде того с готовностью взял на себя и роль своего отца как «радетеля русского единства». Через это Изяслав становился также и идейным наследником Владимира Мономаха. Однако нельзя сказать, сколько у Изяслава было в избранном им образе искренности, а сколько – трезвого расчета, т.е. мотивов личного самоутверждения. Думается, что все же заботы о создании собственного героического образа было несколько больше, нежели мотива смиренного служения Отечеству, под которым у Изяслава, в отличие от Юрия Долгорукого, понималась вся Русь. Впрочем, избранный образ оказался для Изяслава вполне впору, подогнан оказался «без зазору». Упоенный своими

---

[6] Т.н. «лествичное право», как установившаяся практика, противостояло решению Любечского съезда князей о сохранении за соответствующими потомками Ярославичей тех княжений, которые получили их предки после смерти Ярослава Мудрого. Каждый из Рюриковичей апеллировал к той практике, которая была ему более выгодной (см.: *Пресняков А. Е.* Княжое право в Древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993).

[7] Ярополк Владимирович (1082-1139), сын Владимира Мономаха от брака с Гитой Уэссекской. Князь Переяславский (1114-1132) и великий князь Киевский (1132-1139). Один из наиболее выдающихся полководцев Древней Руси. Во время его киевского княжения начался и принял необратимый характер фактический распад Киевской державы.

[8] Всеволод Мстиславич (+1138), сын Мстислава Великого от брака с Христиной Шведской. Княжил в Новгороде (1117-1136), Вышгороде (1136), Пскове (1137-1138), где и погребен в церкви св. Дмитрия Солунского. В 1132 году Ярополк II попытался перевести Всеволода из Новгорода в Переяславль, но этому активно воспротивились Юрий и Андрей Владимировичи – выгнав Всеволода из Переяславля, они вынудили его возвратиться в Новгород. Такая же участь была и у Изяслава. В результате, было принято компромиссное решение и в Переяславле был посажен Вячеслав Владимирович.

талантами и первый поверивший в свою «героичность» и «исключительность» (для политика это важно – искренняя вера в свой образ, в свое предназначение, ибо в этом основа идеологической заразительности!), нещадно эксплуатируя свой горячий темперамент, Изяслав самоотверженно, до последнего дыхания, исполнял роль для своего времени хоть и благородную, но архаическую, так сказать, роль из другой эпохи, «из другой пьесы».

Не то, чтобы Изяслав оказался столь лишен политического чутья, что не видел, не понимал изменений времени, – скорее, он не хотел знать того, что времена изменились. Ведь в таком случае он вынужден был однажды признаться себе, что вся его беспокойная, опасная и шумная жизнь, сопровождаемая множеством пепелищ и потоками крови, оказалась совершенно бесполезной, изначально бессмысленной; что тип князя-воина, стремящегося собрать воедино все русские земли (а именно такой тип, искусно шлифуемый с годами, являл Изяслав в силу данного ему комплекса качеств) был не нужен. Изяслава «неотразимо влечет к себе Киев» потому, что только в нем – оправдание всех его качеств, всего образа, всего, что в нем было естественного и им же самим о себе придуманного. Киев – символ единства Руси. И он же, следовательно, – знак успеха Изяслава, торжества его образа. Несчастье этого Мстиславича в том, что он опоздал родиться не менее чем на полвека. Следующий же период истории, когда подобные Изяславу типы окажутся востребованы, придет века через полтора! Несомненно, Изяслав, – при том, что ему дважды доведется быть великим князем и умереть именно в Киеве – фигура трагическая: таковой всегда является тот публичный персонаж истории, который «не совпадает» своими качествами с основными императивами времени и, соответственно, приходится «не к месту и не ко времени»[9]. В конечном счете не до конца растративший ауру идеализма и при-

[9] И по психотипу, и по исполняемой им во всю свою жизнь роли, полностью и в глазах современников, и историков сросшейся с его личностью, Изяслав II соответствует определенному А.Тойнби типажу «спасителя-архаиста». «Спаситель распадающегося общества нередко является с мечом в руках. Меч может быть как обнаженным, так и спрятанным в ножны. Истина, однако, состоит в том, что меч, однажды отведав крови, не может долго оставаться в ножнах, подобно тому, как тигр, попробовавший человеческой плоти, не может остановиться... Время рано или поздно все равно сведет на нет их труды. Время действительно работает против тех, кто возводит свои империи при помощи насилия» (*Тойнби А.* Постижение истории. Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М., 1996. С. 370).

влекательной яркости характера племянник проиграл своему спесивому дяде – проиграл так сказать «исторически», поскольку, живя «не в своем времени», будучи политическим реликтом из перевернутой страницы древнерусской драматургии, он этим временем был в принципе не воспринимаем. Изяслав Мстиславич – не мелкий, меркантильный хищник, типичный для междоусобиц, а «человек идеи», которая при всей своей возвышенной красоте никому не была нужна в силу своей исторической нецелесообразности.

Юрий Долгорукий идеализмом, свойственным племяннику, не страдал и в полной мере соответствовал жестокосердной эпохе распада и «борьбы всех против всех», т.е. вполне жил в ладу со временем. Е. Шмурло прав, отмечая то, что суздальский князь опирался на традиции родства и лествичное право. Но вовсе не потому, что Юрий Владимирович был столь уж убежденный законник, а исключительно лишь по причине выгодности для себя таких традиций и такого права в данном конкретном случае. Случись иной расклад, и он с не меньшей настойчивостью и последовательностью выступал бы против них, поскольку был политиком конкретным, тесно увязанным, так сказать «с временем и местом», т.е. всегда преследовал интерес своего дома, которым была не Русь вообще, а конкретно Ростово-Суздальское княжество. Междуречье Волги и Оки и было его Отечеством, в то время, как Русь была фактом прежде всего – географическим, затем – историческим и... И вряд ли больше!

Изяслав лишь около тридцати лет – возраста по средневековым меркам полного расцвета, но никак не старта! – обрел княжеский стол в Курске, где просидел неполных четыре года (до 1129 г.) и без сожаления простился с восточной окраиной Руси, переехав на окраину западную. В Полоцке он промается три года, оставаясь для полочан совершенно чужим человеком, точно таким же, как до того он был чужим для курян. Таким же чужим будет он и в Турове, где его разве что терпели около двух лет из уважения к его отцу Мстиславу Великому. Следует здесь, все же, внести ясность: имея от природы победительное обаяние и артистизм, Изяслав быстро располагал к себе новых подданных, которые очаровывались им, однако далее внешних демонстраций князь не шел, оставаясь внутренне отстраненным, равнодушным от дел края[10].

[10] Отчасти справедлива характеристика А.Яновского: «Он был ловок, стяжателен и увертлив и, видимо, в совершенстве владея искусством лицемерия и ханжества, сумел снискать расположение некоторых современников» (*Яновский А.* Юрий Долгорукий. М., 1955. С. 116).

Оставив туровские леса, Изяслав сменил их на просторную лесостепь Переяславского княжества, где ему доведется княжить дважды. Первый раз – менее года, что случилось сразу после кончины его отца, великого князя Киевского (1132 год); место это он потеряет, как и его брат Всеволод, стараниями младших Владимировичей, Юрия Долгорукого и Андрея Доброго[11], что только усугубило давно сидевшую враждебную предубежденность против дядьев. Второй раз – спустя десять лет; тогда княжение длилось четыре года. В Переяславле Изяслав был уважаем и, возможно, даже и любим – образ князя-воина был весьма уместен в этом уделе, бастионом выдвинутым в степь и обреченным быть в постоянной боевой готовности. Переяславцы видели в Изяславе подлинного наследника Владимира Мономаха и были щедры на авансы, но вот самому князю этот удел был тесен, а задачи, что стояли здесь перед ним, слишком локальными. Переяславль интересовал Изяслава только как «стартовая площадка» для вхождения в Киев. Впрочем, до Киева Изяславу пришлось еще побывать – опять-таки дважды – князем во Владимире-Волынском. Первый раз – чуть более пяти лет, что было рекордом для Изяслава по продолжительности сидения на одном месте. Второй раз – около двух лет. Все это время он вовсе не занимался Волынским уделом, втянувшись в кровавую войну с Юрием Долгоруким ради киевского великокняжеского стола, да пугая соседей, поляков и венгров, непомерными политическими амбициями. В Киеве, кстати, Изяславу придется сидеть князем дважды, оба раза сроком до трех лет.

С легкостью менял он уделы, нигде не задерживаясь, не оставляя своего сердца и души – везде ему до несносности тягостна была удельная административно-хозяйственная рутина. Будни, заполненные разборами тяжб и текучими делами, его отвращали. Он хотел простора для жизни, как вечного движения, как праздника и героического подвига; хотел больших страстей и необъятных, неясных, но заманчивых перспектив! Простор давал возможность избавиться от комплексов при сравнении с легендарными предками, прежде всего, с дедом и отцом. Он жаждал сравняться с ними в славе, мечтал, как и они, стать прижизненной легендой, а для этого нужно было играть хлопотную роль «радетеля русского единства». И он становился пленником своей роли, своего образа. Как личность яркая, с ясно выра-

[11] Андрей Владимирович (1102-1141) сын Владимира Мономаха от брака с гречанкой Евфимией. Княжил во Владимире-Волынском (1119-1135) и Переяславле (1135-1141).

женным позитивным обаянием и умением выгодно демонстрировать свои выдающиеся качества, Изяслав привлекал к себе людей, восхищавшихся им, прославлявших его реальные и мнимые подвиги, прощавших ему промахи и отмечавших его «инаковость» в сравнении с прочими князьями, что лишены были той ауры образа, который Изяслав неутомимо создавал и в который, возможно, первый же с готовностью и поверил.

Конечно, по части «ауры образа» Юрий Долгорукий вряд ли мог тягаться с племянником. Но зато он и не бегал в течение всей своей долгой жизни из одного удела в другой, не был случайно занесенным «гастролером», у которого не доставало ни времени, ни желания, ни опыта заняться делами места своего пребывания. Дядя ведь не так и старше годами своего племянника – их разделяло всего лишь пять лет! Но в тот год, когда Изяслав родился, Юрий Владимирович был уже посажен князем в Суздаль[12]. И в Суздале он оставался государем до самого последнего дня, до 15 мая 1157 года, т.е. на протяжении более шестидесяти лет! Ему довелось за эти долгие годы быть хозяином и Переяславля, и Киева, но они, как и желанный титул великого князя, обретенный в конце жизненного пути, оставались не более чем довесками к суздальской вотчине, которую он возделывал и украшал с радением поистине завидным, подобно тому как садовник возделывает свой сад.

Залесье было не просто отчиной, даже не просто основой власти – оно было смыслом всей многотрудной жизни Юрия Долгорукого. Если вся лихорадочная и временами блистательная деятельность Изяслава на поприщах политическом и военном преследовала своей целью возрождение Киевской Руси как единого и монолитного государства, то упорная, лишенная блеска и ауры благородного героизма, часто вопиюще бесцеремонная политика Юрия Долгорукого преследовала своей целью упрочение, расширение и выдвижение на лидирующее место среди прочих русских земель Ростово-Суздальского княжества. Он словно бы вытаптывал «русскую поляну», на которой могли расцвести цветы, конкурирующие с его «залесской грядкой». Изяслав пытался отремонтировать огромное, ветхое, пережившее свой век строение Киевской Руси, вряд ли задумываясь о его целесообразности, тем более, что сам он, по существу, никакого собственного дома не имел – ему не к чему было крепить сгнившие киевские державные

[12] Если с датой рождения Изяслава II все более менее очевидно (1096), то с Юрием Долгоруким по сию пору это вопрос открытый и дискутируемый.

конструкции, не на что было опереть стены. Юрий Владимирович, в отличие от племянника, не занимался «реанимацией мертвого тела», не пытался латать то, что отслужило, не пытался вдохнуть жизнь в то, что отжило свой срок. К своему Залесью – прочно сложенному, хотя (пока!) не слишком внешне ладному строению, – он готов был присовокупить тот или иной предел.

Последнего ему не позволял политический инстинкт. Осуждать ли за это суздальского князя? Судьба русских уделов – их развитие, процветание – его интересовала только в том случае, если в них имелась позитивная перспектива, что было равносильно исходящей от них в отношении его родного Залесья потенциальной угрозы. Он и в племяннике Изяславе прозревал такую угрозу. Вряд ли Юрий Владимирович допускал, что племяннику и в самом деле удастся объединить уделы и возродить в прежнем единстве Киевскую Русь – эта идея была очевидно мертворожденна в конкретной ситуации XII века. Но вот то, что Изяслав под свою «идею единства» мог создать на Днепре мощный и богатый удел, который бы стал опасным противовесом Залесью, успешным конкурентом, – это было вполне реально, и попытки этого следовало пресекать немедленно.

Старший из Мономашичей, князь Юрий Владимирович Долгорукий, хозяин Залесской Руси, и бывший его недруг, а ныне же гость и союзник, утративший свою Новгород-Северскую вотчину князь Святослав Ольгович[13] объединялись общей ненавистью к блистательному Изяславу II Мстиславичу, который после кончины в 1146 году Всеволода Ольговича[14], великого князя из Святославова колена Ярославичей, и трагической гибели его брата и преемника в Киеве Игоря Ольговича, избран был великим князем Киевским, отнюдь не думали складывать оружие и мириться с обстоятельствами.

---

[13] Святослав Ольгович (+1164), сын Олега Святославича (прозванного Гориславичем) и половчанки. Княжил в Новгороде (1136-1138, 1139-1141), Курске (1138-1139), Белгороде (1141), Новгород-Северске (1141-1157), который считал своей отчиной, Чернигове (1154-1155, 1154-1164) Во время усобиц середины XII в. был союзником Юрия Долгорукого и Изяслава III Давыдовича.

[14] Всеволод II Ольгович (1094-1146), сын Олега Святославича (прозванного Гориславичем) и Феофании Музалон. Князь Черниговский (1127-1139), великий князь Киевский (1139-1146) Мнения о нем противоположны, от резко отрицательных (В.Татищев), до весьма положительных (С.Соловьев). Изменить тенденцию времени Всеволод II, конечно, не мог, и процесс распада при нем продолжался, однако он не допускал в этом движении экстремистских крайностей и удерживал страну в пределах необходимых иллюзий.

Непростыми путями Изяслав Мстиславич утвердился на киевском «золотом столе». Исполненный романтизма и обаяния, его образ, способствовавший умножать ряды своих сторонников (прежде всего – среди посадского населения) вовсе не свидетельствует о нем, как о невменяемом идеалисте. Изяслав Мстиславич уже имел богатый и жизненный, и политический опыт – много предавали его, но так же и он не чурался менять союзников к немалой для себя выгоде. Перебираясь из Курска в Полоцк (1129 г.), а оттуда в Переяславль (1132 г.) и далее, почти без остановки, в Минск и Туров (1132 г.), сменив их через три года на Волынь (1135 г.), нигде не задерживаясь надолго, не обременяя себя погружением в тонкости забот того или иного удела, он отшлифовывал до совершенства образ благородного ревнителя русского единства, противопоставляя себя прочим Рюриковичам, которые в разрастающемся хаосе перспективами восстановления единой Руси не обольщались. Для них Киевская Русь все же была делом прошедшим, которое спасать не только невозможно, но и не нужно. Князья пользовались моментом, чтобы в условиях распада улучшить свои позиции, округлить свои уделы или сменить их на более выгодные, т.е. стремились переделить наследство уходящей в историю Древнерусской державы. И еще, конечно, свести счеты друг с другом, поскольку у всех накопился внушительный список обид, идущих от отцов и дедов. Никто об «историческом долге Рюриковичей перед Русью» не то, чтобы не говорил, но и не думал. Изяслав Мстиславич на фоне этой циничной и хищной когорты со своими речами о единстве выглядел весьма привлекательно.

Был ли Изяслав в этих иллюзиях искренен? Когда-то в юности – несомненно, как несомненно и то, что с годами, с опытом эти иллюзии должны были если не исчезнуть полностью, то сильно поблекнуть. Но с опытом же пришло и осознание того, что эти иллюзии – дорогой «политический товар», имеющий спрос в народе, который с каждым годом усобицы все более и более идеализировал прошлое. Изяслав быстро оценил исключительные достоинства ревнителя русского единства в политической борьбе, со временем же оценит и тяжесть этой роли, которая станет его ограничивать в политическом маневре и вынуждать к действиям, противным здравому смыслу. Но избавиться от своей роли Изяслав уже не мог. Взятый однажды образ неоднократно ставил его на грань катастрофы, но он же позволял ему вновь и вновь возрождаться, подобно «Фениксу из пепла». Вне этого образа Изяслава, как фигуры политически действующей, как бы и не существовало.

Он далеко не единственный, кто оказался в конечном счете за-

ложником своего образа. Несомненно, любой исторический персонаж существует в пространствах «реальности», «роли» и «мифа». Привлекателен, чаще всего, именно образ мифологический, тем более что каждое поколение этот миф обрабатывает и разукрашивает. Человеческое сознание стремится упростить прошлое, свести его к понятным сюжетным схемам, а их участников – к неким привычным типам. Изяслав Мстиславич естественно и неизбежно также оказался в ряду подобных типовых фигур, более того – архетипов, любовно обработанных до уровня полноценного художественного образа, действующего не столько в историческом, сколько в былинно-мифологическом пространстве. Архетип, к которому может быть отнесен Изяслав (и самому князю это очень приглянулось бы!) – это герой, противостоящий распаду и хаосу, проходящий сквозь множество испытаний, но остающийся неизменным в верности своему предназначению.

Публичность – яркая и динамичная, – была сильной стороной политического образа Изяслава Мстиславича. Идейной основой ее было возвращение «к добрым, старым временам», о которых сын Мстислава Великого говорил так долго, часто и вдохновенно, что, возможно, и сам отчасти в это верил. Не случайно же после кончины Всеволода Ольговича киевляне направили к нему в Переяславль своих послов: «Поди, князь, к нам, хотим тебя… Ты нам князь, Ольговичей не хотим»[15]. Киевский вечевой сход позволил обойти многих князей, более старших годами и имевших по Лествичному праву куда более прав на «золотой стол».

От Переяславля до Киева – рукой подать. Ревности князей Изяслав не мог не опасаться. Равно и понимал, что названный наследником Игорь Ольгович[16] и его сторонники добром из Киева не уйдут.

---

[15] Ипатьевская летопись / ПСРЛ. Т. 2. СПб., 1908. Стб. 323.

[16] Игорь Ольгович (+1147), сын Олега Гориславича и Феофании Музалон. Состоял при брате, великом князе Всеволоде II, который в 1145 году объявил его своим наследником и присутствовавших при том братьев и приближенных просил в том целовать крест. В 1146 году в том же целовали крест киевляне. После воспоследовавшей вскоре кончины Всеволода II объявил себя великим князем, но был предан киевскими боярами и дружиной, т.к. Киев предпочел видеть своим главой Изяслава Мстиславича, к которому, минуя Игоря Ольговича, и были отправлены послы. После поражения под стенами Киева (был предан своим войском), бежал, но был пленен, находился под стражей в Переяславле. Принял схиму в Федоровском монастыре в Киеве. Во время беспорядков в Киеве схвачен мятежниками во время обедни и, несмотря на заступничество князя Владимира Мстиславича, был убит толпой 19 сентября 1147 года.

Но и медлить было нельзя, ибо приглашение киевлян полностью обесценится, когда в борьбу вступят такие политические тяжеловесы, как суздальские, черниговские и галицкие князья. Нужно было успеть занять великокняжеский стол раньше, чем они вмешаются в ситуацию. Спешно собрав своих ратных людей, Изяслав перешел у Заруба[17] Днепр и подошел к стенам Киева. Исход битвы решился почти сразу – киевляне предали дружину Игоря Ольговича и в тот же день с великим почетом встречали Изяслава. Бежавший с поля боя Игорь Ольгович был взят в плен спустя четыре дня, т.е. уже после того, как Изяслав надел великокняжеские венец и бармы. Незадачливый наследник Всеволода Ольговича был болен, но, тем не менее, отправлен в узилище Переяславского Ивановского монастыря.

Понятно, что пребывание несостоявшегося великого князя под арестом было прекрасным основанием для консолидации противников Изяслава и началом против него большой войны. Изяслав к немедленной войне не был готов, но вряд ли компромисс с принятием (по собственной инициативе) больным Игорем Ольговичем монашества в состоянии был остановить врагов Мстиславича. Противники его были достаточно циничны, чтобы при необходимости даже забыть вовсе о существовании Игоря Ольговича, но они же были слишком реалистичны, чтобы понять, какую исключительно благоприятную позицию занял Изяслав Мстиславич. Как раз Игорь Ольгович, лишенный характера и политически легковесный, вполне устраивал всех – кроме Изяслава Мстиславича – как фигура промежуточная, ни на что не претендующая и по слабости своей ни к чему не способная и, значит, не мешающая удельным князьям упрочать свое положение и переделять наследие Киевской державы. Другое дело – Изяслав, исполненный идеями пресловутого «возрождения Киевской Руси», дерзкий и даровитый, не только способный, но и желающий разрушить складывающееся равновесие. Изяслав понимал – войны не избежать, ему силой придется доказывать свое право на великое княжение. В такой ситуации нахождение Игоря Ольговича в Киеве было не просто нежелательно, а опасно; политические фигуры с верхнего этажа власти сохраняют свое значение, даже вопреки собственному желанию, до самой смерти.

Ситуация разрешилась как бы сама собой, хотя и трагично.

[17] Крепость в десяти верстах к юго-западу от Переяславля, фактически, его днепровский «пригород». В Зарубе, в местном монастыре, вероятно, подвизался монахом Клим Смолятич. Иные мнения см.: *Нерознак В. П.* Названия древнерусских городов. М., 1983. С. 74; *Барсов Н. П.* Историко-географический словарь русской земли IX-XIV вв. М., 2011. С. 76.

На киевском вече 19 сентября 1147 года чьи-то крики возбудили людей против бывшего великого князя, и толпа бросилась к Федоровскому монастырю. Странно, что Владимир Мстиславич[18], бывший на вече, хотя и был на коне, но прибыл к месту расправы слишком поздно и почему-то без стражи. Митрополит Климент (Клим Смолятич)[19], бывший так же на вече, не слишком усердствовал в увещевании возбудившейся толпы. Ни сам митрополит не пошел к Федоровскому монастырю, и никого из своих людей туда не послал, хотя вряд ли могли быть сомнения относительно намерений инициаторов беспорядков. Владимир Мстиславич отвел избитого Игоря Ольговича в стоящий поблизости дом своей матери, после чего, видимо, ушел. Когда ему сообщили, что брат убит, он «велел похоронить Игоря». А когда об убийстве сообщили великому князю Изяславу, тот «заплакал»[20]. Если Владимир «услыхал» об убийстве, то его в тот момент в доме его матери не было! Какие более срочные дела его могли отвлечь? И не явился ли его уход сигналом для заговорщиков к тому, чтобы немедленно довершить начатое дело? Что же до Изяслава, то, «поплакав», он, обычно скорый на расправу, почему-то не стал искать виновников убийства. В том, что убийство Игоря Ольговича – случайность, слишком

[18] Владимир Мстиславич (+1171), сын Мстислава I и Любавы Дмитриевны, дочери новгородского посадника. Князь Дорогобужский (1150-1154, 1170-1171), Владимиро-Волынский (1154-1157), Трипольский (1162-1168), Слуцкий (1169), великий князь Киевский в 1171 году, откуда его хотел выгнать Андрей Боголюбский. От унижения Владимира избавила смерть, случившаяся 10 мая. Всю жизнь воевал с суздальскими князьями и с племянником Мстиславом Изяславичем. «Много перенес он бед, бегая ... то в Галич, то в Венгрию, то в Рязань, то к половцам, но все по своей вине, потому что нестоек был в крестном целовании». Цит. по: *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Кн. 1. [Т. 2]. М., 1993. С. 534-535.

[19] Клим (Климент) Смолятич (+1164) – киевский митрополит русского происхождения. Поставлен Изяславом II 27 июля 1147 года митрополитом без согласования с патриархом Константинопольским. «Новый киевский князь хотел иметь в лице главы русской церкви послушное орудие своей политики... В междукняжеской борьбе Клим встал на сторону Изяслава» (*Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X-XIII века. М., 1989. С. 196) Юрию Долгорукому и новгородскому епископу Нифонту удалось создать против Клима влиятельную церковно-политическую оппозицию. В 1149 г. вынужден был первый раз вместе с Изяславом II покинуть Киев. Вернулся в 1151 году и после кончины Изяслава II (1154). В 1158 году (при пребывании в Киеве Мстислава Изяславича) около трех месяцев вновь исполнял функции митрополита.

[20] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 354.

много сомнений[21].

Заняв Киев, Изяслав обрел до начала «партии» стратегическое преимущество; его позиция для реализации амбициозных планов представлялась идеальной. При этом судьба Игоря Ольговича ясно показывала, что новый великий князь менее всего готов считаться с самолюбием, правами и жизнью тех, кто встал у него на пути.

Противники Изяслава решительно готовились к реваншу и в преддверии предстоящей схватки встретились с половецкими ханами, надеясь получить от них основательную поддержку. Обращение такое для них было естественно – два князя состояли в родстве с ведущими ханскими кланами, имевшими кочевья и становища по юго-восточным рубежам Руси: в частности, Юрий, и Святослав были своими первыми браками связаны с ханом Аепой Осеневичем[22]. Усиление своих сил конными отрядами степняков давало инсургентным князьям такое преимущество, которое они считали победным. Их надежды оправдались – ханы согласились участвовать в княжеской усобице на стороне оппозиции Киеву[23]. Правда, не все – половцы, кочевавшие в низовьях Днепра, Днестра и Южного Буга были вне сферы влияния врагов великого князя. В среде этих половцев были сильны позиции самого Изяслава II, который был, естественно, осведомлен о действиях своих врагов и потому также поспешил на переговоры с группой благосклонных к нему ханов[24].

Великого князя, который не менее своих противников был лишен щепетильности в выборе средств, вполне устроил бы один из двух вариантов. Первый – ханы западных половецких кочевий присоединятся к войску Изяслава II, уравновешивая тем самым половецкие соединения во враждебных войсках. Второй – западные ханы, действуя автономно, нападают на придонские кочевья, т.е. начинают усобную степную войну, что оставляет князей Юрия и Святослава без отрядов своих степных союзников. Было время, когда Владимиру Мономаху удавалось таким образом отводить половецкую угрозу от русских рубежей, справляться с агрессией, идущей из степей, благодаря искусному стравливанию половецких ханов во взаимной вражде. Сле-

[21] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 349-354. – «Люди говорили, что его убил Изяслав или повелел убить, но то Бог ведает» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 354-355).

[22] Ай-Юбай, известный по русским летописям, как Аепа Осеневич (Ясеневич), хан орды, имевшей печенежско-сарматские корни, кочевавшей в первой половине XII в. между Днепром и Доном. Дед Андрея Боголюбского.

[23] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 341-342.

[24] Лаврентьевская летопись / ПСРЛ. Т. 1. Л., 1927. Стб. 315.

довательно, Изяслав II пытался действовать в русле давней политической традиции, однако его постигла неудача. С одной стороны, все обстояло будто бы и хорошо: на обставленной весьма пышно встрече великого князя и западных половецких ханов – она состоялась где-то вскоре Рождества 1147 года – половцы подтвердили свое уважение великому князю, клялись ему в дружбе и в том, что будут соблюдать с Русью мир. С другой стороны, они хоть и тактично, но твердо, категорично отвергли возможность войны со своими соплеменниками. «То, что позволено Юпитеру, не позволено быку» – Изяслав II при всем своем обаянии и талантах все же отнюдь не тождественен личности Владимира Мономаха. Впрочем, и времена изменились. Рюриковичи с того момента, когда перед уходом в вечность смежились очи Мономаха, сильно преуспели в дискредитации и своего сильно разветвившегося и увязнувшего во вражде клана, и в дискредитации княжеской власти, как преуспели и в ослаблении русских земель, бессчетно разоряемых усобицами. При всей яркости натуры Изяслава II, половцы понимали всю относительную непрочность его положения. «Успех дипломатов обеспечивается успехом больших батальонов» – так спустя шесть веков скажет Наполеон Бонапарт: тезис не без циничности, но он, к сожалению, отражает подлинную политическую реальность во все протяжение человеческой истории.

Обратим внимание, что историю Древней Руси, – как, впрочем, и вообще древнюю историю, – традиционно выстраивают в контексте ожесточенного цивилизационного противостояния, мирных и оседлых славян-земледельцев и коварных, агрессивных, неустанно стремящихся к войне степных кочевников. Привычно живописуются картины разрушений и ужаса, являющиеся результатом вторжения несметных и диких степных орд в самые глубины Руси – горят города и села, очаги культуры обращены в пепелища, десятки тысяч людей угоняются в рабство. Жизнь раз за разом приходится начинать едва не с чистого листа тем немногих, кому удавалось уцелеть от очередного безжалостного погрома.

На деле же степные орды вовсе не были столь уж многочисленными – реальные возможности хоть и обширного, но сильно ограниченного по возможностям степного ландшафта этому препятствовали. Кроме того, те же возможности ландшафта, но уже русского, – т.е. дремучие леса, болота, сильно пересеченная, рельефная местность, многочисленные преграды в виде рек и оврагов, – делали фактически бесполезным для степняков завоевание такой территории, совершенно непригодной для кочевого образа жизни и, вместе с тем, определя-

ли невозможность проникновения кочевников далее весьма узкой приграничной лесостепной полосы. Заметим, что кочевники – и скифы, и печенеги, и половцы – очень боялись оторваться от своих степей По этой причине, если набеги совершались, то, во-первых, они совершались в самой порубежной со степью территории, а во-вторых, носили характер стремительных блицкригов, т.е. времени на захват городов и крепостей, если они оказывали сопротивление, не тратилось, тем более что средств для осады степняки не имели[25].

Надо иметь в виду, что степные кочевники, в отличие от оседлых народов, весьма уязвимы от колебаний погоды и даже от малейших отклонений от климатических норм и, как следствие, зависимы от торговых контактов с оседлыми земледельцами. Грабеж – дело разовое и редко оправдывающее надежды. Жизнь кочевых становищ слишком уж зависела от комплиментарных отношений с домовитыми и запасливыми соседями[26]. Конечно, набеги в пограничье имели место, но, совершенные без санкций ханов, они самими же ханами и карались. То или иное объединение половецких племен на масштабные походы могло спровоцировать только два обстоятельства: первое – климатическая катастрофа, и второе – слабость Руси, когда поход в условиях внутрирусского усобного хаоса окажется безнаказанным. Однако и здесь имеется оговорка: ханские роды к моменту глобального кризиса в Древней Руси (в XIII столетии) весьма основательно породнились с различными ветвями Рюриковичей. Такое породнение было взаимовыгодным: половцы получали стабильность в поставах зерна и иных необходимых для жизни товаров, что же до русских князей, то они получали союзников в усобных войнах. Кстати, половцы, поддерживая «своего», т.е. связанного родством князя, получали право на как бы «легальный» грабеж тех русских земель, что находились во власти «чужих» Рюриковичей. Более того, для такого грабежа половцы получали в самой Руси опорную базу в виде удела «своего» князя. Если кого и следует винить за масштабные и разрушительные марши степной конницы по пространствам Руси – хотя почти никогда не далее чем до Припяти и Оки, – то никак не якобы алчных и патологически жестоких половецких ханов, а именно гордых и тщеславных князей-Рюриковичей.

Итак, после переговоров с половцами (удачных у князей-инсургентов и неудачных у великого князя) междоусобная война

[25] *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. СПб., 2001. С. 423-440.
[26] *Гумилев Л. Н.* Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М., 2008. С. 551-555.

на Руси по весне 1147 года вспыхнула с новой силой. Святослав Ольгович, чьи сравнительно скромные силы были многократно умножены войском Юрия Долгорукого и половецкой конницей, перешли Оку и начали наступление на Изяслава и Владимира Давыдовичей[27], союзников Изяслава II. Одновременно же иные из половецких отрядов одновременно перешли границу Северской Руси от верховьев Дона до Ворсклы[28]. Давыдовичи и в прежние времена, находясь в лучшем положении, полководческими способностями не отличались. В ситуации, когда пришлось лицом к лицу встретиться с многочисленным и с разных сторон наступающим противником, они вовсе растерялись, заметались, тщетно и суетливо пытаясь организовать оборону. Свойственной им суетой они скорее мешали собственным дружинам. Буквально сметая со своего пути разрозненные, плохо организованные отряды своих недругов, подавляя их решительностью натиска, стремительностью переходов и численным превосходством, Святослав Ольгович весьма скоро добрался до Новгород-Северска, своей удельной столицы. После короткой осады город был взят. Чуть позже взят был и Путивль, после чего силы Давыдовичей, совершенно деморализованные и понесшие существенные потери, отступили к Чернигову.

Трудно объяснить на это время бездействие самого Изяслава Мстиславича: военные действия хоть и развивались с невероятной быстротой, но все же об этом наступлении великий князь был заранее предупрежден. Кроме того, военные действия проходили довольно близко от Киева. Черниговско-Северская земля начиналась всего-то в пятидесяти верстах от столицы Древней Руси, сразу за Остерским городцом, там, где Ость впадает в Десну, т.е. Уненеж, Моравийск, Лутава и даже Любеч (на Днепре) в то время входили в юго-восточный удел. При желании Изяслав II мог бы в течение нескольких дней прийти на выручку союзным ему Давыдовичам. Если судить по результатам, то великий князь в стратегических расчетах ошибся. Бездействие

[27] Сыновья Давыда Святославича (+1123), который последние 26 лет своей жизни княжил в Чернигове и был известен как человек кроткий, миролюбивый и никогда никаких договоров и обещаний не нарушавший. Дети его представляли полную противоположность и известны множеством клятвопреступлений и измен. Изяслав III Давыдович (+1162), князь Черниговский (1152-1154, 1155-1157), великий князь Киевский (1154-1155, 1157-1158). Изгнан из Киева союзом Мстислава Изяславича, Ярослава Осмомысла и Владимира Андреевича. Убит торками во время бегства из-под осаждаемого Белгорода. Владимир Давыдович (+1151) княжил в Чернигове (1139-1151). Погиб в битве у Малого Рутеца.

[28] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 341-343.

Изяслава Мстиславича точно не могло объясняться каким-либо тайным сговором его с Юрием Долгоруким и Святославом Ольговичем, т.е. предательством союзных Давыдовичей. Очевидно, бездействие объясняется недостатком военных средств: ополчение было распущено, часть дружины разошлась на зимнее время по своим домам. Еще одна часть дружины выполняла карательные функции к западу от Днепра.

Надо полагать, Изяслав Мстиславич не думал, что Святослав Ольгович так быстро восстановит свою армию или, что точнее, что Юрий Долгорукий и в самом деле всерьез задействует свои ресурсы для помощи северского изгоя. Не ожидал Изяслав II и того, что противник начнет военные действия по весенней распутице. Но весна 1147 года выдалась холодной, фактически зима затянулась еще на месяц. Святослав же не стал ожидать наступления распутицы, а затем ее окончания, – он привел в движение свои полки немедленно, как счел завершенным период подготовления. Его войска наступали в марте не по расползающейся грязи, а по все еще прочному насту и даже через реки переправлялись все еще по льду. Конечно, осознав свою оплошность, Изяслав II начал спешно собирать свои разбросанные к западу от Днепра хоругви. Но, как ни спеши, а время для того требуется немалое. А время в период военных действий, часто – фактор решающий. Великий князь упустил инициативу.

Вообще, нельзя не заметить, что Изяслав Мстиславич лишен стабильной ровности поведения, что выдает в нем характер холерический. Для Изяслава характерны, скорее, яркость натуры и темперамент, нежели основательность и последовательность; скорее динамичность и склонность к экспромтам, рискованные импровизации, граничащие с авантюризмом, нежели холодный расчет и методичность в осуществлении продуманного стратегического плана. С «золотой серединой» у Изяслава Мстиславича имелись большие проблемы. Он был, несомненно, человеком крайностей: то поражал излишней и малооправданной доверчивостью и даже легкомысленностью, то, наоборот, неприятно удивлял подозрительностью; то он тотчас забывал обиды и даже предательства, а то вдруг обнаруживал злопамятливость, причем из-за совершенных пустяков. Конечно, годы, проводимые им в эпицентре политики, налагали отпечаток на свойства его натуры – утрачивались легкость и обаяние, свойственные юности, на первый план с годами выходили нервность и подозрительность, в которых проявлялся богатый и горький опыт. Изяслав Мстиславич был уже человеком по своим временам пожилым, переступивший полувековой рубеж. Впрочем, подозрительность ему очень пригодится в 1147

году. Изяслав II с непростительным опозданием, а потому и в отчаянной спешке, собирал силы для похода.

Именно в этот момент в Киев прибыли посланники от его незадачливых союзников, Владимира и Изяслава Давыдовичей. Эпистола, врученная великому князю посланниками, была полна отчаянных слов и живописаний трагического положения, в котором оказались Давыдовичи[29]. И это первая странность: послание было отправлено именно тогда, когда Святослав Ольгович остановил столь удачное наступление буквально перед воротами Чернигова, при том, что вполне мог воспользоваться благоприятной для себя ситуацией и «с налету» взять также и этот город. Даже если Святослав не собирался оставлять Чернигова, владение им давало колоссальное стратегическое преимущество в войне. Да и на время мирных переговоров этот город – существенный предмет для торгов и возможностей к дипломатическому маневрированию. Наконец, Чернигов можно было отдать на разграбление половцам – в качестве платы за союзническую помощь (к сожалению, подобная практика была уже распространена на Руси) Итак, выгода – очевидна. Но Святослав, вовсе не бессеребренник (скорее – наоборот), неожиданно отводит свои войска назад, к Путивлю. И это – вторая странность: почему отводит? Быть может, не хотелось окончательно ссориться с Давыдовичами, хотя – куда уж больше?! Быть может, половцы, получив обещанную плату (допустим такую неосторожность «предварительного расчета» со стороны Юрия Владимировича и Святослава Ольговича), возвратились в степи, хотя – когда же это половцы отказывались от дополнительной добычи, да еще столь богатой, как Чернигов?! Быть может, ушли не половцы, а отряды Юрия Долгорукого, но когда это суздальский князь упускал добычу, особенно, если она была уже совсем близка, в пределах реальной досягаемости, когда основная работа уже оказывалась позади?! Об эпидемиях или конфликтах между союзниками нет никаких свидетельств. Ни одно из объяснений не может быть признано основательным. Но сам факт отхода армии Святослава Ольговича от почти смирившегося со своей судьбой Чернигова – несомненен.

Но вернемся к посланию. Давыдовичи писали его не только для жалостливого живописания своего положения. Более существенно было иное: «Брат! – писали Давыдовичи, – Святослав Ольгович волости наши занял; пойдем на него, и когда его прогоним, то пойдем и на Юрия в Суздаль, и либо замиримся с ним, либо будем биться за прав-

[29] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 343; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 315.

ду»[30]. Иначе говоря, описав отчаянность своей ситуации, братья вдруг обнаруживают решительность и даже уверенность в скорой победе, побуждая великого князя к немедленным действиям. Более того, Изяславу Мстиславичу предлагался, по существу, общий план для дальнейших действий, цель которых – не только разгром Святослава Ольговича, но и Юрия Владимировича, да еще в его непосредственной заокской вотчине. То, что за действиями Святослава стоит непримиримый в своей гордыне и могущественный суздальский князь, который и является основным и непримиримым врагом Киева, было и без того известно Изяславу Мстиславичу[31]. Именно на дяде великого князя держалась вся оппозиция Киеву. Давыдовичи же своим посланием как бы говорили, что они остаются верными союзниками Изяслава II и иных для себя союзников, кроме него, не ищут; что с врагами своими, которые также и враги великого князя, они мира не ищут; что собирают в Чернигове полки и там станут ожидать великого князя со своей дружиной, надеясь, что он объединенное войско и возглавит. И вообще, Изяслав II должен увериться в том, что несмотря на неудачи, дело вовсе не безнадежное, и в Чернигове у Давыдовичей еще есть достойные силы.

Давыдовичи откровенно торопили великого князя и призывали к решительности. Впрочем, так ли уж нужно было подгонять Изяслава II, которому и так была очевидна острота ситуации, поскольку война подходила слишком уж близко к стенам Киева? И, тем не менее, послание Давыдовичей возымело действие: Изяслав II, не завершив собирание своих ратей, вышел походом в сторону Чернигова, до которого было рукой подать. Но едва ли не сразу по пересечении Днепра остановился и, развернув свое войско на юг, спешно отошел в Переяславские земли[32]. Очевидно, что у великого князя было много верных и искренних друзей в Чернигове (и только ли там?!), видевших в Изяславе подлинного радетеля русского единства и продолжателя дела своих отца и деда. И эти друзья извещали Изяслава II об измене. «Князь! – писали они, несомненно, головой рискуя за свою смелость, – Не двигайся никуда с места: ведут тебя обманом, хотят убить, либо схватить вместо Игоря; целовали крест Ольговичу, послали и к Юрию с крестом: задумали и с ним на тебя»[33].

---

[30] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 343.

[31] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 344.

[32] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 344.

[33] Русский перевод цит. по: *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Кн. 1. [Т. 2]. С. 432.

Конечно, Изяслав Мстиславич был в полной мере человеком своего времени, и человеком вполне здравомыслящим, ведущим смертельно опасную борьбу за власть осмысленно и осознанно. Время было жестокое, много раз проверяющее людей на стойкость, верность и разумность. Клятвы в те времена давались во множестве и вряд ли мы найдем хотя бы одного князя или боярина, которые бы за свою жизнь не обременяли себя десятками самых «страшных клятв» и эти же клятвы не преступали – если и не все, то большинство из них. Произносимые перед алтарем и святыми образами слова легко давались и столь же легко преступались. И сам Изяслав Мстиславич из общего порочного правила XII века – отнюдь не исключение.

Так стоило удивляться измене своих очередных союзников, до того не отмеченных безупречностью? Но, видимо, это казалось невероятным: слишком много и жестоко претерпели Давыдовичи от Святослава Ольговича, да и сами жестоко поступили ответно со Святославом, наконец – слишком многим, и вотчинами своими, и самой жизнью, Давыдовичи обязаны были великому князю, его благосклонности и покровительству. Судьба их, как представлялось, была неразрывно связана с судьбой Изяслава! Поверить в измену было невероятно трудно – в этом проявлялся идеализм Изяслава, от которого он так и не смог избавиться с годами, и именно этот идеализм сообщал всему его облику то очарование, что привлекало к нему сердца многих тысяч людей и что роднило его с его уже легендарными предками, с отцом и дедом.

Изяслав в праве был заподозрить в полученной информации провокацию – на них был всегда горазд и искусен ненавистный дядя Юрий Суздальский. У него вполне мог быть расчет на вспыльчивый нрав племянника. В самом деле, как Изяслав должен был бы реагировать на измену своих союзников, на подлое коварство тех, кого он щедро благодетельствовал, для кого сделано было непомерно много? Наиболее естественная реакция – обида, возмущение, гнев. Гнев же должен привести к мести – чего же лучше для Юрия Владимировича и Святослава Ольговича, если удастся вызвать войну между Киевом и Черниговом, когда великий князь на потеху своих врагов будет громить полки своих единственных союзников.

А если предупреждение правдиво? Тогда Изяслав, придя в Чернигов, окажется в смертельной западне! Изяслав мог внутренне сопротивляться информации, мог даже не верить, но как князь, многое повидавший на своем уже немалом веку, не мог не опасаться. Поэтому он отвел свои войска по левому берегу Днепра к югу, оставляя за собой поле для маневра. Источники неприятной информации были

надежны, но их следовало проверить. Великий князь отправил в Чернигов своих послов, которые должны были выяснить, сколько в доносе черниговских друзей правды и какова подлинная направленность мыслей Давыдовичей. Боярин Улеб, надо полагать, был человеком многократно проверенным в делах, богатым опытом и искушенным в переговорах, а также, что несомненно, решительным и отважным, поскольку миссия его была смертельно опасной.

Улеб с посольством, явившись в Чернигов, не обманулся радушным приемом, который был ему оказан, более того – по ряду причин он укрепился в подозрении относительно Давыдовичей[34]. Выяснять все до конца было опасно. Легче было вернуться к Изяславу и поделиться своими сомнениями. Но послы – вот где сказались их решительность и отвага! – перешли в решительное наступление: они сказали, что есть разные подозрения и слухи, а потому от имени великого князя они требуют, ради прежнего доверия и устранения всяческих сомнений и подозрений, чтобы братья подтвердили свое союзничество с Изяславом. Но подтвердили не приватно, в горнице или в домовой церкви перед послами, а прилюдно, т.е. чтобы Давыдовичи при стечении народа, – и клира, и бояр, и посадских людей, – в храме, прилюдно «целовали крест на верность» и на союз с Изяславом Мстиславичем. Расчет был верный: одно дело – давать обещания и словесные клятвы с глазу на глаз, и вовсе иное – совершить обман публично, перед алтарем! Такая открытая и бесстыдная ложь несмываемым пятном легла бы на Давыдовичей. Братья этого устрашились и потому уклонились от нового крестоцелования.

Далее разговор шел куда более жесткий и многое стало ясно окончательно[35]. Выяснилось, что братья уже союзниками Изяслава Мстиславича не являются, поскольку им удалось, – конечно, при посредничестве Юрия Суздальского, – помириться со Святославом Ольговичем. И примирение это состоялось еще до того, как братья писали красноречиво-жалостливое послание в Киев, в котором также и предлагали совместный поход прямо на Суздаль. Изяслава ложными уверениями завлекали в смертельную ловушку. Неясно, правда, собирались ли эту ловушку захлопнуть прямо в Чернигове, или Давыдовичи, продолжая разыгрывать из себя союзников, увлекли бы великого князя в поход на север, за Оку, где на заранее подготовленных позициях он был бы подведен под суздальские мечи, предан и погиб бы в злой сече.

---

[34] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 345.

[35] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 345-347.

Предательство Давыдовичей было очевидно, но братья попытались взять на себя функцию миротворцев, что совсем уж было лукаво и ничтожно. Впрочем, Давыдовичи были в положении отчаянном. Замирились они со Святославом Ольговичем в ситуации, которая им казалась безнадежной. И замирились не без помощи коварных увещеваний суздальских послов, обещавших оставить за Давыдовичами Чернигов. Изяслава Мстиславича они панически боялись, догадываясь, что гнев его будет ужасен. Но и в добрые к себе чувства со стороны Юрия Владимировича и Святослава Ольговича, при всей своей недалекости, они тоже не верили. Давыдовичи предложили Изяславу через его послов стать посредниками в поисках замирения между великим князем и его противниками. Но даже если бы Изяславу Мстиславичу был остро нужен мир, вряд ли он доверился бы своим бывшим союзникам, столь подло однажды поступившим.

Послы доложили Изяславу II о существе ситуации. Братья напрасно надеялись «выйти сухими из воды»: по велению великого князя послы на одной из публичных аудиенций разорвали пергамент договорных грамот и бросили обрывки к ногам Давыдовичей, чем выражалась высшая степень презрения, и что означало полный разрыв всяких отношений между киевским князем и наследниками Давыда Святославича[36]. После метания пергамента послы громогласно объявили братьев изменниками и клятвопреступниками, злоумышлявшими против единства Руси и против своего благодетеля. Сколь существенно это было для Изяслава и Владимира Давыдовичей? Они были уличены в публичной клевете, в неблагодарности, в предательстве – несмываемое пятно позора оставалось с ними на все оставшиеся годы.

Жить с этим можно, но политику с таким бременем продолжать накладно. Впрочем, периоды безвременья и распада более всего благоприятствуют таким типам. И, тем не менее, подлость – не гарантия выживания даже в годы лихолетий; хаос безвременья никого не щадит. Спустя четыре года (в 1151 году) Владимир Давыдович погибнет под мечами великокняжеской дружины в сече при Малом Рутеце[37]. Изяслав Давыдович, похоронив брата, лихорадочно и шумно проживет еще одиннадцать лет в безумной жажде удовлетворить свое тщеславие. Отчасти и удовлетворит, поскольку будет трижды сидеть на великокняжеском столе в Киеве, однако ни уважения, ни покоя, ни славы не обретет. Бесстыдство было натурой этого трусливого и без-

[36] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 347.
[37] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 438.

дарного человека. В избытке предавая сам и, в свою очередь, многократно предаваемый другими, он в непочтенной суете проведет свою жизнь, которая окончится бесславно – в марте 1162 года он будет зарублен торками во время бегства из-под осажденного Белгорода[38].

Безнравственность обычно сопутствует политике, но отнюдь не свидетельствует о свойствах ума и характера – хоть и злых, но выдающихся. Во всяком случае, это в полной мере относится к Давыдовичам. Сами они никогда на заключение мира со Святославом Ольговичем не решились бы. Парализованные натиском противника и обескураженные отсутствием реакции Изяслава Мстиславича, они бы и желали мира, но ни отваги (для предательства ведь тоже нужна отвага!), ни ловкости к тому они не имели. И, что существенно, сам Святослав Ольгович вряд ли по своей воле остановился бы в полушаге от полной победы, от захвата фактически падающего в его руки Чернигова.

Несомненно, у этого сюжета был волевой и умеющий добиваться своего драматург. И это, конечно, Юрий Долгорукий – единственный, который получил из создавшегося положения политические дивиденды, хотя и не совсем такие, какие им ожидались. Да, заманить ненавистного Изяслава II в смертельную западню – ни в Чернигове, ни, тем более, куда-то за Оку (когда Давыдовичи предлагали поход «на Суждаль») не удалось. Но хорошо уже то, что Давыдовичам, как бы в дальнейшем ситуация не повернулась, Изяслав II никогда доверять не сможет. Не сможет он доверять и иным союзникам, которых еще будет довольно в его жизни. Черниговский урок заставит его всех подозревать. А подозрение оскорбляет и само по себе провоцирует к ответной неискренности, а затем и измене. Святослав Ольгович, конечно, имел много оснований быть врагом Изяслава II – это ведь он пытался уладить взаимоотношения киевлян с братом Игорем и, как и Игорь, бежал после предательства киевлян, только оказался удачливее брата. Но не меньше было оснований у Святослава Ольговича быть врагом и Юрия Долгорукого – сторонники суздальского князя в 1141 году мятежом вынудили его бежать из Новгорода[39].

Впрочем, многое зависело от того, что предпримет Изяслав Мстиславич. Публичное бесчестие Давыдовичей предполагало, даже требовало, военного продолжения. Давыдовичей следовало наказать – это требовала ситуация: было понятно, что начинается большая война, и великому князю нельзя было показывать себя «слабой фигурой»,

[38] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 518.
[39] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 308-309.

с которой можно поступать бесчестно и безнаказанно. Оценив обстановку еще раз, Изяслав II понял, что суздальский князь в этот раз свои полки не выведет из-за Оки. Если бы Юрий Долгорукий намеревался вступить в схватку лично именно в 1147 году, то он уже был бы в Северской Руси. Но если Изяслав II ошибся, то он успеет увести свои дружины за Днепр при малейшем обнаруженном движении из Залесья. И, приняв решение, великий князь начал переход через Днепр.

Давыдовичи при виде наступающей армии великого князя растерялись и отступили без боя. Изяслав же неотвратимо преследовал их и разорил едва ли не всю Черниговскую землю, правда, все время оглядываясь на север[40]. Сам же Изяслав Мстиславич благоразумно предпочитал держаться подальше от Оки. Поход его был стремителен, весьма болезненен для Давыдовичей, но – без последствий. Это была именно, так сказать, «публичная порка». Взяв много добычи, великий князь поспешил вернуться на западный берег Днепра. Обратим внимание, что у Изяслава II не нашлось средств на оккупацию территорий. Именно этим и объясняется его стремление как можно больше разрушить походу своего продвижения. Он буквально выжигал тот удел, из которого Киеву исходила опасность. Это означает, что хотя и имел великий князь в Северской Руси сторонников, но их оказалось явно недостаточно для образования, так сказать, «оккупационного правительства». Куда больше было сторонников удельного сепаратизма. Молниеносный погром, устроенный Изяславом Мстиславичем в 1147 году ряды их, надо полагать, значительно умножил.

Вернувшись в Киев, великий князь отлично понимал, что все только начинается. Следующий год – 1148-й – он видел решающим в войне… С кем? Конечно, с дядей и главным своим противником – с Юрием Долгоруким, который стоял за Олегом Святославичем и Давыдовичами, и который из своего Залесья, зорко следя за происходящим, примеривался к тому, когда и как самому вступить в войну и нанести решающий удар. Война за Киев между дядей и племянником только начиналась – в 1147 году открыта была лишь первая страница в ее трагической истории. Война эта окажется фатальной и для самого Изяслава, и для Юрия Долгорукого, и для Киевской Руси, которой будет нанесен смертельный удар, и она окончательно отойдет в прошлое.

[40] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 356-358.

Источники и литература:

1. *Барсов Н. П.* Историко-географический словарь русской земли IX-XIV вв. М.: Либроком, 2011.
2. *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. СПб.: Кристалл, 2001.
3. *Гумилев Л. Н.* Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М.: Аст, 2008.
4. Ипатьевская летопись / ПСРЛ. Т. 2. СПб., 1908.
5. Лаврентьевская летопись / ПСРЛ. Т. 1. Л., 1927.
6. Монархи мира: краткие жизнеописания / Сост. К. Рыжов. М.: Вече, 2001.
7. *Назаренко А. В.* Неизвестный эпизод из жизни Мстислава Великого // Отечественная история. 1993. №2. С. 65-78.
8. *Нерознак В. П.* Названия древнерусских городов. М.: Наука, 1983.
9. *Перехавко В. Б., Сухарев Ю. В.* Воители Руси: X-XIII вв. М.: Вече, 2006.
10. *Пресняков А. Е.* Княжое право в Древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М.: Наука, 1993.
11. *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Кн. 1. М.: Голос, 1993.
12. *Татищев В.Н.* История Российская. М., 2005. Т.2. С. 303.
13. *Тойнби А.* Постижение истории. Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Прогресс, Культура, 1996.
14. *Шмурло Е. Ф.* Курс русской истории. Возникновение и образование русского государства (862-1462). СПб.: Алетейя, 1997.
15. *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X-XIII века. М., 1989.
16. *Яновский А.* Юрий Долгорукий. М., 1955.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 4 2015
страницы 138-158

Галимов Т. Р.

Ещё раз к вопросу о христианской миссии сарайской епископии (XIII – начало XIV вв.)

История Сарайской епископии и её роль в развитии русско-ордынских отношений неоднократно оказывались под пристальным вниманием дореволюционных исследователей[1]. Принято считать, что оторванная на многие сотни километров от границ Руси и

[1] Первый основательный труд, подвергший рассмотрению историю Сарайской епархии, принадлежал перу Н. А. Соловьева (*Соловьев Н. А., прот.* Сарайская и Крутицкая епархия // Чтения в Обществе любителей истории и древностей Российских. Кн. 3. М., 1894). История Сарайской кафедры была затронута и в более объемных трудах митр. Макария (Булгакова) и Е. Е. Голубинского. По их мнению, учредителем кафедры, несомненно, являлся хан Золотой Орды, а основанием для её учреждения служили миссионерские (со стороны Руси) и посольские (со стороны Орды) функции, традиционно выполнявшиеся византийскими церковными иерархами (*Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3. М., 1995. С. 18, 78; *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви: Том 2. Период первый, Киевский или домонгольский: Ч. 1. М., 1900. С. 41, 60-61).

Однако в историографии присутствовали и более осторожные подходы к обозначенной проблеме. Так, в своих комментариях относительно открытия Сарайской епископии П. И. Малицкий воздержался от высказывания каких-либо предположений о том, кто мог быть инициатором учреждения кафедры. При этом основанием для создания нового епископского центра, по его мнению, являлась исключительно миссионерская деятельность церкви среди ордынцев (*Малицкий П. И.* Руководство по истории русской церкви. Изд. 4. М., 2010. С. 88-89). Но порой в церковной историографии Сарайскую кафедру и вовсе не замечали. Например, граф М. В. Толстой и профессора П. В. Знаменский и А. П. Доброклонский высказываясь за присутствие на территории Орды развитой миссионерской деятельности церкви, даже не упомянули о факте существования кафедры в столице Улуса Джучи. (*Толстой М. В.* Рассказы по истории русской церкви. М., 1999. С. 101-104; *Знаменский П. В.* История русской церкви (уч. рук-во). М, 2000. С. 73-74; *Доброклонский А. П.* Руководство по Истории Русской Церкви. М., 2001. С. 92).

А. В. Карташев был более взвешен в своих взглядах на жизнь церкви и вообще уклонился от рассмотрения вопроса о существовании и деятельности как таковой Сарайской епархии и миссионерства в целом.

канонических пределов митрополии, Сарайская кафедра стала особым островком упорядоченной православной жизни в землях монголов. В историографии сложилось мнение, что новой епископии отводилось выполнение двух основных задач: представление политических интересов Византии при дворе ордынских ханов[2] и выполнение сугубо церковных обязанностей, таких как поддержание христианской жизни среди русского населения вольно или невольно оказавшегося на территории Орды. Также высказывалось мнение, что в круг обязанностей Сарайского клира входило совершение миссионерской проповеди среди иноверцев[3]. Однако, если консульские обязанности и

[2] О своеобразном дипломатическом треугольнике Русь-Орда-Константинополь см.: *Григорьев А. П.* Сборник Ханских ярлыков русским митрополитам: источниковедческий анализ золотоордынских документов. СПб., 2004. С. 14; *Насонов Н. А.* Монголы и Русь М., 1940. С. 41-42; *Пашуто В. Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950. С. 274; *Приселков М. Д.* История русского летописания XI-XV вв. СПб., 1996. С. 158; *Охотина Н. А.* Русская церковь и монгольское завоевание (XIII в.) // Церковь общество и государство в феодальной России. Сборник статей / Отв. ред. А. И. Клибанов. М. 76; *Соколов Р. А.* Очерк второй. Русская церковь в XII – начале XV в. // *Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А., Шапошник В. В.* Русское православие: от крещения до патриаршества. СПб., 2012. С. 123; *Трапезников А. А.* Православие в России и предстоятели Церкви М., 2010. С. 53, 56-57.

[3] По мнению исследователей, такая миссия осуществлялась либо отдельно от посольской миссии, либо напротив, как часть дипломатической работы, выражавшейся через проповедь среди иноверцев и находящихся на территории Орды православных (*Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и ее падение. М., 1950. С. 232; *Егоров В. Л.* Александр Невский и Чингизиды // Отечественная история 1997 № 2. С. 55; Русское православие: вехи истории / Научн. ред. А. И. Клибанов. М., 1989. С. 62; *Раймер Иоханес.* Миссионерская деятельность древнерусского монашества. Берлин, 1996. С. 146-147). Выяснение целей существования и принципов, на которых действовала Сарайская епископия, позволило бы приблизиться к пониманию того, кто был инициатором учреждения данной кафедры. В современной историографии высказано мнение, что инициатива создания Сарайской епископии могла исходить не от русского митрополита, или хана Улуса Джучи, а от константинопольского патриарха (см: *Вольфрам фон Шелиха* Основание православного епископства в Сарае в 1261 году // Золотордынская цивилизация. Сборник статей. Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ. Вып. 5. Казань, 2012. С. 83-90). Данное предположение небезосновательно. На протяжении многих столетий Византия использовала организовывавшиеся ею христианские миссии в качестве сильнейшего рычага давления и влияния на варваров. При этом открывавшиеся кафедры выполняли не только сугубо религиозные, но и дипломатические

богослужебные функции Сарайской епископии в целом не могут быть оспорены, устоявшееся в историографии мнение о миссионерской деятельности кафедры вызывает определённые сомнения. В рамках представленной статьи предпринята попытка уточнить некоторые аспекты православной миссии в Сарае и на территории Орды.

Проповедь христианского учения является одной из основных обязанностей любого епископа [Лк. 9; 2]. В равной степени это должно было бы касаться и Сарайских архиереев. Традиционно в церковной историографии в качестве подтверждения активной миссионерской деятельности духовенства Сарайской кафедры обычно приводят ряд имён представителей высшей ордынской знати, принявших христианство[4]. Данное мнение в основном находит поддержку и подтверждение в сведениях родословных книг[5]. В некоторых случаях о крещениях

функции. При этом император рассматривался в качестве преемника апостолов в деле несения Евангелия в земли язычников (См. подробнее: *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003; *Дагрон Ж.* Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме» / пер. и науч. ред. А.Е. Мусина. СПб., 2010). Вероятные усилия Византии по установлению отношений с Ордой хорошо вписываются, как в общепринятые дипломатические практики Византии, так и в процессы, наблюдаемые в угасающей империи ромеев после 1261 г., сопровождавшиеся изгнанием из Константинополя латинских властей, восстановлением прав Василевсов и первенствующей патриаршей кафедры.

[4] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3... С. 80-82; *Малицкий П. И.* Руководство по истории русской церкви... С. 89.

[5] **Князь Беклемиш** (сын князя Бахмета, покорившего Мещеру) принял крещение с именем Михаил. Этот акт был совершён на территории самой Мещеры не ранее 1298 года (*Руммель В. В., Голубцов В. В.* Родословный сборник русских дворянских фамилий. Т. 2 СПб., 1887. С. 29).

Царевич Берка крещен в связи с переходом в 1301 г. на службу к Ивану Даниловичу Калите и наречен Аникием. Таинство совершил митрополит Пётр (Русская летопись по Никонову списку. Ч. 7. СПб., 1791. С. 314; *Руммель В. В., Голубцов В. В.* Родословный сборник русских дворянских фамилий. Т. 1 СПб., 1887. С. 35-36.

Царевич Аредич. Между тем решение вопроса о крещении некоторых представителей золотордынцев не представляется таким простым. Так вызывает сомнение сообщение митр. Макария о крещении царевича Аредича. Подтверждая факт крещения очередного Чингизида, церковный историк сослался на авторитет родословных книг, видя в Аредиче родоначальника рода Белеутовых (*Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. М., 1995. Кн 3. С. 80-82). Однако род Белеутовых более древний и возводится не к монгольским царевичам, а к косожкому князю Редегичу, убитому в 1022 году (*Долго-*

руков П. В. Российская родословная книга. Т. 4. СПб., 1857. С. 52). Наиболее известным Белеутовым, связанным с деятельностью русских посольств в Орде, был Александр Андреевич Одинцов Белеут, московский боярин, представлявший интересы своего князя в Сарае в 1384-1390 годах. За свой нрав он получил татарское прозвище «Баламут». (Словарь древнерусских личных собственных имен / ред. В. М. Воробьев. М., 2004. С. 46). Вероятно, именно он был ошибочно принят Макарием за потомка ордынского хана. При этом Воскресенская летопись отражает на своих страницах Александра Белеута не как ордынского посла, а как боярина, участвовавшего в переговорах и непосредственной доставке невесты Софии, дочери литовского князя Витовта, великому князю Московскому Василию I Дмитриевичу (Воскресенская летопись / ПСРЛ Т. 8. С. 61). Однако не стоит забывать, что в XIV-XVI вв. в кругу русской знати высоко ценилась кровная близость с ордынцами, а чуть позже – знатными татарами (*Веселовский С.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 162-167; *Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России второй половины XV – первой трети XVI вв. М., 1988. С. 191).

Мурза Чет. Ему усваивается основание Ипатьевского монастыря, принявший крещение в связи с мистическим «видением» по дороге в Москву к Ивану Даниловичу Калите в 1330 г. (*Долгоруков П. В.* Российская родословная книга. Т. 4. СПб., 1854.С. 76).

Представительницы ханской семьи в связи с замужеством за русских или литовских князей в традиционных дипломатических союзах (*Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3... С. 80-82). Конкретным примером может служить женитьба в период между 1266-1276 гг. Феодора Ростиславича Смоленского на Джиджекхатунь, дочери хана Мену-Тимура. Вопрос о женитьбе и крещении которой был отправлен лично ханом к Константинопольскому Патриаху Иосифу. Ответ был положительный, и дочь хана была крещена с именем Анна. При этом в житие Феодора, описывающее это событие, не указан ни один из священнослужителей по сути своей обязанных провести полагавшиеся в таких случаях обряды, что само по себе вызывает некоторые сомнения в самой реальности события (Житие св. Феодора Ростиславича Смоленского // Книга степенная. Ч. 1. СПб., 1775. С. 392-397).

Мансур и Алекса. Сын и внук Мамая, образовавшие собственное малое ханство на Северо-востоке совр. Украины в связи с неудачей и смертью отца. Родоначальники рода Глинских угасшего в XVII веке. (*Долгоруков П. В.* Российская родословная книга .Т. 4. СПб., 1857. С. 358).

Михаил и Иван. Два сына самозваного хана Кульпы: неизвестно, когда и как принявшие православие, но указанны по своей смерти с христианскими именами по 1358 г. (Русская летопись по Никонову списку. Ч. 3. СПб., 1786. С. 212).

Бахты хося (Анания), Кадыр хося (Асария), Мамат хося (Мисаил). При митр. Киприане, «три Татарина царевы постельники» (Русская летопись по Никонову списку. СПб., 1788. Ч. 2. С. 198; ПСРЛ. Т. 5. С. 244).

некоторых ордынцев сообщают летописные своды и жития. Но достаточно ли убедительны данные свидетельства, служащие доказательством эффективной и неустанной работы русской церковной миссии в столице Орды? Основания для возникающего недоверия к устоявшимся в истории мнениям обнаруживаются в известиях источников.

Вопросы рождает уже наиболее известный и, казалось бы, хорошо изученный рассказ об ордынском царевиче Петре. Именно этот образ принято рассматривать в качестве первого неоспоримого и достаточного свидетельства православной проповеди среди монголов. Возникает, по меньшей мере, два недоразумения. Во-первых, историческая личность царевича Петра не такая яркая и однозначная, чем его агиографический образ, окончательно сформировавшийся только в XVI в. в период борьбы Петровского монастыря за сохранение своих земельных владений, обосновывавшихся специально составленным житием этого Чингизида[6]. Во-вторых, практически все случаи крещения ордынцев или той их часть, которая отражена в источниках, происходили вне территории Улуса Джучи. В итоге фактически ни один из примеров крещения ордынской знати не может рассматриваться в качестве убедительного и неоспоримого доказательства существования направленной миссионерской деятельности русских иерархов и их духовенства среди язычников на территориях Улуса. В источниках не отмечено ни одного случая проникновения православных миссионеров на внутренние территории степной империи для насаждения и укрепления христианской веры среди местного населения. Необходимо заметить, что в это же время латинское духовенство на протяжении XI-XIII вв. неоднократно отправляло свои миссии в необъятные половецкие и ордынские степи[7]. Более того

[6] Согласно жития, на протяжении всей своей жизни в Ростове Петр проявлял удивительную административную и хозяйственную активность. Однако летописные своды Северо-Восточной Руси ничего не знают не только о его стараниях, но и о нём самом. При сопоставлении житийного описания с погодовыми записями Лаврентьевской летописи за весь период святительства епископа ростовского Кирилла не удалось выявить прямых или косвенных совпадений, сообщающих о поездке епископа Кирилла в Орду, болезни сына Берке, о каком-либо царевиче Петре или о Петровском монастыре на озере Неро. Сам текст жития не сообщает определенных дат хождения ростовского архипастыря в Орду и строительства обители. (См.: Повесть о Петре. Царевиче ордынском // Русские повести XV – XVI веков / Составитель М. О. Скрипиль. М., 1958. С. 98-105; ПСРЛ Т. 1. Стб. 472-483).

7 Бруно Кверфуртский. Послание к германскому королю Генриху II // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 4: Западноевропейские ис-

письмо некоего латинского монаха, брата Владислава, представившегося адресату как кустод («сторож») и описавшего в г. Солхате (ныне город Старый Крым) францисканский монастырь, колокола которого произвели впечатление на старшую жену темника Ногая[8], явственно доказывает существование развитой благоустроенной католической миссии, по крайней мере, на территории подконтрольной Ногаю. При том, что деятельность данной миссии была отмечена не в Сарае, а на территории Крыма, приходится признать, что это редкий пример, действующего христианского храма или монастыря, не без успеха занимавшегося проповедью среди монголов и татар на просторах Орды[9]. Следы аналогичных православных миссий ни в Сарае, ни в каких-либо иных центрах ордынской державы в письменных источниках никак не прослеживаются.

Примечательно, что житие царевича Петра, первого из принявших крещение Чингизидов, связывает его обращение не с Сараем, а с Ростовом, где он, согласно повести, находился в изгнании[10].

точники. Сост., пер. и коммент. А. В. Назаренко. М., 2010. С. 57-62; *Аннинский С. А.* Известия Венгерских миссионеров XIII-XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический Архив. М.; Л., 1940. Т. 3. С. 71-112.

[8] Частичный перевод и комментарий этого письма представлен в исследовании Р. Ю. Почекаева (*Почекаев Р. Ю.,Почекаева И. Н.* Властительницы Евразии. История и мифы о правительницах тюрко-монгольских государств XIII – XIX вв. СПб., 2012. С. 182).

[9] Правда, здесь необходимо учесть то, что Крым на протяжении почти целого тысячелетия время был христианским. Впрочем, и в этом случае, очевидно, то, что латинская церковная миссия была более деятельной и успешной, чем православная греческая проповедь.

[10] Развитие рода Чингизидов и появления на свет огромного числа потомков повлекло за собой развитие правил ожесточённой конкурентной борьбы за наследование, в жернова которой нередко попадали отпрыски ханской семьи, не имевшие собственных претензий на царский венец. В частности подобный ничего не подозревающий «наследник» с легкостью мог оказаться оружием в руках умелых царедворцев, от которого следовало бы избавиться, или же ради которого можно было бы расправиться с одним, двумя или с большим количеством нежелательных царевичей первой или второй очереди наследования. Примером подобного правила может служить расправа Узбека, племянника хана, устроенная по смерти Тохты-хана, вероятно, в конце 1312 года над его сыном Ильбасмышем, а в последствии и с 120 чингизидами (Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды / пер. В. Г. Тизенгаузена. Т. 2. М., 1941. С. 141). Прямое кровное родство не было препятствием для коварных действий и любимая супруга Узбека, Тайдула так же не была исключением. В духе своего времени она посодействовала воцарению наиболее ею любимого и покладисто-

Христианское просвещение царевича всецело усваивается ростовскому епископу Кириллу. Это событие отмечено под 1253 годом[11], в то время как открытие Сарайской епископии произошло только в 1261 году[12]. А значит, заслуга крещения Петра никак не может связываться с деятельностью Сарайской кафедры и якобы находившегося в столице Орды духовенства, существование которого весьма гипотетично.

Примеры крещения ордынцев локальны в том числе социально, поскольку представлены выходцами из ордынской знати. Данное обстоятельство не позволяет переносить описываемый случай на остальные социальные и политические группы населения Улуса XIII-XIV вв.

Если же говорить об обращении конкретных представителей ордынской знати, помимо членов правящей династии Чингизидов, то их причастность к христианскому просвещению со стороны церковных

го сына Джанибека, устранив своего старшего сына Тинибека и Хызрбека сына Узбека от второй жены в 1342-1343 гг. (Там же... С. 101). Сам сын Джанибека Бердибек устранил двоих или более своих братьев по смерти отца в 1357 г. (Русская летопись по Никонову списку Ч. 3. СПб., 1786. С. 212; Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2... С. 98).Схожее мнение см.: *Почекаев Р. Ю.* Цари ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. СПб., 2010. С. 90, 108-110, 119; *Почекаев Р. Ю., Почекаева И. Н.* Властительницы Евразии. История и мифы о правительницах тюрко-монгольских государств XIII – XIX вв... С. 190-191, 195.

11 Житие царевича Петра // Русские повести XV – XVI веков / Составитель М. О. Скрипиль. М., 1958. С. 98-105.

Мельник А. Г. К вопросу о времени возникновения «Повести о Петре, царевиче ордынском» // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 626-628.

Ключевский и Скрипиль источником создания повести о Петре царевиче Ордынском считают труд монахов Петровского монастыря заботившихся о сохранении своей собственности. Правда при этом историки несколько поразному определяли время создания данного произведения (*Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 41-42; *Скрипиль М. О.* Повесть о Петре, царевиче Ордынском... С. 350-357).

Белякова М. М. Некоторые наблюдения над отражением исторических фактов в «Повести о Петре, царевиче Ордынском» // Литература Древней Руси: Источниковедение. Л.,1988. С. 77—81; *Белякова М. М.* «Повесть о Петре, царевиче Ордынском»» в историко-литературном контексте (к вопросу о датировке произведения) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 74-87;

Дмитриева Р. П. Повесть о Петре, царевиче Ордынском // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 2: Л – Я. Л., 1989. С. 256-259.

12 «В лѣт҃. ҂ѕ҃. ѱ҃. ѯ҃. ѳ҃. [6769 (1261)] ... Тогож҃ лѣт҃ постави мітрополит҃ єпс҃па Митрофана Сараю.» (ПСРЛ. Т. 1. 2-е изд. М., 2001. Стб. 475-476).

проповедников, принадлежавших Сарайской кафедре, источниками не подтверждается и научно не доказана. Существуют и иные затруднения. Так в случае сыновей хана Кульпы, имевших христианские имена[13], даже не ясно какое именно христианство ими было принято: латинского, несторианского или византийского обряда. Особенно примечательно то, что сами крещаемые зачастую совершенно не разбирались во внутренне-христианской полемике и не различали конфессиональной специфики. Наиболее наглядно данное обстоятельство прослеживается в случае крещения Яйлак (Байлак, по иным источникам), старшей жены темника Ногая, осевшего в 70-х гг. XIII в. на Балканах. О ее крещении сообщают францисканцы, к которым она очевидно благоволила и от которых приняла новую веру.

Под влиянием братьев-францисканцев Яйлак пожелала креститься, выбрав местом совершения таинства Кафу. Именно здесь, в городском соборе между специально собранными по такому случаями греками, армянами и латинским духовенством произошла сумятица, и разыгрался своего рода спектакль нравов, наглядно отразивший степень религиозной грамотности этой женщины и её непонимания глубины противоречий, существующих между христианскими церквами. Францисканский монах, брат Владислав, так описывал произошедшее: «…в Кафе, она была окрещена нашими руками в присутствии архиепископа армян и всего клира, а также большого количества греческих священников и клириков, хотя они противились этому и жаловались…». Собранное для совершения таинства духовенство было пестрым по конфессиональному составу и неоднозначно оценивало происходящее. На это указывает возмущения греческого священства[14]. Судя по всему, в глазах Яйлак, догматические и канонические различия внутри христианства не имели принципиального значения.

---

[13] Русская летопись по Никонову списку. СПб., 1786. Ч. 3. С. 212

[14] Каноны православной церкви действительно не только не одобряют, но и запрещают участие православных верующих, а тем более клириков, в совместных молитвах с еретиками, к которым несомненно в глазах восточно-христианских канонов относятся латиняне и армяне-григориане. Поэтому возмущение греческого духовенства совершенно оправдано. 45-е Апостольское правило предписывает: «Епископъ, или пресвитеръ, или диакон, съ еретиками молившийся токмо, да будет отлученъ. Аще же позволить имъ действовать что либо, яко служителямъ церкви: да будет извержен» (Правила православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-истрийскаго. СПб., 1911. Т. 1. С. 114).

Хорошо известно, что древнерусская церковь XI-XIII вв. не имела опыта организации целенаправленных проповеднических миссий, а деятельность духовенства среди язычников нередко сводилась к собиранию дани, о чём пишет Хроника Ливонии при характеристике деятельности русской церкви на территории Прибалтики в первой трети XIII столетия[15]. Патериковый рассказ о преподобномученике Кукше также беспрецедентен. Миссионерский подвиг этого монаха – явление во многом исключительное и, судя по всему, малоуспешное[16]. Оно представляет результат личной, никем не поддержанной, гибельной и малорезультативной инициативы, осуществлённой в начале XII века[17]. Что касается северной колонизации и связанной с ней проповеди, то даже, по мнению церковных исследователей, она инициировалась не священной иерархией, а купечеством с коммерческими промысловыми целями[18]. О неразвитости миссионерской проповеди свидетельствует присутствие в домонгольской Руси как и в более позднее время большого числа двоеверных практик, касавшихся как богослужебных традиций так и быта городских и сельских жителей[19]. Пожалуй, первый пример

[15] «[Русская церковь — *Г.Т.*] это русская мать, всегда бесплодная и бездетная, стремящаяся покорять страны не для возрождения к вере Христовой, а ради податей и добычи» (Хроника Ливонии // Славянские хроники. СПб., 1996. С. 308).

[16] Киево-Печерский Патерик // БЛДР: Т. 4: XII век. СПб., 2004. С. 372-373.

[17] Киево-Печерский Патерик... С. 372, 373; Св. священномученик Кукша, просветитель вятичей // Калужский церковно-общественный вестник. 1913. № 25. С. 6; *Раймер Иоханнес.* Миссионерская деятельность древнерусского монашества. Берлин, 1996. С. 116.

[18] *Раймер Иоханнес.* Миссионерская деятельность древнерусского монашества... С. 110-112, 119.

[19] Вопрошание Кириково // *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М., 2011. С. 351-428 [Кирик. 11, 33, 59, 91]; Слово некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере // *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2013. С. 305-309; Слова и поучения Кирилла Туровского // Памятники общественной мысли Древней Руси: Т. 1: Домонгольский период / сост. и комм. И. Н. Данилевский. М., 2010. С. 154-160; 404-415; см. подробнее исследования: *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2013; *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. М., 2009; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 2002; *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М., 2011. С. 184-259; *Гайденко П.И., Фомина Т.Ю.* Обзор письменных источников по истории Русской Церкви и церковно-государственных отношений в домонгольской Руси. Т. 1. Источники по истории Русской Церкви

целенаправленной религиозно-миссионерской деятельности подобного рода — деятельность Стефана Пермского, однако это уже вторая половина XIV века[20].

Как уже было сказано, история ордынского царевича Петра как будто бы стоит в одном ряду с крещениями ордынской знати второй половины XIII — начала XIV вв. (князь Беклемиш – 1298 г, царевич Берка – 1301 г. крестил митр. Петр в Москве, царевич Аредич, князь Чет приехавший в 1330 г. к Ивану Даниловичу Калите, царевич Серкиз, выехавший к Дмитрию Ивановичу Донскому, внук царя Мамая, Олекса, принявший крещение от великого князя литовского Витовта в Киеве с сыном в конце XIV века, упомянутые ранее два сына хана Кульпы, убитые вместе с ним в 1358 году, дочь хана Менгу-Темира с 1279 года в связи с замужеством за князя Феодора Смоленского, сестра хана Узбека Кончака, в 1317 году вышедшая замуж за московского князя Юрия Даниловича, и т.д.)[21]. Однако обращает на себя внимание ряд обстоятельств. Во-первых, Петр единственный из крещеных ордынцев, кто принял православие под прямым влиянием поучений церковного иерарха[22]. Во-вторых, крещение ордынских невест было обусловлено не проповедничеством церковных иерархов, а политическими обстоятельствами. И наконец, многочисленные крещения XIV века, о которых упоминает не только митр. Макарий, но и А. В. Кузьмин[23] также совершались не столько в результате миссионерских усилий русских иерархов, сколько в силу политических и религиозных соображений, существовавших в кругу союзных князей Руси и Орды. Поэтому сомнительно усматривать в деятельности церкви конца XIII — XIV столетий миссионерские устремления и приписывать её иерархам целенаправленную и планомерную политику крещения ордынцев.

Необычна и археологическая сторона данной проблемы. При всём обилии археологических данных, относящихся к затронутой

и церковно-государственных отношений в Киевской Руси (до 1154 г.). Ч. 1. Летописные и каноническо-правовые источники, назидательные послания духовенства. Казань, 2008. С. 170-171.

[20] *Федотов Г. П.* Стефан Пермский // Святые Древней Руси. М., 1991. С. 131-139.

[21] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3... С. 80-82.

[22] Повесть о Петре. Царевиче ордынском... С. 99.

[23] *Кузьмин А. В.* Крещеные татары на службе в Москве: к истории Телебугиных и Мячковых в XIV — первой половине XV века // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 3 (9). С. 5-23.

эпохе, в накопленных артефактах недостаёт главного – того, что бы позволило говорить о миссионерской и даже обычной церковной деятельности сарайского клира[24]. За все годы полевых изысканий ученым не удалось обнаружить не только фундаментов храмов, но даже и следов временных церковных строений. Отсутствуют и захоронения священнослужителей.

При кажущейся простоте возникающего в таком случае возражения, исходящего из того, что священнодействия могли совершаться с использованием переносных антиминсов, употреблявшихся в походных палатках и возможно, в каких-то заимствованных помещениях[25], доказать существование не только миссии, но и иерархической структуры на территории Орды едва ли возможно. Ни церковной, ни отечественной археологии не известны в отношении данного периода ни переносные антиминсы Сарайских храмов, ни следы церковной утвари, без которой едва ли могло быть совершено богослужение в

[24] Большая заслуга в исследовании христианских памятников на территории Золотой Орды принадлежит М.Д. Полубояриновой. Ею высказывалось предположение о возможном присутствии на просторах Орды большого числа церквей и часовен. Она допустила, что таковые строения должны были располагаться, по меньшей мере, в каждом городе Улуса Джучи. Свои выводы она сделала, основываясь на обилии находок, относящихся к христианской традиции: многочисленных нательных крестиков и иконок (*Полубоярinова М. Д.* Русское население городов Улуса Джучи // История татар с древнейших времен. Т. 3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – сер. XV в. Казань, 2010. С. 379-381; *Полубоярinова М. Д.* Православная епархия в Сарае // Там же... С. 381-387). Однако выводы исследовательницы видятся излишне обнадёживающими. Нательные крестики и иконки — свидетельства личного благочестия. О наличии же храмов можно судить по иным артефактам: по особой церковной утвари и по богослужебным предметам.

[25] Использование палаток в качестве походных церквей подтверждается каноническими ответами митрополита Георгия: «И в шатре не достои(т) литоургисати аще боуде(т) цркви за полъ днища, но оже будеть дале днища, ли двою. до(с)ит служити» (Неведомы(х) словесъ. Изложено Георгиемъ. Митрополито(м) Киевскымъ. Герману игоумену въпрашающу оному поведающу // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. Вып. 11. М., 2004. С. 244 [Ст. 55]. Правда, данные первосвятителем ответы отражают реалии второй половины XI века. Однако если учесть, что упомянутый памятник сохранился в списках XIV-XV вв. (*Турилов А. А.* Ответы Георгия митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское вопрошание // Там же. С. 211-262) актуальность канонических рекомендаций Георгия не было утрачено и через 300 лет после его смерти в равной мере это относиться и к практике служения в переносных храмах – палатках.

Улусе. К тому же найденные многочисленные нательные кресты локализованы узким пространством, что говорит о том, что проживание христиан было территориально ограничено, будучи сосредоточено в небольших компактных зонах[26].

Пожалуй, последним и крайне важным свидетельством миссии могли бы служить ответы, полученные Сарайским епископом Феогностом от константинопольского патриаршего собора[27]. Но и они вызывают определённые сомнения. Насколько точно заданные Феогностом вопросы и присланные рекомендации и советы отражали каноническую ситуацию в Сарае? И как, содержание послания совпадает с реалиями, о которых сообщают иные источники?

Сложные чувства вызывает уже каноническая сторона самого запроса, сделанного сарайским архиереем в Константинополь. Дело в том, что Феогност, как и его кафедра, если верить церковной историографии, был подчинён митрополиту Кириллу. В итоге следовало бы ожидать того, чтобы епископ обратился к своему первосвятителю. Однако вопросы были направлены непосредственно патриарху. Впрочем, настораживают и заданные вопросы. Они таковы, что наверняка могли быть легко разрешены как самим Феогностом, так и местным церковными иерархами, не представляя чего-то экстраординарного. Однако сарайский святитель предпочёл отписать письмо в Константинополь, что указывает, что перед нами, скорее всего, нечто большее – дипломатическая интрига, в которой канонические затруднения были лишь поводом для установления и поддержания прямых контактов с патриаршим престолом. Шаги Феогноста шли в разрез с субординацией и, вероятно, имели целью ограничить над собой власть митрополита Кирилла II. Прямые

[26] *Полубояринова М. Д.* Православная епархия в Сарае… С. 383-386.

[27] Запись Никоновской летописи под 1279 г. отмечает возвращении на Русь Сарайского епископа, везшего с собой грамоты от Константинопольского патриарха. По сообщению источника, епископ выполнял поручения хана Менгу-Тимура и митрополита Кирилла, но в чём именно заключалась миссия Феогноста в столице империи ромеев составитель записи не пояснил (Русская летопись по Никонову списку. СПб., 1786. Ч. 3. С. 68). Комментируя результаты усилий Феогноста, Макарий Булгаков не только постарался уточнить время собора, на котором присутствовал Сарайский архиерей, отнеся это событие к 1301 г., но особо обратил внимание на ряд, заданных епископом вопросов: о крещении в пустыне, о возможности служения без вина и его замены. По мнению выдающегося церковного историка, всё это является ярким доказательством христианской миссии Сарайской кафедры среди монголов (*Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви… С. 79).

обращения к патриарху, вероятно, могли служить способом утверждения канонической автономии или максимально возможной независимости еп. Феогноста по отношению к киевской митрополичьей кафедре. Такие шаги сарайского архиерея не имели с миссионерской деятельностью ничего общего. При этом стоит отметить, что епископы, хоть раз вступившие в прямые отношения с ордынцами, становились для митрополичьей кафедры трудноуправляемыми. Примером такой ситуации служит политическая смелость ростовского епископа Игнатия в событиях 1282 (1283) г., самостоятельно ходившего в Орду «за причет церковный» и вызвавшего своим поступком гнев митрополита Кирилла, который, правда, не преуспел в своём желании наказать позволившего себе самостоятельность архиерея и вскоре скончался[28].

Рассматривая деятельную и во многом самостоятельную фигуру Феогноста, приходится признать, что личность этого святителя загадочна. Остаются тайной его происхождение, прежний социальный статус и церковная карьера. Неизвестно, кем он был, греком или русином. Не ясно, чьим ставленником являлся: Киева или Константинополя. Не представляется возможным точно определить, кому канонически подчинялся и каким полномочиями обладал? Существующие в историографии мнения по отношению к этой личности не более чем предположения[29].

---

[28] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 525-526; *Галимов Т. Р.* Генезис внутрицерковного конфликта 1269 года. // Материалы II Международной научной конференции «Духовная жизнь региональных сообществ: история, культура, повседневность» 14-15 мая 2014 г. Казань, 2014. С. 104-108.

[29] Никто из церковных авторов и современных исследователей не поставил вопрос о том, кем был Феогност по национальности (чьим «подданным»). Указания Никоновской летописи действительно называют Феогноста посланником митрополита Кирилла (ПСРЛ. Т. 10. С. 157). Как правило, именно на этом основываются большинство историков. Однако большинство исследователей не обращают внимание на два обстоятельства. Во-первых, упомянутые известия Никоновской летописи не находят своего отражения в раннем русском летописании. Они перекликаются лишь с подобными известиями таких же поздних источников как Летопись по Воскресенскому списку и Владимирский летописец (ПСРЛ. Т. 7. С. 174; ПСРЛ. Т. 30. С. 96). Во-вторых, Феогност был направлен в Царьград не только митрополитом, но и ханом Менгу-Тимуром причем не только к патриарху, но и к императору. При этом, как уже отмечалось, не совсем ясно, кем был по национальности Феогност. Возлагавшаяся на него посольская миссия требовала свободного владения и знания греческого языка, поэтому вполне возможно, что Феогност происходил из тех греков, которые, могли подвизаться на Руси, как это было в случае с Печер-

Как уже оговаривалось, настораживает отсутствие каких-либо письменных доказательств или упоминаний в летописных сводах и в зарубежных источниках о существовании Сарайской миссии. При этом уличить западноевропейцев в поверхностном описании золотоордынского пространства в принципе невозможно. Подробно описывая Сарайский двор и приезжую знать, зарубежные источники, почему-то так ни разу и не упомянули о священнослужителях православной миссии и их деятельности на территории Золотой Орды. При этом нельзя говорить, что православное духовенство не было замечено вообще.

Плано Карпини в своих записках отмечает наличии православных иерархов в Киеве[30] (якобы окончательно «разрушенном»,

---

ским игуменом Феодосием-греком. Последнему иногда приписывается создание поучений к князю Изяславу, что, несомненно, убеждает, что такие выходцы из Византии были личностями выдающимися (Послание Феодосия Печерского князю Изяславу Ярославичу «О вере христианской и о латыньской» // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3 т. Т. 1: Домонгольский период / [Сост., автор вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский]. М., 2010. С. 295-298; полный список трудов Феодосия Печерского см.: *Еремин И. П.* Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ. Т. 5. М., 1947. С. 159-184; об атрибуции слов Феодосия Печерского см.: *Костромин К., свящ.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской» // Христианское чтение. №1 (36). СПб., 2011. С. 6-97). Примечательно еще одно обстоятельство. Никоновская и созвучные ей летописи ясно дают понять, что Феогност был выдвиженцем не только митрополита, но и ордынского хана. Если допустить, что Феогност был все-таки грекомвизантийцем, то это полностью объясняет его отношения с Константинопольской кафедрой и возникшую при нем фактическую широкую церковнополитическую и каноническую автономию Сарайской епископии.

[30] «Отсюда он [Василько, брат князя Даниила Романовича Галицкого – *Г.Т.*] повез нас в свою землю. И так как он задержал нас на несколько дней на своем иждивении, чтобы мы несколько отдохнули, и, по нашей просьбе, приказал явиться к нам своим епископам, то мы прочли им грамоту Господина Папы, в которой тот увещевал их, что они должны вернуться к единству святой матери Церкви; мы также увещевали их и даже склоняли к тому же самому, насколько могли, как князя, так епископов и всех других, которые собрались. ...по споспешествующей милости Божией и избавившись от врагов креста Христова, мы прибыли в Киев, который служит столицею Руссии; прибыв туда, мы имели совещание о нашем путешествии с тысячником и другими знатными лицами, бывшими там же» (*Карпини Иоанн де Плано*. История Монголов // Карпини Иоанн Плано, История Монголов. Рубрук Вильгельм, Путешествие в восточные стран / пер. А. И. Малеина. СПб., 1911. С. 45). «Киевляне же, узнав о нашем прибытии, все радостно вышли нам навстречу,

«испепелённом» и «разоренном» в летописях и отечественной историографии). Разрушения Киева были значительны, но не настолько, чтобы в этом городе не могли жить князья, духовенство и знать[31]. Но в Сарае, в котором легат пробыл весьма долго, хотя и за несколько лет до учреждения епископии, увидеть православных священников ему так и не удалось ни среди княжеского окружения, ни среди переселённого русского населения.

Создаётся впечатление, что первые поездки князей в Орду не сопровождались их духовниками или иными священнослужителями. Действительно, духовник Михаила Черниговского, благословляя своего князя в Каракорум, и зная об ожидающей князя участи, сам в столь тяжелое и опасное путешествие не отправился. Судя по живописному житию Михаила, княжеский священник, наставляя своего господина, очень ратовал о православной вере и проклинал

именно они поздравляли нас, как будто мы восстали от мертвых; так принимали нас по всей Руссии, Польше и Богемии. Даниил и Василько, брат его, устроили нам большой пир и продержали нас против нашей воли дней с восемь. Тем временем они совещались между собою, с епископами и другими достойными уважения людьми о том, о чем мы говорили с ними, когда ехали к татарам, и единодушно ответили нам, говоря, что желают иметь Господина Папу своим преимущественным господином и отцом, а святую Римскую Церковь владычицей и учительницей, причем подтвердили все то, о чем раньше сообщали по этому поводу чрез своего аббата, и послали также с нами касательно этого к Господину Папе свою грамоту и послов» (*Карпини Иоанн де Плано*. История Монголов… С. 61).

[31] В пользу этого свидетельствует не только в значительной мере сохранившаяся церковная архитектура, но и иные обстоятельства и свидетельства (*Каргер М. К.* Древний Киев. В 2 т. М., Л., 1958; История Киева. Т. 1. Древний и средневековый Киев / отв. ред. И. И. Артеменко. Киев, 1982. С. 192-252). Украинский исследователь Г.Ю. Ивакин обращал внимание: «В Киеве продолжалось летописание, жили и творили крупнейшие писатели… Упомянем например, архимандрита Печерского монастыря Серапиона, ставшего позднее Владимирским епископом…». Хотя, исследователь признавал, что «конечно, долгое господство мнения о запустении Киева имело веские причины. К ним относятся, несомненно, малочисленность письменных источников, а также археологическая неизученность данного периода» (*Ивакин Г. Ю.* Киев в XIII – XV вв. Киев, 1982. С. 5, 16-19). Собственно и пребывавшие в Киеве князья, знать, а также духовенство, о которых сообщает Плано Карпини также убеждают в том, что в городе продолжалась полноценная политическая, религиозная и социальная жизнь (*Карпини Иоанн де Плано*. История Монголов… С. 61).

любого, кто от неё отступится[32]. Единственным кто не оставил князя в Сарае и оказал ему поддержку, разделив участь Михаила, был княжеский боярин Феодор[33]. Что же касается княжеского духовника, то горевать об участи властителя Чернигова он предпочёл на Руси, а не в ставке ханов. В отличие от него в 1237 г. ростовский епископ Кирилл, по крайней мере, нашёл в себе мужество сделать всё, чтобы вернуть на Русь голову князя Юрием Даниловича, погибшего в битве на р. Сити[34]. Правда, возникает вопрос: когда князья осознали необходимость присутствия в своих обозах и в столице Орды духовников и обычных священнослужителей? Ответ на этот вопрос — предмет специального исследования. Однако очевидно, что в середине сороковых годов XIII в. князья ещё не считали нужным или возможным держать возле себя представителей духовенства.

И всё же, чем вызвано появление в историографии такой завышенной оценки миссионерской деятельности среди ордынцев? Казалось бы, следы следует искать в источниках, современных или близких к описываемым событиям. Могли бы помочь и поздние летописные своды. Однако даже Никоновская летопись, отличающаяся тенденциозностью, сообщения которой порой вызывают сомнения, ничего не ведает о существовании какой-либо миссии. В итоге можно заключить, что всякие разговоры о существовании Сарайской миссии есть плод благочестивого домысливания ряда религиозных авторов. Вероятно, в церковных исследованиях XIX в. произошел перенос миссионерского опыта своего времени на реалии XIII-XIV столетий. Поддержанный и усвоенный последователями (в том числе и советскими авторами[35]) тезис об активной миссионерской деятельности сарайской кафедры не более чем преувеличение. Однако при всем

---

[32] Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3 т.: Т. 2: Период ордынского владычества / [Сост., автор вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский]. М., 2010. С. 70.

[33] Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора... С. 72.

[34] Примером может служить возвращение тел епископом Кириллом Ростовским князя Юрия Всеволодовича погибшего на реки Сити от рук монголов в 1237 году (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 466) и Михаила Ярославича Хоробрита «оубиен бы .... от поганых Литвы» в 1248 г. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 471).

[35] Вернадский довольствовался выводами церковных авторов (*Вернадский Г.* Монголы и Русь. М., 2011. С. 170), а А. И. Клибанов оценивал Сарайскую кафедру как центр христианизации (Русское православие: вехи истории. С. 62).

обилии противоречивых недосказанностей и возникающих на их основе вопросов мы ни в коем случае не отвергаем тот факт, что епископская кафедра, расположенная в самом центре Орды, долгое время, была светлым маяком христианской веры и приютом для тех русских, которые оказывались на чужбине и нуждались в поддержке и молитвах. Что же касается Сарайских епископов, то, скорее всего, их деятельность не выходила за пределы стен столицы Орды.

Источники и литература:

1. *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. М.: Академический Проект, 2009. 538 с.
2. *Аннинский С.А.* Известия Венгерских миссионеров XIII-XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический Архив. М.; Л., 1940. Т. 3. С. 71-112.
3. *Белякова М. М.* «Повесть о Петре, царевиче Ордынском» в историко-литературном контексте (к вопросу о датировке произведения) // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. Т. 46. С. 74-87.
4. *Белякова М. М.* Некоторые наблюдения над отражением исторических фактов в «Повести о Петре, царевиче Ордынском» // Литература Древней Руси: Источниковедение. Л.: Дмитрий Буланин, 1988. С. 77-81
5. *Бруно Кверфуртский.* Послание к германскому королю Генриху II // Древняя Русь в свете зарубежных источников / под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой и А. В. Подосинова. Т. 4: Западноевропейские источники. Сост., пер. и коммент. А. В. Назаренко. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 57-62.
6. *Вернадский Г.* Монголы и Русь. М.: Ломоносовъ, 2011. 512 с.
7. *Веселовский С.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М.: Наука, 1969. 584 с.
8. *Вольфрам фон Шелиха* Основание православного епископства в Сарае в 1261 году // Золотордынская цивилизация. Сборник статей. Вып. 5. Казань: ООО «Фолиант»; Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2012. С. 83-90
9. Вопрошание Кириково // *Мильков В.В., Симонов Р.А.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М.: Круг, 2011. С. 351-428
10. *Гайденко П. И., Фомина Т. Ю.* Обзор письменных источников по истории Русской Церкви и церковно-государственных отношений в домонгольской Руси. Т. 1. Источники по истории Русской Церкви и церковно-государственных отношений в Киевской Руси (до 1154 г.). Ч. 1. Летописные и каноническо-правовые источники, назидательные послания духовенства. Казань: «Тоис», 2008. 228 с.
11. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2013. 575 с.
12. *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви: Т. 2. Период первый, Киевский или домонгольский: Ч. 1. М.: Московский Университет, 1900. 920 с.

13. *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и ее падение. М.: АН СССР, 1950. 505 с.
14. *Григорьев А. П.* Сборник Ханских ярлыков русским митрополитам: источниковедческий анализ золотоордынских документов. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2004. 276 с.
15. *Дагрон Ж.* Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме» / пер. и науч. Ред. А. Е. Мусина. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. 480 с.
16. *Дмитриева Р. П.* Повесть о Петре, царевиче Ордынском // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 2: Л – Я / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1989. С. 256-259.
17. *Доброклонский А. П.* Руководство по Истории Русской Церкви. М.: Грааль, 2001. 942 с.
18. *Долгоруков П. В.* Российская родословная книга. Т. 4. СПб.: Тип. 3 Отд. Собств. Е. И. В. Канцелярии, 1857. 482 с.
19. *Егоров В. Л.* Александр Невский и Чингизиды // Отечественная история 1997. № 2. С. 47-56.
20. *Еремин И. П.* Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ. М.: АН СССР, 1947. Т. 5. С. 159-184.
21. Житие св. Феодора Ростиславича Смоленского // Книга степенная. Ч. 1. М.: Императорский Университет, 1775. 589 с.
22. Житие царевича Петра // Русские повести XV – XVI веков / Составитель М. О. Скрипиль. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1958. С. 98-105.
23. *Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России второй половины XV – первой трети XVI вв. М.: Наука, 1988. 350 с.
24. *Знаменский П. В.* История русской церкви. М.: Грааль, 2000. 466 с.
25. *Ивакин Г. Ю.* Киев в XIII – XV вв. Киев: Наукова Думка, 1982. 103 с.
26. *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М.: Языки славянской культуры, 2003. 376 с.
27. История Киева. Т. 1. Древний и средневековый Киев / отв. ред. И. И. Артеменко. Киев: Наукова думка, 1982. 408 с.
28. *Каргер М. К.* Древний Киев. В 2 т. М., Л.: АН СССР, 1958. Т. 1. 580 с.; Т. 2. 662 с.
29. *Карпини Иоанн де Плано,* История Монголов // Карпини Иоанн Плано, История Монголов. Рубрук Вильгельм, Путешествие в восточные страны / пер. А. И. Малеина. СПб.: типография А.С. Суворина, 1911. 224 с.
30. Киево-Печерский Патерик // БЛДР: Т. 4: XII век. СПб.: Наука, 2004. С. 296-489, 641-667.
31. *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Тип. Грачева и комп, 1871. 479 с.
32. *Костромин К., свящ.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской» // Христианское чтение. № 1 (36). СПб.: СПбПДА, 2011. С. 6-97.
33. *Кузьмин А. В.* Крещеные татары на службе в Москве: к истории

Телебугиных и Мячковых в XIV – первой половине XV века // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 3 (9). С. 5-23.
34. *Макарий (Булгаков).* История Русской Церкви: Кн. 3. М.: изд. Спасо-Преображенского монастыря, 1995. 704 с.
35. *Малицкий П. И.* Руководство по истории русской церкви / [Изд. 4]. М.: Грааль, 2010. 466 с.
36. *Мельник А. Г.* К вопросу о времени возникновения «Повести о Петре, царевиче ордынском» // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 53. С. 626-628.
37. *Мильков В.В., Симонов Р.А.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М.: «Кругъ», 2011. 544 с.
38. *Насонов Н. А.* Монголы и Русь М.: АН СССР, 1940. 178 с.
39. Неведомы(х) словесъ. Изложено Георгиемъ. Митрополито(м) Киевскымъ. Герману игоумену въпрашающу оному поведающу. // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. Вып. 11. М.: Индрик, 2004. 255 с.
40. *Охотина Н. А.* Русская церковь и монгольское завоевание (XIIIв.) // Церковь общество и государство в феодальной России. Сборник статей / Отв. ред. А. И. Клибанов. М.: АН СССР, 1990. С. 67-83.
41. *Пашуто В. Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М.: АН СССР, 1950. 331 с.
42. Повесть о Петре. Царевиче ордынском // Русские повести XV – XVI веков / Составитель М. О. Скрипиль. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 98-105
43. *Полубояринова М. Д.* Православная епархия в Сарае // История татар с древнейших времен. Т.3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – сер. XV в. Казань: ООО «Марийское рекламно-издательское полиграфическое предприятие», 2010. С. 381-387
44. *Полубояринова М. Д.* Русское население городов Улуса Джучи // История татар с древнейших времен. Т. 3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – сер. XV в. Казань: ООО «Марийское рекламно-издательское полиграфическое предприятие», 2010. С. 379-381
45. Послание Феодосия Печерского князю Изяславу Ярославичу «О вере христианской и о латыньской» // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т. Т. 1: Домонгольский период / [Сост., автор вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский]. М.: РОССПЭН, 2010. С. 295-298.
46. *Почекаев Р. Ю., Почекаева И. Н.* Властительницы Евразии. История и мифы о правительницах тюрко-монгольских государств XIII – XIX вв. СПб.: Евразия, 2012. 384 с.
47. *Почекаев Р. Ю.* Цари ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. СПб.: ЕВРАЗИЯ, 2010. 408 с.
48. Правила православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-истрийскаго. Т. 1 СПб: Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1911. 641 с.
49. *Приселков М. Д.* История русского летописания XI-XV вв. СПб.:

Дмитрий Буланин, 1996. 280 с.
50. ПСРЛ. Т. 5 Вып. 1. Псковская и Софийская летописи. М.: Языки русской культуры, 2003. 256 с.
51. ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. 2-е изд. М.: Языки славянской культуры, 2001. 496 с.
52. ПСРЛ. Т. 7: Воскресенская летопись. М.: Языки русской культуры, 2001. 360 с.
53. ПСРЛ. Т. 8: Продолжение летописи по Воскресенскому списку. М.: Языки русской культуры, 2001. 301 с.
54. ПСРЛ. Т. 10: Никоновская летопись М.: Языки славянской культуры, 2000. 248 с.
55. ПСРЛ. Т. 30: Владимирский летописец. М.: Языки славянской культуры, 2009. 272 с.
56. *Раймер Иоханнес.* Миссионерская деятельность древнерусского монашества. Берлин: Логос, 1996. 256 с.
57. *Руммель В. В., Голубцов В. В.* Родословный сборник русских дворянских фамилий. Т. 2. СПб: изд. А. С. Суворина, 1887. 972 с.
58. Русская летопись по Никонову списку Ч. 3. СПб.: Изданная под смотрением имп. Академии наук, 1786. 223 с.
59. Русская летопись по Никонову списку Ч. 4. СПб.: Изданная под смотрением имп. Академии наук, 1788. 318 с.
60. Русская летопись по Никонову списку. Ч. 7. СПб: Императорская Академия Наук, 1791. 251 с.
61. Русское православие: вехи истории / Научн. ред. А. И. Клибанов. М.: Политиздат, 1989. 719 с.
62. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М.: «София», 2002. 592 с.
63. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды / пер. В. Г. Тизенгаузена. Т. 2. М.: Издательство АН СССР, 1941. 308 с.
64. Св. священномученик Кукша, просветитель вятичей // Калужский церковно-общественный вестник. 1913. № 25. С. 6.
65. Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т. Т. 2: Период ордынского владычества / [Сост., автор вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский]. М.: РОССПЭН, 2010. С. 69-73.
66. *Скрипиль М. О.* Повесть о Петре, царевиче Ордынском // История русской литературы: В 10 т. М.: Изд-во АН СССР, 1945. Т. 2. Ч. 1. С. 350-357.
67. Слова и поучения Кирилла Туровского // Памятники общественной мысли Древней Руси: Т. 1.: Домонгольский период / сост. и комм. И. Н. Данилевский. М.: РОССПЭН, 2010. С. 154-160.
68. Словарь древнерусских личных собственных имен / ред. В. М. Воробьев. М.: Русский путь, 2004. 904 с.
69. Слово некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере // *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Фонд «Мир»; Академический проект, 2013. С. 305-309.
70. *Соколов Р.А.* Очерк второй. Русская церковь в XII – начале XV в. //

Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А., Шапошник В. В. Русское православие: от крещения до патриаршества. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2012. 411 с.

71. *Соловьев Н. А., протоиерей.* Сарайская и Крутицкая епархия // Чтения в Обществе любителей истории и древностей Российских. М., 1894. Кн. 3. 378 с.
72. *Толстой М. В.* Рассказы по истории русской церкви. М.: Лествица, 1999. 264 с.
73. *Трапезников А. А.* Православие в России и предстоятели Церкви М.: Вече, 2010. 336 с.
74. *Турилов А. А.* Ответы Георгия митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское вопрошание // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. Вып. 11. М.: Индрик, 2004. С. 211-262.
75. *Федотов Г. П.* Стефан Пермский // Святые Древней Руси. М: Московский рабочий, 1991. С. 131-139.
76. Хроника Ливонии // Славянские хроники / Ред. Цепков А. И. СПб.: Глагол, 1996. С. 197-320.

НАСЛЕДИЕ

Уважаемые коллеги и читатели!

Во втором «конволютном» выпуске альманаха мы продолжаем печатать научные труды наших предшественников, дань уважения к трудам которых выражается в желании снова обратиться к их научному наследию. На этот раз в рубрике «Наследие» мы публикуем работы трех почивших авторов – профессора Ленинградской духовной академии Николая Дмитриевича Успенского, профессора Тюбингенского университета Людольфа Мюллера и кандидата философских наук, старшего научного сотрудника Института философии имени Г. Сковороды НАН Украины Станислава Васильевича Бондаря.

Труд профессора Н. Д. Успенского незаслуженно забыт. Он был обнародован как Актовая речь, произнесенная 9 октября 1949года в Ленинградской духовной академии, вскоре после ее возобновления. Тогда же была сделана машинописная версия доклада, хранившаяся в открытом доступе в библиотеке Ленинградской (позднее – Санкт-Петербургской) духовной академии. С этой фундаментальной работой, посвященной истории обряда святого огня, совершаемого в Великую Субботу в Иерусалиме, исследователи византийско-русского прошлого знакомы мало. На нее ссылался в свое время разве что диакон А. Е. Мусин в ряде своих популярных работ. В сравнительно недавнем прошлом работа случайно попала в Интернет, однако и там не получила широкой огласки в научном секторе «всемирной паутины». В то же время привлечение к данной работе внимания со стороны научного сообщества видится необходимым, поскольку детальный анализ истории «схождения св. огня в Иерусалиме» делает ее уникальным собранием сведений по этой проблеме, а выводы – чисто научными. Поскольку указанная проблематика в настоящее время приобрела широкую популярность, было бы нелишним познакомить широкую общественность с мнением авторитетного церковного ученого.

Текст доклада Н. Д. Успенского публикуется по хранящейся в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии машинописной версии. Номера страниц машинописи даны в публикации в квадратных скобках, предшествующих тексту, располагающемуся на соответствующей странице. Ссылочный аппарат также не был приведен в соответствие с принятыми сегодня нормами отчасти для того, чтобы сохранить «аромат эпохи», когда эта работа создавалась, отчасти же потому, что это повлекло бы за собой и пересмотр ряда сносок по более современным публикациям, что заметно искажает принцип публикации научного наследия.

Статья Людольфа Мюллера, посвященная проблемам христианизации Руси, не представляет сугубо научного интереса. Мысли, изложенные в ней, неоднократно озвучивались профессором в иных его докладах и публикациях. Однако в виде, в котором они представлены в едином докладе, впервые публикуемом в русском переводе, они представляют единое целое и создают законченное впечатление. Можно сказать, что в данном докладе одновременно представлена квинтэссенция взглядов западноевропейских славистов третьей четверти XX века и стиль работы и мысли самого Людольфа Мюллера. Данная публикация представляет интерес как памятник исторической мысли недавнего прошлого, позволяющий вернуться к некоторым проблемам исторической науки, сегодня отошедших на второй план.

Также вниманию читателей представляется вторая часть одной из последних работ С.В. Бондаря, одного из ярких исследователей древнерусской мысли, посвященной эсхатологическим представлениям святителя Кирилла Туровского. Первая часть данного труда с предисловием В. В. Милькова была опубликована в первом выпуске нашего альманаха. При подготовке текста к публикации мы постарались сохранить авторский стиль и авторскую позицию по обозначенным в работе проблемам. Ещё раз хотим поблагодарить Елену Кравченко и Владимира Владимировича Милькова за возможность издать работу Станислава Васильевича.

С уважением, редакция альманаха

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 4 2015
страницы 161-186

Успенский Н. Д.

К истории обряда святого огня, совершаемого в Великую Субботу в Иерусалиме. Актовая речь, произнесенная 9 октября 1949г.

Ваше Высокопреосвященство, Ваше Преосвященство,
глубокоуважаемые коллеги и дорогие гости!

Совет Ленинградской Духовной Академии, в соответствии с существующей в русских Духовных Академиях многолетней традицией отмечать годичный акт докладом научно-богословского значения, в заседании своем 31 августа с.г. поручил мне сделать таковой доклад в настоящем торжественном собрании. Исполняя волю Совета Академии, имею честь доложить Высокому Ученому Собранию реферат на тему «К истории обряда святого огня, совершаемого в великую субботу в Иерусалиме».

Избранная мною и одобренная Советом Академии тема в основном касается исторических истоков священнодействия, которое известно еще как раздаяние благодатного огня от Гроба Господня.

Едва ли можно указать еще какой-либо иной христианский обряд, который создал бы вокруг себя такую обширную литературу, как иерусалимский обряд святого огня. «У всех путешественников, побывавших в Иерусалиме и имевших случай провести здесь день великой субботы, пишет проф Дмитриевский, к какому бы он вероисповеданию ни принадлежал, [2] каких бы убеждений не держался, непременно одно из первых мест в их заметках отводится описанию религиозной церемонии этого святого дня»[1].

По описанию проф. Дмитриевского[2] в настоящее время обряд совершается следующим образом. В конце утрени, когда архидиакон кончает евангелие и произнесет слова «Они же шедше утвердиша гроб, знаменавше камень с кустодиею», в кувуклий Св. Гроба входят

[1] Церковные торжества на православном Востоке, ч. 1. СПб, 1909 г., очерк X, стр. 7.

[2] Церковные торжества на православном Востоке. СПб, 1909 г. Ч. 1, очерк IX, стр. 22-23 и очерк X, стр. 14-22.

кандиловжигатели которые тушат в нем огни и наливают в лампады нового масла. Главный привратник Святогробского храма запечатывает двери кувуклии четырьмя восковыми печатями на шнурах. Около 2 часов дня греческий патриарх, в сопровождении епископов и прочего клира, в торжественной обстановке шествует в Святогробский храм. Здесь он южной дверью входит в алтарь св. Воскресения. За православным патриархом в такой же торжественной обстановке вступают в храм патриарх армянский и митрополит коптский (абун), которые занимают принадлежащие им в храме места. Многочисленный греческий клир, облачившись в блестящие ризы, выходит из алтаря в преднесении креста, 12 хоругвий, рипид, два диакона несут пуки свечей «для удобнейшей передачи св. огня в народ», и сзади их шествует патриарх с посохом в правой руке. С пением стихиры «Воскресение Твое [3] Христе Спасе, ангели поют на небеси и нас на земли сподоби чистим сердцем Тебе славити», они выходят из церкви Воскресения перед кувуклием Гроба Господня и трижды обходят его. Затем, остановившись перед дверями, ведущими в кувуклий, поют «Свете тихий». Окончив пение этого гимна, все духовенство возвращается в алтарь воскресного храма, а патриарх, оставшись перед кувуклием, снимает с себя митру, саккос, омофор и палицу, и остается в подризнике, епитрахили с поясом и в поручах. Патриарший драгоман (должностное лицо для официальных сношений между патриархом и турецкой правительственной администрацией) снимает с дверей кувуклия печати и впускает туда патриарха, за которым входит и армянский патриарх, также е пучками свечей. Двери кувуклия закрываются. Армянский патриарх остается в приделе Ангела, а патриарх подходит к ложу Спасителя и преклонив колена, молится о том, чтобы Бог «светом познания Своего просветил язычников пребывающих во мраке, и через Свое сошествие во ад, небесная, земная и преисподняя исполнил бы света; чтобы сей раздаваемый свет от светоносного Его Гроба верным послужил даром освещения, исцелением от болезней, демонам ужасом, и чтобы Спаситель благословил и освятил благочестиво к Нему прикасающихся и даровал бы им ходити во свете заповедей Его как сынам света». Молитва патриарха продолжается четверть часа или 20 минут. Вдруг с колокольни Воскресенской церкви раздается оглушительный трезвон «во вся тяжкая» и из отверстий северной и южной [4] стен кувуклия появляются первые пуки свеч с ярко пылающим огнем. Каждый из паломников, держа в своей руке связку из 33 свечей, по числу лет жизни Спасителя, спешит зажечь их от огня клириков, стоящих снаружи северной и южной сторон кувуклия и первыми получа-

ющих огонь из Св. Гроба. Из кувуклия появляется патриарх, держащий в руках по пуку горящих свечей. Он следует в алтарь, где разоблачается и затем в сопровождении свиты отправляется в патриархию на отдых.

Казалось бы дерзостью ждать свыше огня в определенный день, час и минуты; казалось бы недостойно христианского звания из года в год искать знамения от Гроба Христа, божественное достоинство Которого засвидетельствовали своей кровью апостолы и несчетное число мучеников; наконец, кажется, было бы кощунством требовать сверхъестественного огня для лампад от Того, Который для величайшего таинства евхаристии взял естественные плоды земли – хлеб и вино; однако, среди христиан восточных исповеданий – православного, армяногригорианского, иаковитского и коптского – весьма широко распространено верование в сверхъестественное чудесное происхождение «благодатного огня». Красной нитью через всю паломническую литературу от паломника второй половины IX века Бернарда и до XX столетия проходит мысль о чудесном появлении Св. огня, причем одни паломники лишь констатируют самый факт изнесения патриархом огня из часовни Гроба Господня, а другие указывают и образ его появления, кто – в виде голубя, кто – в виде молнии, так что еще игумен Даниил должен был сказать: «Мнози бо [5] странници неправо глаголють о схождении света святаго; ин бо глаголеть, яко Святый Дух голубем сходит ко гробу Господню; а друзии глаголють: молнии сходить с небесе и тако вжигаются кандила над гробом Господним. И то есть лжа и не правда: ничтоже бо есть не видети тогда, ни голубя, ни молнии, но тако невидимо сходит с небеси благодатию Божиею и вжигает кандила в гробе Господни»[3]. Заметим, что игумен Даниил путешествовал ко Гробу Господню в 1106-1107 гг. Однако и после него в письмах наших паломников встречаются подобные заявления о тех образах, в каких появляется Св. огонь, заявления, противоречащие самим себе, где этот огонь представляется и сходящим «аки солнце» и распространяющимся по доске Гроба Господня «аки молния», воочию для всех молящихся. Так, например, в «Пути» иеромонахов Макария и Селивестра, паломничествовавших в 1704 году, читаем: «В великую субботу о девятом часе огнь сходит с неба невидимо в кадилы, и уже сам огнь загорится и тотчас внидет в знамение Божие, с небеси приидет огнь аки солнце над гроб Божий, и от той лучи загорится кадило; и узревши вси людие Божии сошедшую с небеси

[3] Житье и хоженье Данила руськыя земли игумена 1106-1107 гг. 3-й и 9-й выпуски Прав. Пал. Сб., 1885 г., стр. 126-127.

благодать над Гробом Господним во огненне образе, огню ходящу по Гробу Господню по досце мраморной всякими цветы с небеси что молния, и видевшее вси людие, возрадуются великою радостию зело о таковом человеколюбии Божием»[4].

[6] Подобные паломнические сообщения, противоречивые в самих себе об образах исхождения огня свыше, и утверждающие очевидность этого исхождения для всех молящихся, скорее говорят о религиозной экзальтации авторов и окружавшей их во время обряда Св. огня толпы, нежели о величии самого обряда. Отсюда же теряется их научная ценность в вопросе исследования обряда. Короче говоря, литература об обряде Св. огня, весьма богатая количественно, не дает нам истории его происхождения. Она только наделяет святой огонь сверхъестественным происхождением, о котором ничего не говорит голос вселенской церкви. Как известно, ни соборные постановления вселенского или поместного значения, ни святоотеческая литература не знают чудесного огня. Молчит о нем и святитель иерусалимский Кирилл, оглашая просвещаемых тайнам веры. Доказывая им воскресение мертвых законами постоянно возрождающейся жизни в природе, вращения небесных тел, и даже используя с этой целью легенду о чудесной птице Фениксе (сл. 18), он ни слова не говорит о чудесно происходящем огне, в то время как самую речь держит, ввиду приближения Пасхи, в том самом иерусалимском храме, где совершается обряд Святого огня, когда, кажется, это сообщение было бы более уместным и более убедительным, чем те, которые приводит св. отец. Более того. Святитель говорит и о великосубботней службе: И вскоре услышите чтение, в котором изрекается благая весть: светися, светися, новый [7] Иерусалиме, прииде бо твой свет». Где, как не здесь, должно было прозвучать слово и о чудесном свете? Но Кирилл молчит. Ни наличие Гроба Господня, где он проповедует, ни мысли о службе великой субботы, ни самые слова «прииде бо Твой свет...» не вызывают в нем видимой ассоциации со святым огнем. Факт знаменательный для истории обряда святого огня!

Проф. Олесницкий объясняет происхождение обряда св. огня чудом Св. Нарцисса. «По своему началу новозаветный праздник огня, пишет он, восходит к первым векам христианства. По свидетельству историка Евсевия, поводом к его установлению послужило чудо, совершившееся при патриархе Нарциссе, когда при недостатке масла,

[4] Паломники-писатели петровского и послепетровского времени. М., 1874 г., стр. 19.

налитая в лампады силоамская вода была зажжена сошедшим с неба чудесным огнем и горела как елей во все продолжение пасхальной службы»[5]. Это объяснение проф. Олесницкого приводит нас в недоумение. Дело в том, что Евсевий не говорит ничего подобного тому, что пишет о чудесном возжении лампад, ссылаясь на него, проф. Олесницкий. У Евсевия мы читаем: «Некогда в Пасху, во время великого всенощного бдения у диаконов, говорят, недостало елея. Так как все собрание было сильно огорчено этим, то Нарцисс велел приготовляющим светильники почерпнуть в близ находившемся колодце воды и принести к нему. Когда приказание было исполнено, то, помолившись над принесенной водой, он с искренней верой в Господа велел влить ее в лампады. Как скоро [8] и это сделали, вода сверхъестественным образом, дивной и божественной силой, приняла свойства елея. Многие из братий весьма долго, даже до настоящего времени, сохранили часть этого елея, как свидетельство тогдашнего чуда»[6]. Как видим, Евсевий говорит только о чуде претворения силоамской воды в елей и не делает никакого даже намека на схождение с неба чудесного огня и возжение от него лампад.

Свет на интересующий нас вопрос проливают открытые и обнародованные на рубеже XIX и XX столетий литургические памятники. Это так назыв. Латальская рукопись Иерусалимского канонаря, начала IXв., Кальская рукопись того же канонаря конца X или начала XIв.[7] и Святогробский типикон в ркп 1122 г.[8].

В этих рукописях, в плане уставного изложения богослужебных чинопоследований излагается интересующий нас обряд св.огня. В самом позднем из этих памятников, в Святогробском типиконе 1122 г., по мнению проф. Дмитриевского отражающем в основном богослужебную практику иерусалимского храма Воскресения в том виде, в каком она имела место [9] в IX-X в.,[9] обряд святого огня описывается следующим

---

[5] Воскр. чтение, 1879 г. № 14, стр. 153-154.

[6] Церковная история, кн. VI, гл.9, в русск. переводе. СПб. Дух. Ак. ср. Eusebius. Kirchengeschichte herausgegeben v. Eduard Schwartz. Leipzig, 1908.

[7] Обе описаны прот. Кекелидзе в его работе «Иерусалимский канонарь VII в.» Тифлис, 1912.

[8] Издан в 1894 г. проф. Дмитриевским в его работе «Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX-X века» (по списку с ркп 1804 г.) и Пападопуло-Керамевсом в его Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχιολογίας, Т. В. Πετροπολ. 1894.

[9] Дмитриевский. Богослужение страстной и пасхальной седмиц, стр. XV. То е самое в его работе «Древн. патр. типиконы». Киев, 1907 г., стр. 64.

образом. «Во втором часу святаго сего дня приходят мироносицы и начинают мыть кандила, приготовляют их и ставят внутри гроба, в присутствии патриарха, архидиакона, втораго священника, паромонаря, трех диаконов и псалта. Во время этого занятия мироносиц, т.е. когда они моют эти кандила, совершается в кратком виде последование и канон часов. Когда же они окончат мыть кандила и приготовлять их, поется слава глас 6: «Днешний день тайно». Диакон произносит ектенью и совершает отпуст. Тогда патриарх запирает Святой Гроб, берет ключи с собою, и тушатся тогда все кандила храма. Патриарх удаляется в катихумены и поет свои часы. В девятом часу клеплят била, патриарх с клиром, одетый в белые одежды, спускается в храм Воскресения без свеч и кадила, и становятся сзади Святаго Гроба и начинается вечерня».[10] Далее в типиконе следует изложение вечерни, немногим отличающейся от современного чина. После указания о чтении 15 паремий устав говорит: «Патриарх входит во святой алтарь и раздает фимиам митрополитам, епископам, пресвитерам и сам с ними кадит храм, совне гроб святой, обходя его троекратно, так как он заперт, равным образом обходят трижды и храм, потом выходят и поднимаются на Святую Голгофу, по каждении внизу, потом во святой сад, [10] в святую базилику Константина, во святую темницу и оттуда идут в дверь святаго храма Воскресения, которая называется дверью мироносиц; тогда иподиаконы принимают кадильницы и входят все во святой алтарь. Итак, патриарх начинает: «Господи помилуй», и весь народ взывает: «Господи помилуй» протяжно и беспрерывно. Патриарх выходит из алтаря сам, а также архидиакон и протонотарий: которые поддерживают под руки патриарха с той и другой стороны. Впереди предшествует сакеларий, сзади его следуют паромонарь и кастрисий. Патриарх тогда падает ниц пред святым алтарем на пол и молится со слезами о людских невежествиях, простирая руки свои горе, делая таким образом трижды, равным образом то же делают и окружающие его. Народ непрерывным голосом взывает: «Господи помилуй». Потом патриарх с его окружающими входит во Святой Гроб, падает трижды ниц и молится и просит (Бога) о себе и о людях. Тогда возжигает от святаго света и дает архидиакону, а архидиакон народу. Затем патриарх, архидиакон и остальные с ним выходят и, с пением стихиры, глас 1, совершают литию во святую базилику Константина»[11].

[10] Дмитриевский. Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме. Казань, 1894 г., стр. 171-173.

[11] Дмитриевский. Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX-X в. Казань, 1894 г., стр. 175-179.

Так излагается обряд св. огня в Святогробском типиконе 1122 г. Сопоставляя его с современным обрядом хотя бы в описании проф. Дмитриевского, нельзя не заме- [11] тить существенной разницы между тем и другим. Во-первых, если современный обряд не связан с обычным храмовым богослужением и, по выражению проф. Дмитриевского, превратился в «простой религиозный обряд или, вернее, в специальную святогробскую литанию», то по Типикину 1122 г. он входил в чин вечерни великой субботы и отправлялся после чтения обычных 15 паремий этого дня.

Во-вторых, если в настоящее время двери кувуклия запечатывает привратник храма, а этому действию его предшествует гашение лампад и наливание в них нового масла, то, как видно из Святогробского типикона, в эпоху действия его обряду св. огня предшествовал обряд омовения и приготовления кандил на гробе Господнем, совершаемый в присутствии патриарха входившими в состав святогробского клира мироносицами, после чего сам патриарх запирал Св. Гроб и брал ключи с собой.

Наконец, третью и весьма существенную особенность обряда по Святогробскому типикону 1122 г. составляет вход в кувуклий за св. огнем не одного патриарха, но и нескольких из сослужащих ему лиц. Тот мрак таинственности, которым облекается обряд св. огня уже в описании его игуменом Даниилом, здесь не имеет места. Если по игумену Даниилу епископ с диаконом дважды подходили к кувуклию в надежде увидеть «сквозе крестец дверей тех» благодатный свет, и не видели его, и этот свет появился много позднее после усиленней молитвы, когда над Св. Гробом прошел [12] дождь, то по Типикону патриарх и сослужащие с ним клирики идут в кувуклий в определенный момент богослужения без всяких предварительных наблюдений за ним, и выносят оттуда освященный огонь. Короче говоря, в типиконе 1122 г. обряд представляется в таком духе, в каком излагаются и все вообще церковные чинопоследования и само величайшее таинство евхаристии, без всякого оттенка чудесности.

Естественный характер обряда св. огня в Святогробском типиконе вполне очевиден, но несколько неясно его выражение «тогда возжигает от святаго света и дает архидиакону» (καὶ τότε ἅπτει ἐκ τοῦ ἁγίου φοτος, καὶ δίδωσι τῷ ἀρχιδιάκονῳ). Что подразумевается здесь под «святым светом» – зажженная ли сейчас лампада или что иное? Эту неясность разъясняют Латальская и Кальская рукописи, по мнению прот. Кекелидзе отражающие более раннюю богослужебную практику Иерусалимского храма Воскресения, практику времен пат-

риарха Софрония (634-644 г.)[12].

В Латальской рукописи читаем: «В великую субботу вечером в десять часов звонят к вечерне и входят в церковь епископ, священники и диаконы; народ остается во дворе и двери церковные затворяются. Зажигают свечи, произносят ектению и молитву; епископ, священники и диаконы берут кадильницы и, говоря псалом: «Тебе подобает песнь, Боже», обходят кругом церкви. Произносят ектению [13] и молитву и, говоря псалом: «Хвали, Иерусалиме, Господа», обходят церковь и приходят ко входу в алтарь. Произносят ектению и молитву и, говоря псалом «Воспойте Господеви песнь нову», обходят церковь третий раз. Епископ говорит прокимен, гл. 3: «Ныне воскресну, глаголет Господь», стих: «Воспойте Господеви песнь нову». Все служители церкви лобызают друг друга. Затем благословляют свечи, зажигают лампады, растворяют двери и вводят в церковь кающихся. Поют «Господи воззвах» со стихирою «Светися, светися, Иерусалиме, прииде бо». После «Свете тихий» говорят антифонно по праздничному: «Хвали, Иерусалиме, Господа». Епископ садится на кафедру и говорит прокимен, гл. 3: «Воскресни, Господи, суди земли», стих: «Бог ста в сонме богов», и читают двенадцать чтений»[13].

По Кальской рукописи: «В великую субботу вечером, когда солнце заходит, епископ, священники и диаконы входят во святой Анастасис и затворяют за собою двери. Заготовляют три кадильницы и произносят ектению и молитву; епископ влагает в кадильницу фимиам и своими руками совершает каждение. Впереди идет епископ, за ним следуют священники и диаконы и, с пением псалма «Воспойте Господеви песнь нову, пойте Господеви вся земля», обходят кругом церкви. Придя ко входу в алтарь, произносят ектению и молитву с коленопреклонением, причем епископ говорит прокимен: «Ныне воскресну, глаголет Господь, ныне прослав- [14] люсь, ныне вознесусь»; стих: «Воспойте Господеви песнь нову». Обходят церковь и поют вторично прокимен: «Буди имя Господне благословенно»; стих: «Хвалите раби Господа, хвалите имя Господне». Придя у входа в алтарь, произносят ектению и молитву и, поя псалом: «Воспойте Господеви песнь нову, хвала Его», обходят третий раз церковь. Возвратившись туда же, у входа в алтарь, произносят ектению и молитву. Епископ воздает лобзание священникам и диаконам, благословляют свечи и зажигают лампады. Епископ поет «Господи воззвах» со стихирою, гл. 8: «Свети-

[12] Иерусал. канонарь VII в., Тифлис, 1912 г., стр. 24-25.
[13] Иерус. канонарь VII в., Тифлис, 1912 г., стр. 87-90.

ся, светися Иерусалиме». После «Свете тихий» говорят прокимен: «Хвали, Иерусалиме, Господа». Входят в алтарь и поют псалом: «Воскресни, Боже, суди»; стих: «Бог ста в сонме богов». Вводят в церковь оглашенных и читают чтения»[14].

Сопоставляя обряд св. огня по Латальской и Кальской рукописям, мы должны сказать, что эти два памятника в изложении рассматриваемого чинопоследования в целом, весьма незначительно отличаются один от другого и это отличие сводится к деталям чина, т.е. к подбору псалмов и времени произношения прокимна (по Латальской ркп он положен после молитвы 3-го обхождения, а по Кальской – после 1-го). Зато между этими ркп и Святогробским типиконом 1122 г. есть много различия. Так, если по Святогробскому типикону обряд св. огня совершался в центре вечерни, после чтения паремий, то по Латальской и Каль- [15] ской ркп до начала вечерни. Второе. По Святогробскому типикону обряду св. огня предшествовал обряд омовения лампад и приготовления их; ни Латальская, ни Кальская ркп такого отдельного обряда не знают. По Латальской ркп клирики, придя в храм при закрытых его дверях, «зажигают свечи», а по Кальской «заготовляют три кадильницы». И это приготовление к чину таким образом непосредственно примыкает к последнему. Третье – по Святогробскому типикону все три каждения совершаются молча, и самый обряд получения св. огня сопровождается тайной молитвой патриарха, с тремя поклонами, под многократное пение «Господи помилуй». По Латальской и Кальской ркп обхождение сопровождается пением псалма, ектенией и чтением молитвы. Четвертое. По Святогробскому типикону во время обряда в храме присутствует народ, и для принятия св. огня патриарх и клир уходят внутрь кувуклия, а по Латальской и Кальской ркп обряд совершается в отсутствие народа и патриарх не входит за св. огнем в кувуклий, а в самом храме «благословляют свечи и зажигают лампады». Простой и ясный ответ на недоуменные слова Святогробского типикона «тогда возжигает от св. света!».

Итак, обряд св. огня, который теперь совершается отдельно от суточных служб великой субботы, в период действия Святогробского типикона совершался в средине чина вечерни, куда он перешел с первоначального места, которое указывают ему Латальская и Кальская ркп. Это перенесение обряда уже в Святогробском типиконе лишило [16] его пения при каждениях нарочитых псалмов. От ектений же и гласных молитв епископа здесь остались многократное «Господи по-

[14] Кекелидзе. Иерус. канонарь VII в., Тифлис, 1912 г., стр. 90.

милуй» и тайная молитва патриарха с воздетыми горе руками и тремя поклонами «о людских невежествиях». Будучи, таким образом, переносим с одного времени на другое, обряд св. огня сменил и место своего отправления и обстановку. При патриархе Софронии он совершался в самом храме, при патриархе Николае I (932-947 г.)[15], когда действовал Святогробский типикон, уже в кувуклии, но еще в присутствии всего клира, а в бытность в Иерусалиме французского паломника Фульхерия де-Шартры (1101 г.) – в кувуклии, куда входил только один патриарх[16].

Более ранних литургических свидетельств об обряде св. огня мы не имеем, однако некоторые намеки на его возникновение мы находим в описании иерусалимского богослужения паломницы IV века Сильвии Аквитанки. Она о службе великой субботы пишет следующее: «На другой день в субботу правится по обычаю на третьем часе; также и на шестом; на девятом же в субботу не правится, но приготовляется пасхальное бдение в большой церкви, т.е. в мартириуме. Пасхальное же бдение совершается так же, как у нас, только здесь прибавляется еще следующее: дети, [17] воспринявшие крещение, одетые так, как они вышли из купели, ведутся вместе с епископом прежде всего в Воскресение. Епископ идет за преграду Воскресения, поется одна песнь, затем епископ произносит молитву за них и потом идет с ними в большую церковь, где по обычаю бодрствует весь народ. Там совершается то, что обыкновенно бывает и у нас, и по совершении литургии бывает отпуст»[17]. Сильвия, как видно, еще не знает того обряда св. огня, который изложен в Латальской и Кальской ркп. Иначе эта наблюдательная и эрудированная в вопросах иерусалимского богослужения паломница упомянула бы о нем. Но у нее есть важное для нас замечание. Она говорит, что в эту субботу в храме Воскресения служба девятого часа не правится, так как в это время происходит приготовление церкви Воскресения к пасхальному бдению и народ в это время бодрствует в большой церкви (так паломница называет церковь, расположенную за Голгофой, двери которой выходили на площадь)[18]. Эти сведения, получаемые нами у Сильвии, разъясняют нам – почему Латальская и Кальская ркп указывают совершение обряда св. огня до вечерни и при закрытых дверях храма, а равно и то, где находился в это время

[15] См. Дмитриевский. Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме. Казань, 1894 г., стр. XIII.

[16] Дмитриевский. Древн. патр. типиконы. Киев, 1907 г., стр. 93-97.

[17] Прав. пал. сб., вып. 20, СПб, 1889 г., стр. 161.

[18] Там же, стр. 242-243.

народ. Очевидно, обряд св. огня возник из того приготовления храма к пасхальному бдению, которое совершалось в Иерусалиме при Сильвии, в то время как народ находился [18] в соседнем храме за Голгофой, ожидая начала бдения. Это приготовление храма при Сильвии еще не носило значения богослужебного чинопоследования, напротив, молящиеся не допускались в это время в храм, очевидно, дабы не мешать приготовляющим храм лицам. Однако само по себе приготовление величайших христианских святынь к празднику, и в такой великий день, когда церковь наставляет «Да молчит всякая плоть человека и да стоит со страхом и трепетом и ничто же земное в себе да помышляет», не могло не сопровождаться молитвой, молитва же служила к облечению самого приготовления храма в священнодействие, которое мы и видим в вполне сформировавшемся виде в Кальской и Латальской рукописях.

Этому же обстоятельству послужила существовавшая у христиан традиция зажигать вечерние светильники с молитвой благодарения Богу.

На этот обычай указывает св.Василий Великий, когда в слове «о Св. Духе» говорит: «Отцы наши не хотели в молчании принимать благодать вечернего света; но как скоро он наступал, приносили благодарение. Хотя мы не можем утвердительно сказать, кто был творцом этих изречений светильничного благодарения, впрочем народ повторяет древний голос, когда произносит: «Поем Отца, Сына и Святаго Духа».

Еще ранее об этом обычае говорят Египетские церковные постановления (III в.)[19], где дана и самая молитва благо- [19] дарения за вечерний свет и изложен обряд его внесения, обозначенный как «Правило о принесений светильника в собрании». Здесь читаем: «Когда наступит вечер, диакон вносит светильник. Епископ приветствует собрание: «Господь со всеми вами».

Народ отвечает: «И со духом твоим».

Епископ: «Возблагодарим Господа».

Народ: «Достойно и праведно, – величие и слава Ему» (но он не должен говорить – «Горе ваши сердца», – это говорится лишь при приношении, т.е. при евхаристии).

Епископ: «Мы благодарим Тебя, Боже, чрез Сына Твоего, Господа нашего Иисуса Христа за то, что Ты просветил нас откровением невещественного Света. Кончив долготу дня и достигнув начала ночи, насытившись дневным светом, сотворенным Тобой для нашего довольства,

[19] Скабалланович. Толковый типикон. вып. 1, стр.75.

мы теперь не имеем недостатка, и в вечернем свете по Твоей милости, – святим и славим Тебя через Единого Твоего Сына Господа нашего Иисуса Христа, чрез Него Тебе с Ним слава, сила и честь ныне и т.д.

Народ: «Аминь»[20].

Во II-м веке об этом обряде упоминает Тертуллиан, писавший около 199 г.: «Когда умоют руки и зажгут свечи, каждому предлагается выйти и пропеть что-либо во славу Божию из Священного ли Писания или что может от себя»[21].

[20] В духе практики, описываемой Тертуллианом, излагается обряд внесения светильника в молитвенное собрание в «Завещании Господа нашего Иисуса Христа» – «Диакон вносит в храм светильник и говорит: «Благодать Господа нашего со всеми вами». И весь народ отвечает: «И со Духом твоим». Дети поют духовные псалмы и песни на внесение светильника, и весь народ согласно отвечает: «Аллилуиа»[22]. Если согласиться с Рамани, относящем «Завещание» ко II веку[23], а с нашей точки зрения он имеет к этому основание[24], то мы имеем от II века два сообщения об этом обряде, причем «Завещание» указывает на его отправление в связи с пасхальным бдением.

Насколько благоговейно было отношение христиан к обряду внесения в молитвенное собрание вечернего огня, можно судить по сообщению Григория Нисского о кончине св. Макрины: «Наступил вечер, в комнату внесли огонь. Она широко раскрыла глаза и, смотря на свет, как было видно, старалась прочесть светильничное благодарение, но так как голос у нее уже пропал, то она выполнила молитву лишь в уме, да движением руки и губ. Когда она кончила благодарение и занесла руку на лицо чтобы перекреститься, вдруг сильно и глубоко вздохнула. Вместе с молитвой кончилась и ее жизнь»[25].

[21] Из этого сообщения св. Григория видно, с каким благоговением относились христиане к вечернему свету, который был для них неким вещественным напоминанием о Спасителе, называвшем Себя Светом миру, и пришедшем в этот мир на конец веков; вместе с тем, как широко был распространен среди христиан самый обычай возносить молитву благодарения при виде вечернего света. Умирающая

[20] Карабинов. Евхаристическая молитва. СПб, 1908 г. стр. 16.

[21] Апология, гл. 39.

[22] Testamentum Domini nostri Yesu Christi, Moguntiae, 1899 г., кн. II, гл. II.

[23] Там же, p. XVIII-XI.

[24] См. нашу диссертацию «Чин всенощного бдения в греческой и русской церкви. Л., 1949 г., стр. 4-12.

[25] Vita s. Macrinae. Opera. II, 1638, p. 195.

женщина, изнемогающая в предсмертной агонии, при виде этого света напрягает свои последние силы и с едва заметным движением губ читает светильничное благодарение, и с этой молитвой умирает.

Был этот обряд и в Иерусалиме при той же Сильвии. Так можно судить потому, что паломница, сказав об обилии освещения за вечерним богослужением, тут же замечает: «А огонь не приносится извне, но подается из внутренности пещеры, где денно и нощно горит неугасимая лампада, т.е. внутри преграды»[26]. Едва ли требовалось бы подобное замечание, если бы здесь не имелся в виду какой-то обряд. По-видимому, Сильвия здесь отмечает местную иерусалимскую особенность известного всей церкви обряда внесения светильника, особенность, заключавшуюся в том, что здесь светильник вносился не извне, как это указывают Египетские церковные постановления и «Завещание», а из самого центра храма – пещеры Гроба Господня.

Намек на этот обряд можно видеть и в том случае, когда Сильвия, описывая пасхальные литании, совершавшиеся [22] в Иерусалиме, говорит, что епископ с принявшими крещение детьми, аскетами и всем народом, возвращается в храм Воскресения с песнопениями «во время возжения свечей»[27]. Едва ли Сильвия имела здесь в виду всем знакомую процедуру предбогослужебного зажигания лампад церковными сторожами. Всюду и везде епископ вступает в храм не во время приготовления его сторожами, а когда этот храм уже приготовлен и создана подобающая его сану торжественная обстановка. Эту встречу имеет в виду и Сильвия, торжество которой дополнялось обрядом внесения вечернего света.

Как обставлялся в Иерусалиме обряд ежедневного внесения светильников, хотя бы во время Сильвии, мы не знаем. Однако его торжественную обстановку в какой-то степени можно представить по тому, как совершался этот обряд в храме св. Софии Константинопольской, устав которого создавался под непосредственным влиянием иерусалимских порядков[28]. Здесь, т.е. в Константинополе, когда наступало время возжения в храме светильников, архидиакон с кадилом в руках, второй диакон, еще 12 диаконов шли из алтаря в притвор храма. Диаконы брали здесь приготовленные подсвечники и, предводимые архидиаконом, возвращались в храм. Архидиакон, держа кадило, возглашал: «Свет Христов просвещает всех» и с прочими диаконами шел на

[26] Прав. пал. сб., вып. 20, стр. 140.
[27] Прав. пал. сб., вып. 20, стр. 162.
[28] Дмитриевский. Древн. патр. типиконы, стр. 114-213.

амвон. В это же время [23] в алтаре клирик, которого устав называет «начальником светов», подходил к патриарху со светильником в руках и говорил: «Благослови Владыко». Патриарх давал возглас: «Яко Ты еси освящение наше, Христе Боже, всегда ныне и во веки». «Начальник светов» зажигал все лампады в алтаре; то же самое делали по всему храму иподиаконы и пономари, а стоявшие на амвоне с подсвечниками диаконы, по благословении их патриархом и после слов архидиакона: «Премудрость, прости», шли с амвона в алтарь[29].

Описанный обряд в Дрезденском списке соединяется с чином литургии преждеосвященных. Однако тот факт, что тот же Дрезденский список указывает совершение этого обряда в Благовещение, когда положена литургия Златоуста[30], свидетельствует об этом обряде как не составлявшем принадлежности только великопостного богослужения.

Когда исчез в церкви обряд возжения вечернего света иди, что то же, светильничного благодарения, неизвестно. Указывающий его совершение Дрезденский список относится к первой половине XI века. По Евхологиону Синайской библ. №971, XIII-XIV в., на преждеосвященной литургии: «Выходит диакон с двумя свечами позади амвона и говорит: «Премудрость. Свет Христов просвещает всех. Вонмем». И кадит народ и входит снова в алтарь и говорит иерею: «Благослови Владыко свет». Иерей же читает: «Благословен еси светяй и освящаяй»[31]. Здесь, как видим, есть молитва освящения [24] света, но о возжигании светильников в храме ничего не сказано. Большинство же памятников этого времени уже не имеют и молитвы света, но только возглас: «Свет Христов просвещает всех». Возможно, что в начале XI века этот обряд сохранялся еще в таких храмах, как храм св. Софии, значения же повсеместного уже не имел.

Относительно возникновения этого обряда проф. Карабинов высказывает мысль, что в основе его «лежит древнехристианский обычай, перенесенный из еврейства, – вечером при зажжении светильника благодарить Бога за созданный Им для освещения ночного мрака огонь»[32]. С мнением проф. Карабинова нельзя не согласиться. Христианская церковь, возникшая из недр ветхозаветного иудейства, на первых порах своего существования не порывала связи ни с храмом, ни с

[29] Дмитриевский. Древн. патр. типиконы, стр. 329.

[30] Там же, стр. 309.

[31] Дмитриевский. Ἐυχολόγια, стр. 249-250.

[32] Постная Триодь. СПб, 1910 г., стр. 59. Ср. Талмуд в переводе Переферковича, т. 1, 1899 г., стр. 29-30.

синагогой, следовательно, ни с иудейской обрядностью в целом[33]. «Некоторые апостолы, пишет Фаррар, все еще держались притворов синагоги. Для них новое вино царствия небесного еще не разорвало старых мехов. Доселе они считались лишь главами иудейской секты»[34]. В этих условиях заимствование обычая сопровождать возжение светильников молитвой благодарения Богу, было вполне естественным.

[25] Нужно было лишь новое его идейное значение, но и оно было указано в самом евангелии. «Свет пришел в мир» (Ин. 3:19), говорил о Себе Христос. «Я свет миру» (Ин. 8:12). Иоанн «не был светом, но был послан, чтобы свидетельствовать о свете. Был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:8-9), говорится о Христе в пасхальном евангелии.

Итак, ветхозаветный обычай вошел в новозаветную церковь и получил новое идейное значение. Тихий свет вечерней лампады стал для христиан напоминанием о Том, кто называл Себя Светом мира. Само возжение светильников напоминало им о духовном присутствии Его с ними и потому стало сопровождаться прославлением Сына Божия. Так создалась христианская священная традиция вечернего светильничного благодарения. На основе этой традиции, которая в IV веке имела значение повсеместной, в Иерусалиме в связи с приготовлением храма Воскресения к пасхальному бдению, создается обряд св. огня. Во всей своей уставной слаженности мы видим его, при патриархе Софронии, совершаемым перед вечерней при закрытых вратах храма и состоящим из каждений храма с пением псалмов и чтением молитв, благословения свечей и зажигания огня.

Сама связь обряда с величайшим праздником Пасхи придала ему особую торжественность. Иначе быть не могло, потому что Каноны Ипполита (III в.) уже заповедуют о пасхальной ночи: «Весь народ пусть будет в свете, ибо в эту [26] ночь Спаситель снискал свободу для всей твари»[35]. Уже Константин Великий, по словам Евсевия, «проводимую в бодрствовании священную ночь превращал он в дневной свет, ибо назначенные к тому люди по всему городу зажигали высокие восковые столбы, как бы огненные лампады, озарявшие всякое место, так что эта таинственная ночь становилась светлее самого светлого

[33] Скабалланович. Толковый типикон, вып. 2, стр. 3-15; Смирнов Ф. Богослужение апостольского времени. Тр. К. Д. Ак. 1873 г. кн.1, стр. 527-530. Duchesne. Origines du culte chrétien. Paris, 1898, p. 1-11; 45-55.

[34] Жизнь и труды ап. Павла. СПб. 1887 г., стр. 94.

[35] Гл. 38.

дня»[36], а по словам Григория Нисского в эту ночь «свет лившийся от свечей носился подобно облаку во мраке ночном» и «блеск от лампад соединялся с ранними лучами солнца так, что производил впечатление одного непрерывного дня, не разделенного промежутком ночи»[37].

Отсюда обряд св. огня приобретает значение собственно пасхального священнодействия, вытесняя в христианском сознании первоначальную его основу – традицию вечернего благодарения. Иначе говоря, эта традиция переосмысливается, сохраняясь в некоторых церквах как собственно пасхальная. Так, в римской церкви в великую субботу священник пред вечерним богослужением высекает огонь из камня и им зажигает дерево, от которого уже [27] зажигается пасхальная свеча[38]. У несториан до сего времени великая суббота называется «субботой света»[39].

Армяне и теперь имеют обычай первые 5 паремий великой субботы читать во мраке, когда в алтаре горит одна небольшая лампадка и после песни Моисеевой в храме зажигаются все светильники, при свете которых читается паремия «Светися, светися, новый Иерусалиме»[40]. В других церквах эта традиция принимала форму, напоминающую иерусалимский обряд св. огня. Так, современный греческий типикон предписывает перед началом пасхальной утрени раздачу молящимся огня от лампады, горящей за престолом. Архиерей, облаченный в светлые ризы, становится в святых вратах и, держа горящую свечу, поет: «Приидите, приимите свет от Невечернего Света», после чего верующие зажигают от него свои свечи»[41]. Такой обряд совершают на востоке и священники[42].

[28] По словам нашего паломника XII века, архиепископа новгородского Антония, в его время в Константинополе в воскресенской

---

[36] Жизнь Константина. Кн. IV, гл. 22.

[37] Слово на Св. и спасительную Пасху.

[38] Римский миссал – служба великой субботы. Ср. E. Martene. Tractatus de antiqua Ecclesiae disciplina in divinis celebrandis officiis. Lugduni, 1706, p. 416. L. Duchesne. Origines du culte chrétien, 1903, p. 251. Очевидно, такого же происхождения существующая в православной церкви традиция зажигать во вновь освященном алтаре светильники от огня, получаемого в результате раздувания углей в кадиле.

[39] Maclean E. Syrian Daily offices. 274.

[40] H. Alt. Christliche Kultus, II, 280.

[41] Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ μεγαλής, ἐκκλησίας Αθήναι, 1913. σελ. 367-368.

[42] Дмитриевский. Церковные торжества на правосл. востоке. СПб, 1909 г., ч. 1, очерк X, стр. 5-6.

церкви было особое место «идеже свеща возжигаются на великий день»[43]. «Из этих слов паломника, замечает Савваитов, видно, что и в цареградском храме Воскресения Господня «на великий день» совершался особенный обряд возжения огня»[44].

Какое-то подражание этому обряду было и в русской церкви. Так можно полагать на основании слов митрополита московского Зосимы (1490-1494 гг), который в своем «сказании о отреченных книгах» писал: «а еже безумнии попы печатали с народом двери царские в вечер субботы великиа, уже позде суще, подобяся жидом, сего не подобает творити»[45].

Судя по циркулярному значению «Сказания» митрополита Зосимы, в русской церкви, где древнехристианская традиция вечернего светильничного благодарения исторически не могла иметь места, существовал в известной степени распространенный обряд печатания святых дверей в великую субботу вечером. По мнению канониста проф. Павлова, Зосима приписывает происхождение этого обряда еретикам жидовствующим[46] («Подобяся жидом»). Но сам [29] то Зосима, по словам преосвященного митрополита Макария «самый недостойный из всех русских первосвятителей и единственный между ними не только еретик, но и вероотступник»[47], был лидером жидовствующих. Гнусную роль, какую играл этот митрополит на Московском Соборе 1490 г., проклиная «мелких» еретиков и прикрывая лидеров ереси, дает нам основание толковать приведенные выше слова его в том смысле, что он выступал против обряда, исторически обязанного святыне Гроба Господня и идейно связанного с догматом Воскресения Христова, и в то же время прикрывал свое выступление мотивом борьбы с ересью, тайным лидером которой сам состоял.

Вне сомнения, что порицаемый Зосимой обряд был принесен к нам из Иерусалима, как и другие пасхальные обряды, например вынос креста в великую пятницу после чтения 5-го евангелия, обхождение вокруг престола с каждением и пением «Воскресение Твое Христе Спасе» в начале пасхальной утрени, неизвестные нашему уставу[48].

---

[43] Савваитов. Путешест. новг. архиеп. Антония в Царьград. СПб, 1872, стр. 151.

[44] Там же.

[45] Русск. историч. библ. т. VI, стр. 794.

[46] Там же.

[47] История русской церкви, т. VI, стр. 114.

[48] Святогробский типикон 1122 г. в последовании страстей Господа нашего Иисуса Христа, говорит: «Патриарх с архидиаконом входят в ангельское победное, сзади Святаго Краниевого места, берет честный крест оттуда и несет

[30] Перед нами стоит еще вопрос: когда появляются сказания о чудесном происхождении св. огня и что было причиной к их возникновению?

В литературе первым о чуде св.огня говорит Бернард (около 870 г.). Он пишет: «Во святую субботу накануне Пасхи утром начинается служение в этой церкви и по совершении служения поется Κύριε ἐλέησον до тех пор, пока по явлении ангела, не зажжется свет в лампадах, которые висят над упомянутым гробом»[49].

Но разговоры о чудесном огне существовали еще до него. Так можно полагать на основании слов арабского мусульманского писателя Ал-Джахиза, умершего в 860 году который в своей «Книге животных» пишет: «Ты ведь знаешь про соблазн для слабых и неразумных среди христиан, благодаря светильникам в церкви Воскресения»[50]. Что это за соблазн Ал-Джахиз поясняет в другом месте своей книги, когда в разделе о различных огнях пишет: «Хранители храмов не переставали устраивать для народа разные хитрости вроде хитрости монахов со светильниками церкви Воскресения в Иерусалиме, утверждающих, что масло в лампадах зажигается у них без огня в один праздник»[51].

Такое объяснение обряда св. огня в устах Ал-Джахиза вполне понятно. Как мусульманин, он не знает древнехристианской традиции вечернего светильничного благодарения и поэтому истоки этого обряда он видит в священных [31] огнях языческих религий, естественное возжение которых представлялось массам чудесным.

В свете тех научных данных, которыми мы располагаем в изложении истории обряда св. огня, объяснение его Ал-Джахизом нельзя признать удовлетворительным. К тому же христианское сознание не может допустить чудесности появления огня в определенный день, час и минуту, ибо такое положение низводило бы самую христианскую

его привязанным на плечах своих. Архидиакон обвязывает орарем выю его и влечет его во святую темницу и остается в ней патриарх» (Дмитриевский. Богосл. страстн. и пасх. седм., стр. 145). Вот нажало первому из этих обрядов. Начало второму – в троекратном обхождении кувуклия с каждением и пением нарочитых псалмов (см. выше, стр. 12 и 13), сохранившееся и в современном обряде св. огня с заменой нарочитых псалмов упомянутой стихирой (см. выше, стр. 2).

[49] Tobler. Itiner. Hierosalym. v. I, p. 315.

[50] Крачковский. Благодатный огонь по рассказу Ал-Бируни и др. мусульманских писателей X и XIII в. «Христианский восток». т. III, вып. 3, Петроград, 1915 г., стр. 231.

[51] Там же.

религию на уровень так называемых естественных религий. С точки зрения научной богословской мысли здесь может идти речь о тех социальных явлениях, которые овеяли христианский обряд тайной чудесности. Причины этого нужно искать в исторических судьбах Палестины и, в частности, Иерусалима и его святынь. Едва ли найдется на земле еще одна страна и город, страницы истории которых были бы так испещрены описанием социальных потрясений, варварских набегов, войн и всякого рода междоусобиц и кровавых расправ, как страницы истории Св. Земли. Золотая пора ее существования кончается в 614 году. Именно в этом году персидский царь Хозрой подверг Палестину и Иерусалим варварски жестокому разрушению, когда жилища городов были ограблены, 300 монастырей Палестины разрушены, а знаменитые храмы сожжены. Жутко пострадал тогда и храм Воскресения. Двенадцать драгоценных колонн алтарной апсиды Св. Гроба были разбиты в куски, была сорвана крыша с кувуклия Гроба Господня, были разграблены святыни, хранившийся и ризнице, а святыня Древа Господня увезена в [32] Персию. Много жителей было убито и немало угнано в плен. После этого тяжелого потрясения Иерусалим едва стал поправляться, как в 636 году, т. е. через 22 года после погрома Хозроя, его вновь постигает беда. Город захватили арабы. Отсюда начинается пора их владычества, полная религиозных притеснений и насилий, принимавших порой характер новых погромов. Так, в 937 году арабы сожгли южные двери базилики Константина, ворвались в храм, разломали алтарь, вошли на Голгофу и в ротонду Воскресения и здесь расхитили и истребили все, что только было возможно. В 966 г. опять они нападают на Святогробский храм и учиняют такой погром, что купол Воскресения обрушился. При этом погроме много клириков и мирян пало от меча полудиких потомков Измаила в самом храме, в том числе и сам патриарх, труп которого был выволочен на церковный двор и там сожжен. Еще более страшный погром произвел в 1009 году калиф Хакем, когда были разрушены не только основные сооружения Святогробского храма, но и стены кувуклия, а Гроб Господень разбит. В 1046 году была восстановлена церковь Воскресения; христианам было разрешено отмечать Пасху крестными ходами. Церковная жизнь начала налаживаться, как в 1076 году город захватили турки-сельджуки. Отсюда начинается ряд крестовых походов, о которых проф. Кондаков говорит: «Можно сказать без преувеличений, что христианское завоевание Палестины более повредило ей, чем все преследования Ислама со времени его вторжения. Это [33] на Православном Востоке образует насильственный перерыв, производит видимый хаос

в людях, делах и самих вещах. Вплоть до последнего короля, история Иерусалимского Королевства есть повесть бесполезных походов, нелепых предприятий, всякого рода рыцарских авантюр, закончившихся новым движением Ислама»[52].

2 октября 1187 года в Иерусалим, после месячной осады его, вошел Саладин. Скоро все церкви города, кроме храма Воскресения были обращены в мечети. Отсюда возникает ряд новых крестовых походов, по существу представлявших собой англо-французскую военную авантюру, ухудшавшую положение вещей в Палестине. Последний из этих походов – седьмой, по словам проф. Кондакова, «вместо того, чтобы освободить Иерусалим, только усилил тягости ига над ним»[53], ибо Святая Земля стала теперь ареной кровавой вражды между самими крестоносцами: тамплиерами и госпитальерами, приведшей страну в 1265 году к новому разгрому. В 1290 году пала цитадель крестоносцев в Палестине Птолемаида (Сен-Жан-д'Арк) и Св. Земля окончательно подпадает под власть Ислама. С этого времени начинается холодная война христианских государств между собой за обладание Палестиной и ее святынями, война, сводящаяся к дипломатическим интригам перед султанами, путем которых эти государства покупают или получают в [34] пользование то или иное святое место. В самой же Палестине эта «холодная» война подогревается национальной рознью между потомственными владельцами Палестины – евреями и арабами, а также религиозными распрями между греками и латинянами.

В этом более чем тысячелетнем кошмаре военно-хищнических авантюр, фанатизма и нетерпимости к чужим религиозным убеждениям, кошмара, имя которому «кровь и огонь», естественны были мольбы к Небу и вопли о помощи свыше, и чем дольше тянулся этот кошмар, чем ужаснее было насилие, тем, естественно, больше обращалось молитвенных взоров и воздыханий сердечных ко Гробу Господню. У него искали утешения, от него ждали чуда, понимая это чудо по-разному одни – как ниспослание благодатной силы, укрепляющей в страданиях и путеводящей в испытаниях, другие – как знамение, посрамляющее неверных и внушающее им страх перед святыней. Ожидание второго, т. е. чуда как знамения, будучи свойственно психологии большинства вообще, в условиях накаленной атмосферы постоянных погромов, убийств, всякого рода насилий и святотатства, когда изнуренные ужасами люди теряют самую способность рассуждать и вни-

[52] Правосл. богосл. энциклопедия, т. VI, стр. 503.
[53] Там же, стр. 605-606.

кать в суть явлений, легко воспринимается массами как свершившийся факт. Нет нужды останавливаться на природе этого явления, относящегося к области психологии. История человечества полна всякого рода сказаниями о знамениях, которые являлись постоянными спутни- [35] ками социальных бедствий вне зависимости от исповедуемой религии. Поэтому не случайно первые сообщения о чудесном огне в Иерусалиме появляются не в золотую пору его церковной и общественной жизни, а в лихолетье. В это время обряд становится знамением, устрашающим диких завоевателей и ободряющим угнетенных. Такое значение его прекрасно отмечено французским паломником Фульхерием де-Шартрой, посетившим Иерусалим в 1101 году, т.е. в пору владычества в нем крестоносцев. Описывая обряд святого огня, он говорит: «Все мы громко восклицая Κύριε ἐλέησον, также молились Господу и ожидали, что патриарх, вышедши из часовни Гроба Господня, проявит нам обретенный там свет, а так как и после стольких молений Господь не благоволил услышать нас, то мы начали думать, а многие мудрейшие стали даже говорить, что может быть по определению промысла Божия уже никогда более не будет сходить огонь, потому что в прежние годы, при малочисленности здешних христиан, т.е. греков и сириян, было необходимо, чтобы этот огонь сходил по обыкновению ежегодно, иначе, если бы в каком-нибудь году он не сошел, то язычники, наблюдавшие и следившие за этим, немедленно умертвили бы всех; а теперь, так как все мы здесь при помощи Божией совершенно безопасны, то, если огонь и не сойдет, мы не боимся быть умерщвленными. Теперь же мы являемся здесь преемниками, если можно так выразиться, того самого огня, потому что при помощи Божией мы защищаем от язык- [36] ников как найденных здесь христиан, так и вместе с ними самих себя; и если бы Бог видимым образом не утешал их, то мы не нашли бы здесь в живых ни одного из них. Поэтому какая же теперь надобность в том, чтобы сходил св. огонь?»[54].

Итак, по Фульхерию чудесный огонь нужен был как средство, устрашающее диких завоевателей от новых погромов. В условиях же, когда в Иерусалиме водворились крестоносцы, надобность в этом чуде миновала, так как сами крестоносцы являются защитниками его святынь, и в этом смысле «преемниками того самого огня», который защищал эти святыни ранее. Однако не всем суждено рассуждать так, как рассуждал Фульхерий, немногим свойственно присутствие духа, да и сами времена с падением в Палестине власти крестоносцев для христи-

[54] Дмитриевский. Древн. патр. типиконы, стр. 96.

ан не изменились в лучшую сторону. Как уже было сказано выше, обстановка в Палестине после крестовых походов ухудшилась. К погромам, насилию и диким расправам мусульман прибавились вероисповедные распри, тоже часто доходившие до кровопролитий. Отсюда св. огонь приобретает значение знамения, не столько устрашающего неверных, сколько обличающего еретиков. Такое апологетическое значение придает ему уже игумен Даниил, посетивший Иерусалим во время владычества им крестоносцев, когда он говорит: «Фряжьскаа каньдила повешена бяху горе, а от тех ни едино же взгореся»[55]. Позднее другой наш паломник пишет: «Сниде огнь из гроба Господня яко молния [37] на патриарши руки, и свещи зараз загорятся в патриаршеских руках предо всеми людьми; тут же и на Гробе христианское кадило загорится, а от иных вер, что ни есть, кадило не загорится никогда ни едино»[56].

Не без влияния дипломатических интриг перед султанами и тех же религиозных распрей появляется легенда о том, как армяне откупили у турок право получать св. огонь на Гробе Господнем, лишив этого права греческого патриарха, и как тогда «на посрамление и на постыдение треклятым арменом» огонь сошел не на Гроб Господень, а на ту колонну, под которой сидел и плакал греческий патриарх[57].

Заметим, что религиозные и национальные распри в Палестине, в силу которых св. огонь в глазах уже игумена Даниила принимает значение обличительного знамения свыше, не прекращались до последнего столетия. Если общая культура человечества на рубеже двух тысячелетий христианской эры сделала, сравнительно с культурой средневековья, гигантские шаги вперед, то фанатизм и нетерпимость к чужим религиозным убеждениям на святых местах не уменьшились. По сообщению проф. Кондакова в 1810 году латиняне, после того, как им удалось восстановить через суд свои права на участие в храме Воскресения, отнятые у них благодаря проискам греков перед турецкими властями, свое водворение в храме начали с того, что «вошли во святой кувуклий и выбросили из него греческие [38] иконы, кресты, подсвечники, лампады; иконы были закрыты, к кувуклию поставлен был сторож... На месте обретения св. креста алтарь был разобран, мраморные плиты кувуклия выломаны... Рукопашные схватки и новые хождения по мукам повторялись в 1811, 1815, 1817 и последующих годах»[58].

---

[55] Прав. пал. сб., вып. 3 и 9, стр. 129.

[56] Паломники-писатели петровского и послепетровского времени. Москва, 1874, стр.19.

[57] Там же, стр.60 и 98.

[58] Правосл. богосл. энцикл., т.VI, стр. 507-508.

В дневниках преосв. Порфирия Успенского под 8 марта, 1853 года читаем: «Воскресение. В Святогробском храме после обедни подрались сперва сирияне и армяне, а потом армяне и православные. Поводом к драке послужило разладье армян и сириян за одну келью в ротонде Гроба Господня, которой требовали сирияне от армян, как своей давней собственности, а эти не хотели возвратить ее. Когда началась драка между ними, тогда православные поклонники загородили собой жен своих, стоявших у часовни Гроба Господня. Но армяне, не разобрав, кто чей, ударили 2-3 наших и оттого драка стала общая. Никто не был убит. Армянские монахи принимали участие в общей свалке. Один из них ринул скамью на православных сверху ротонды. Но, к счастью, они заметили ее и расступились. Она упала на пол. Ее тотчас изломали в куски и ими начали бить армян. Наместник нашего патриарха Мелетий разнимал дравшихся и не обошелся без толчков. Наконец пришли турецкие солдаты с ружьями и восстановили порядок»[59].

В «Записках паломника 1869 г.» читаем: «Перед вечером в великую пятницу в храме Гроба Господня произошла [39] страшная драка между армянами и греками. Греческий монах заправлял лампаду в ротонде Гроба Господня на границе храма между православными и армянами; лестница стояла на армянской половине; ее из под монаха выдернули, и он упал без чувств на пол; бывшие тут греки и арабы за него вступились, и началась драка; у армян, по всей вероятности умышленно ее затеявших, нашлись палки и даже камни, которыми бросали в греков, и прибегало на помощь много армян из ближайших монастырей.

Первый явился для восстановления порядка владыко Мелетий, известный всем поклонникам по личным своим достоинствам. Он смело вошел в самую середину неистовой и разъяренной толпы и начал убеждать, чтобы обратили внимание на место, где находится (дрались у самого почти входа в кувуклий Св. Гроба между его и храмом Воскресения); говорил, что сегодня великая пятница, и чтоб вспомнили, что они все христиане. Величественный вид старца, взгляд полный огня и еще более оживленный положением, произвел минутное действие; противные стороны разделились при страшных криках и ругательствах; но скоро опять обратились бы к драке, если бы в это время не подоспели консулы, турецкое войско и сам паша. Драка завязалась между народом и солдатами, которые выгоняли сразившихся из храма и брали под арест... Пришел, наконец, армянский патриарх и

[59] Книга бытия моего, т. IV, СПб, 1896 г., стр.406-407.

начал унимать своих. Кто-то из армян, убежавших в ближайший монастырь за [40] помощью, сказал там, что греки убили их патриарха, и огромная толпа вооруженных армян бросилась в храм. Драка могла бы окончиться страшным кровопролитием, но турецкое войско, заняв калитку, ведущую к площадке перед храмом и двери храма, остановило неистовых. Владыко Мелетий не удалялся, продолжал действовать к прекращению беспорядка; он строго прикрикнул на греков, чтоб не смели противиться войску, чтоб все взошли в храм Воскресения, где и приказал их запереть. Этим прекратилась драка, к счастью не имевшая следствием смертоубийства, но многих окровавленных вынесли замертво из храма»[60].

Мы остановились на этих печальных для христианского звания эпизодах, как вскрывающих всю накаленность атмосферы, царящей столетиями во взаимоотношениях христианских поклонников у Св. Гроба, их беспредельный фанатизм, в котором утопает всякая здоровая религиозная мысль. Эти фанатики, для которых по существу является святым только то, что приходится им по нраву, считают себя ревнителями о Боге, подобными ветхозаветному Илии. Они ждут свыше обличающего огня, забыв, что в этом огне было отказано уже апостолам (Лк. 9:54-56), они требуют этого огня, чтоб использовать его для большего разжигания страстей. Дм многих из этих фанатиков, преимущественно арабов, приходящих из гор Палестины или из-за Иордана и Мертвого моря, по словам А. Н. Муравьева, только «сохраняющих имя христиан»[61], святой огонь имеет значение средства для [41] гадания. Как говорит проф. Олесницкий, эти христиане «в обстоятельствах, сопровождающих освящение огня, его цвете, яркости и проч. видят признаки счастливого или несчастного лета, плодородия или голода, войны или мира», и жаждут «лично прочитать свою судьбу, начертанную на скрижали Св. Гроба»[62].

Дождавшись св. огня, одни из них начинают шуметь недостойно святыне храма, хлопать от радости в ладоши и водить хороводы, восхваляя свою веру и посылая далеко не лестные отзывы по адресу иноверцев: «Наша вера православная, наша вера лучшая, армяне неверные, франки неверные...»[63]. «О евреи, о евреи, ваш праздник, праздник беса, а наш праздник, праздник Христа»[64]. Другие, по словам

[60] Стр. 165-167.
[61] Дополнение к письмам о богослужении. СПб, 1883 г., стр. 174.
[62] Воскрес. чтение, 1879 г., № 14, стр.154.
[63] Записки паломника, стр.174.
[64] Русский паломник, 1903 г., № 13, стр. 218.

проф. Дмитриевского, «наиболее экзальтированные и возбужденные, «св. огнем» опаляют себе лоб, голову, руки, грудь, берут его в рот и даже тушат пуки свеч у себя на груди»[65]. Эта картина скорее языческого, чем христианского, отношения к священному обряду наводит христиански настроенного паломника на раздумье. «Никогда не мог я узнать истинного начала церемонии св. огня, которой празднование в Иерусалимской церкви теряется в глубокой древности», писал А.Н. Муравьев. [42] Но христиане, ныне стекающиеся искать огня вещественного на Великой могиле, как бы недовольные тем божественным светом, который так ярко излился для них в Писаниях, нарушают святость древнего обряда грубым неблагочинием самого торжества, и невольно напоминают слова Спасителя, что настало время, когда истинные поклонники поклонятся Богу не в одном Иерусалиме, но в духе и истине.

Сколь велика и священна в православном отечестве молва о возжении св. огня, столь тягостно для взоров и сердца самое зрелище оного в Иерусалиме»[66].

Нам могут задать вопрос: что же смотрят палестинские иерархи и сам иерусалимский патриарх? На этот вопрос мы находим ответ в упомянутых выше дневниках преосв. епископа Порфирия. Приведя свой разговор с патриаршим наместником, филадельфийским епископом Дионисием (позднее митрополит Вифлеемский), где последний говорил о способе зажигания св. огня, преосв. Порфирий пишет: «Рассказавши все это, митрополит домолвил, что от одного Бога ожидается прекращение благочестивой лжи. Кал он ведает и может, так и вразумит и успокоит народы, верующие теперь в огненное чудо великой субботы. А нам и начать нельзя сего переворота в умах, нас растерзают у самой часовни Св. Гроба»[67].

Очевидно, когда-то, не дав своевременно энергичного разъяснения своей пастве о истинном смысле обряда св. огня [43] в дальнейшем они оказались не в силах поднять этот голос перед все возраставшим в силу объективных условий фанатизмом темных масс. Если это не было сделано своевременно, то позднее стало невозможным делом, без риска за личное благополучие и, пожалуй, целость самих святынь. Им осталось – совершать обряд и молчать, утешая себя тем, что Бог «как ведает и может, так и вразумит и успокоит народы».

---

[65] Церковные торжества на правосл. Востоке, ч. 1, оч. X, стр. 20-21.
[66] Дополнение к письмам о богослужении, стр. 182.
[67] Книга бытия моего, ч. IV, стр. 301.

Мы же можем согласиться с объяснением митрополита Вифлеемского Дионисия, «что огонь, зажигаемый на Гробе Господнем от скрытой лампады, все-таки есть огонь священный, получаемый с места священного»[68], и к этим словам наместника иерусалимского патриарха добавить от себя, что для нас этот огонь есть, был и будет священным еще и потому, что в нем сохраняется древнехристианская и вселенская традиция; традиция, связанная с верой во Христа, как света истинного, просвещающего всякого человека, приходящего и мир (Иоанн 1:9); традиция, с которой христиане завершали каждый день своей жизни, а многие, как св. Макрина, переходили и в жизнь вечную; наконец, традиция, голос которой мы слышим до сего дня в словах «видевше свет вечерний, поем Отца, Сына и Святаго Духа Бога», и о которой не перестает напоминать нам церковь, всякий раз, когда священник, стоя во святых вратах с горящим светильником, возглашает нам: «Свет Христов просвещает всех».

[68] Книга бытия моего, ч. IV, стр. 301.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 4 2015
страницы 187-196

Мюллер Л.

Проблема христианизации России и ранней истории русского христианства[1]

Из массы проблем истории христианизации России, которые все еще требуют исследования, я хочу выхватить одну, которая кажется мне знаменательной для современной жизни мирового православия. В докладах данного коллоквиума неоднократно упоминалось, что одной из важнейших проблем Восточно-Православной Церкви является проблема единства и многообразия этой церкви – церковного единства соборного православия при разнообразии самостоятельных, друг от друга независимых, разделенных церковно-правовыми, политическими, языковыми и культурными границами, часто даже друг от друга отсеченных отдельных церквей.

Для Русской Православной Церкви эта проблема имеет значение под различными углами зрения. Обсуждению подлежит, с одной стороны, Церковь изнутри с ее центробежным национально-церковным движением, а с другой, ее отношение с Матерью-Церковью, Греко-Византийской Православной Церковью, но не только в контексте церковно-правовой, но и национальной, языковой и культурной проблемы, которая была и до сих пор является столь важной для религиозного и национального становления русских от начала более чем тысячелетней истории русского христианства вплоть до современности. Эта проблема рассматривалась уже русскими церковными писателями XI столетия, позднее снова ставшая актуальной во времена упадка Византийской империи, и сыгравшая важную роль во время смуты в Церкви, вызванной в XVII веке реформами Никона.

Однако определенную роль играет, по-видимому, и чисто академическая дискуссионная, казалось бы, возвышенно-научная историография ранней истории русского христианства. Уже около сотни лет в русской церковно-исторической литературе можно наблюдать тенденцию рассматривать и объяснять почти все события и персоналии ран-

[1] Источник: *Müller L.* Probleme der Christianisierung Russlands und der Frühgeschichte des russischen Christentums // Aspects de l'orthodoxie. Strasbourg, 1978. P. 67-77. Перевод К. А. Костромина, 2006.

ней истории Русской церкви в аспекте противоположности Русской и Византийской церквей. Между ними видят постоянный конфликт, который имелся всегда в скрытой форме и время от времени проявлялся явно – в большинстве случаев в литературной полемике, часто в виде церковно-правового спора, а иногда даже в вооруженном противостоянии. У некоторых исследователей этого направления (прежде всего, у Приселкова[2] картина вырисовывается таким образом, будто бы единственным или по крайней мере основным интересом новообращенных в христианство русских было бороться против греческого христианства или хотя бы против юрисдикционной зависимости Русской церкви от Греческой).

Таким образом интерпретировалась уже древнерусская легенда об апостоле Андрее, которая отодвигает предысторию русского христианства до апостольских времен, и связывает ее с именем апостола[3]. В занесенной в так называемую Несторову летопись легенде рассказывается, как апостол Андрей, собравшись двигаться в Рим со своей миссионерской территории в Черном море, чтобы сообщить своему брату Петру об успехах его миссии, побывал в Крыму и узнал там, что рядом находится устье Днепра. Тогда он якобы отправился вверх по Днепру до того места, где позднее возник Киев, далее через Новгород в Балтийское море и в Швецию, и только оттуда в Рим. На месте позднее возникшего Киева он якобы воздвиг крест, а в Новгороде наблюдал, как местные славяне мылись в бане, и об этом он якобы потом рассказывал в Риме. Этот рассказ долгое время считали правдивым, и некоторые ученые хотят до сих пор соглашаются, что в нем содержится как минимум некое историческое ядро. На мой взгляд, Голубинский уже почти 100 лет назад доказал, что рассказ этот абсолютно недостоверен, и что в нем нет никакого исторического основания[4]. Но легенда занимала ученых и позднее – теперь уже не по поводу совсем уж мнимых событий, о которых она сообщает, но скорее из-за тенденций, которых придерживались изобретатели этой истории, которых нужно искать в XI или XII веке.

---

[2] Ср.: *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб., 1913. Впрочем, у Приселкова много заслуг, особенно в исследовании и публикации древнерусских летописей.

[3] Ср. мою статью: Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Летописи и хроники: сб. ст. 1973. М., 1974. С. 48-63. Я собираюсь скоро издать статью в сильно расширенном варианте также на немецком языке.

[4] *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. Т. I. Ч. 1. М., 1901. С. 19 слл.

Легенду часто рассматривали в связи с якобы постоянно наличествующим конфликтом между Русской и Греческой церквями. Утверждалось, что легенда об апостоле Андрее направлена против греков с двух точек зрения; во-первых, и об этом говорится если не прямо, то хотя бы между строк, потому что христианство впервые пришло на Русь не в IX или X веке от греков, а уже в первом, и принесено было не греческими миссионерами, а непосредственно господним апостолом; во-вторых, также говорилось между строк, потому что апостол Андрей, который выступал в византийской легенде как учредитель церкви Визaнтия, в Киеве побывал до его посещения Визaнтия. Поэтому церковь Киева даже старше чем церковь Константинополя, и было бы неправомочно, чтобы русская церковь зависела от византийской[5]. В действительности в легенде об апостоле Андрее, как она передана в летописи Нестора, обо всем этом не говорится, ни в строках, ни между строк. Здесь вовсе не утверждается о самом Андрее, что именно он принес христианство на Русь; «между строками» даже говорится, что местность позднейшего Киева была вообще необитаема во времена апостола. В летописи Нестора это звучит так: «Утром встал он и сказал бывшим с ним ученикам: «Видите ли горы эти? На этих горах воссияет благодать Божия, будет город великий, и воздвигнет Бог много церквей». И взойдя на горы эти, благословил их и поставил крест, и помолился Богу»[6].

Мы видим: Андрей по этому рассказу – вовсе не основатель Русской церкви: он не проповедует, никого не обращает, никого не крестит, не ставит епископа, не основывает общину; то что он молится, практически само собой разумеется; то, что он сооружает крест и пророчит грядущее величие Киева, должно было быть, несомненно, приятно слышать киевлянам XI столетия, но это не имеет церковно-правового значения: на таких действиях апостола нельзя было обосновывать право на автокефалию. Легендарное появление апостола на месте позднее возникшего Киева не может использоваться для возведения церковно-правовых фикций.

Теперь можно спросить: для чего тогда вообще придумана эта легенда? Я уверен, она не вовсе «придумана», она «выросла».

Христианская церковь характеризуется в своих базовых вероисповеданиях как «апостольская». Этим она хочет сказать, что она воз-

---

[5] *Мюллер Л.* Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород. С. 52.

[6] Несторова летопись в: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. Изд. 2-е. Л., 1926. Стб. 7 сл.

вращается к апостолам, которые были свидетелями исторического явления Бога в Иисусе Христе. «Апостольская» обозначает: состоящая в непосредственной связи через непрерывную традицию с событием Явления. Каждая самостоятельная церковь заинтересована каким-либо способом исторически определять это свое «апостольство». В Древней Руси это делали тремя способами. Наиболее исторически точный и богословски тонкий способ охарактеризовать апостольство Русской церкви находится в той же самой Несторовой летописи в очевидном (да и не полемически ли задуманном?), противоречии с легендой об апостоле Андрее: «Если и не были здесь апостолы сами, однако учение их, как трубные звуки, раздается в церквах по всей вселенной...»[7] Апостольство церкви состоит в том, что ее учение везде и всюду – одно, оно состоит в ее кафоличности (соборности): Церковь есть апостольская, так как она соборная, и кафолическая, ибо она апостолична.

Но так как вера во всем стремится к конкретике, ибо она стремится ощутить, увидеть, услышать святость, она охотно связывает ее с конкретными вещами. В Древней Руси русское христианство связывалось с двумя апостолами: Павлом и Андреем. Об апостоле Павле предполагали, что он был в Иллирике, «где первоначально жили славяне. Поэтому учитель славян [имеются ввиду славяноговорящие народы] – апостол Павел, из тех же славян – и мы, русь; поэтому и нам, Руси, учитель Павел...»[8]. Об апостоле Андрее знали, что он обошел Черное море, и киевляне X, XI и XII веков, считая, что Черное море вроде бы близко, могли прийти к мысли, что для апостола Андрея южная Русь также была близка, что он вполне мог однажды ступить своей святой ногой на горы, на которых позднее возник Киев, и что он мог установить крест на том месте, где теперь стоит красивая, построенная Растрелли церковь апостола Андрея, высоко над Днепром, подобно тому, как он действовал, согласно византийской легенде, в других местах вокруг Черного моря. Однако с другой стороны, его не хотели считать основателем Русской церкви, так как это слишком противоречило бы всем историческим преданиям и сразу встал бы вопрос: каков результат апостольского основания церкви? Почему она не смогла удержаться? Таким образом, он преподносился древнерусской легендой все же не как апостол и миссионер, а просто как путешественник в Киев. Его путь из Черного моря в Рим пролегал по знаменитому водному пути

[7] Там же, под 983 годом. Стб. 83.
[8] Там же, под 898 годом. Стб. 28.

«из варяг в греки», т.е. от Балтийского моря через Неву, Волхов, Днепр в Черное море, но только в противоположном направлении. На этом основании Андрей стал, прежде всего, апостолом для южных стран, посетив Русь и даже русский север, и теперь даже появился южный анекдот, который знакомит с северорусскими банными обычаями и уже может не удивляться им, связывая его с именем Андрея.

Таким образом, легенда об апостоле Андрее возникла из-за желания связать Русь, страну без апостолов, задним числом все-таки конкретно с определенным апостолом; далее, из пожелания, чтобы хоть один из апостолов мог бы здесь побывать, родился вопрос, не мог ли действительно один из них здесь побывать; а из этого вопроса, в свою очередь, родилось предположение, что один из них здесь был. Но церковно-историческая фикция осталась непримененной в церковно-правовых реалиях, и легенда об апостоле Андрее – это не свидетельство мнимого постоянного конфликта между русской и византийской церковью: легенда ни провизантийская, ни антивизантийская; скорее, она есть трогательное свидетельство того, как в 1100 году в национальном порыве захотели привязать русское христианство к апостольскому происхождению христианства. Подобным образом, как легенда об апостоле Андрее, интерпретировалось и сообщение летописи Нестора об обращении и крещении князя Владимира и всего народа[9].

Этот пассаж, в научной литературе неоднократно называвшийся «Корсунской легендой» (по месту Корсунь-Херсонес в Крыму, где, видимо, произошло крещение), излагает ход событий следующим способом. Владимир с 980 года правит в Киеве; он – сильный и уважаемый князь, но язычник и «побежден женской похотью». К нему пришли миссионерские посольства от мировых религий, соседствующих с Русью: сначала от мусульман-болгар на Волге, потом от «немцев из Рима», далее от иудеев-хазар на Дону и в конце концов от православных греков. Чтобы уверенно решать вопрос, какая религия лучше, он со своей стороны посылает посольства к мусульманам, потом к немцам и затем к грекам[10]. Богослужение мусульман представляется отталкивающим для русских послов, немецкое кажется холодным, они не

[9] Там же, под 980-988 годами. Стб. 79-121. Немецкий перевод содержится в кн.: *Bujnoch J.* Zwischen Rom und Byzanz. Graz, Wien, Köln, 2 Auflage, 1972. S. 167-190.

[10] Как ни странно, Владимир не посылает посольства в Хазарский каганат. Очевидно, рассказ летописи Нестора об обращении Руси заимствован из разных источников, которые летописец не смог объединить до конца.

находят там «красоты», но они поражены красотой греческого богослужения. Владимир с боярами решает принять религию греков. Но по причинам, которые остаются неясными из летописного рассказа, Владимир не крестится сразу, а устраивает поход против греческого города Херсонес (Корсунь) в Крыму.

Он дает обет, что крестится, если возьмет город. Это ему удается, но крещение снова отлагается. Он посылает к императору в Константинополь и требует руки сестры императора. Ему обещают ее при условии, что он крестится. Он обещает это, но лишь временная потеря зрения приводит его, наконец, к тому, чтобы выполнить это намерение. Непосредственно после крещения он вновь обретает зрение; вскоре после этого он сочетается браком с византийской принцессой и, взяв с собой иконы и мощи, возвращается с ней в Киев и там позволяет крестить весь народ.

Этот рассказ также объяснялся как литературное свидетельство мнимой сдержанной борьбы между грекофильской и грекофобской партиями в Русской церкви конца XI века[11]. По Приселкову он был сочинен неким греком из Херсонеса, который жил якобы в конце XI века в Киеве и хотел этим рассказом показать, что христианизация Руси была исключительно заслугой греков, что Владимир был похотливым и грубым князем, который действует не по внутреннему убеждению, а только из желания сочетаться браком с дочерью императора, и лишь благодаря непосредственному вмешательству Бога посредством заболевания глаз он наконец вынужден принять христианство. С одной стороны, содержание Корсунской легенды якобы доказывает право церковной зависимости Русской церкви от греческой, а с другой, оклеветав Владимира, «ликвидирует вопрос после его канонизации»[12]. Якобы фальсифицированному, тенденциозно окрашенному сообщению «Корсунской легенды» Приселков противопоставляет свидетельство других, якобы лучших источников, в которых ничего не говорится об участии греков в обращении Владимира; здесь Приселков подразумевает, прежде всего, речь митрополита Илариона о Владимире Святом и Житие Бориса и Глеба, написанное монахом Нестором.

Я не утверждаю, что Корсунская легенда – это во всех отношениях надежный исторический источник, точно описывающий крещение Руси. Но, во-первых, я оспариваю, что в ней содержится отстаиваемая Приселковым тенденция, и, во-вторых, что другие упомянутые источ-

[11] Ср. *Приселков М. Д.* Указ. соч. С. 274 слл.
[12] Там же. С. 274.

ники отрицают участие греческих миссионеров и епископов в обращении Владимира, а заодно и в христианизации Руси.

Если в «Корсунской легенде» описываются грехи похоти Владимира, то это описание определенно относится ко времени перед его крестинами; то, что такие прегрешения не мешают канонизации, показывают многочисленные истории обращения – от Марии Магдалины до Марии Египетской и от апостола Павла до Августина. Далее, инициатива христианизации Руси нигде в летописном рассказе не исходит от греков; скорее сначала от мусульман, которые посылают к Владимиру посольство, потом от Владимира, который шлет посольства по собственному почину, и, наконец, собственно в Корсунской легенде, снова от Владимира, который осаждает греческий город, берет его и вынуждает императора на брак с его дочерью.

Я полагаю также, что «Корсунская легенда» греческого происхождения. Однако она – не сознательное, тенденциозное изобретение интерполятора или фальсификатора, но она – совершенно очевидно «Корсунская», как называют херсонскую версию истории крещения Руси. В городе, который находился сравнительно близко от княжества Владимира, и был связан с крещением Владимира столь волнительным образом, предание об этих событиях могло, пожалуй, оставаться живым довольно продолжительное время. И если хотят видеть в этом рассказе какую либо тенденцию, то лучше всего она выражается, пожалуй, в словах, с которыми греческие императоры убеждают свою сопротивляющуюся сестру в том, чтобы она пошла на жертву: «Может быть, обратит тобою Бог Русскую землю к покаянию, а Греческую землю избавишь от ужасной войны!».[13] Факт, что русы захватили греческий город, и что варварский князь может жениться на порфирородной византийской принцессе, заставил жителей города придать объяснению произошедшего религиозный смысл.

Летописец, который в конце XI века собирал сообщения о крещении Руси, к тому времени уже событии столетней давности, узнал и об этой корсунской версии, отдав ей преимущество – очевидно, не благодаря ее «тенденциозности», а так как он считал ее исторически правильной. При этом он был готов добросовестно сообщить нам, что наряду с предпочитаемой им версией имелись еще минимум четыре другие версии по поводу места, даты и обстоятельств крещения Владимира[14].

---

[13] Летопись Нестора. Стб. 110.

[14] Там же. Стб. 110. «Не знающие же истины говорят, что крестился Владимир в Киеве, иные же говорят – в Василеве, а другие и по иному скажут».

Как я могу найти в «Корсунской легенде» прогреческие церковно-политические письменные тенденции, столь же с трудом я в состоянии понять, почему Иларион и агиограф Нестор[15] должны противоречить Корсунской легенде в том, что Владимира просветили и обратили греческие миссионеры. Голубинский, который приводит этот оспоренный мной тезис[16], указывает на место в хвалебной речи Илариона, в которой Иларион (в 1050 году) риторически взывает к умершему в 1015 году Владимиру: «Не видел ты апостола, который пришел бы в землю твою и приклонил бы твое сердце к смирению нищетою своей и наготою, голодом и жаждой... Но ты, о блаженный, и без всего этого притек к Христу...», «без всего этого» – не значит «без греческих миссионеров», а значит «без знака и чуда»[17]. И если участие греческих проповедников не упомянуто здесь определенно, но выясняется из взаимосвязи, то в другом месте Иларион упоминает и о непосредственном греческом влиянии при обращении Владимира, когда говорит: «К тому же непрестанно слышал он о православной Греческой земле, христолюбивой и сильной верою... И, слыша это, возгорелся духом и возжелал он сердцем стать христианином самому и христианской – земле его. Так, по произволению Божию о человеческом роде, и произошло...»[18]. Или ниже говорится, что Владимир как бы принес из Константинополя, нового Иерусалима, крест на Русь, установил и укрепил веру[19]. Не в легенде об апостоле Андрее и не в «Корсунской легенде», но здесь, у якобы антигречески настроенного Илариона есть ясное указание на историческую, а также и юрисдикционную зависимость Русской церкви от Греческой.

Так же мало, как Иларион, агиограф Нестор говорит, что Владимир стал христианином без греческих миссионеров. В несколько неясных и неточных словах он изображает его обращение: «Бог дал ему ясный стимул (спону), чтобы он стал христианином, как когда-то Плакида... Как и ему, этому Владимиру Бог дал стать свидетелем явления, чтобы он стал христианином»[20]. Что Нестор может подразумевать под

---

[15] Агиографа Нестора нужно отличать от Нестора-летописца, по имени которого названа летопись Нестора (вероятно, по недоразумению).

[16] *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 120 сл..

[17] Древнерусский текст: *Müller L.* Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden, 1962. S. 108-110. Немецкий перевод: *Müller L.* Die Werke des Metropoliten Ilarion. München, 1971. S. 45.

[18] Там же. Русское издание, С. 102 сл. Немецкое издание, С. 42.

[19] Там же. Русское издание, С. 118 сл. Немецкое издание, С. 48.

[20] *Müller L.* Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb. Nach der Ausgabe von Abramovic in

этим «стимулом» или «явлением»? Вероятно, здесь намекается на подробность одной из пропавших версий истории обращения Владимира; но вероятно, несколько этих неясных выражений являются только укороченной передачей того, что об обращении Владимира Нестор нашел в многословной, но малосодержательной хвалебной речи Илариона, о которой он точно знал. Как бы то ни было, участие греков в деле обращения Владимира здесь не отрицается и не утверждается – вопрос просто не ставится, так же, как в следующих предложениях не говорится, откуда прибыли священники, которые крестили Владимира и народ. Можно сказать, само это молчание – это оскорбление для греков; но тогда снова предполагается то, что нужно еще сначала доказать: что в Киеве в XI веке, и особенно в Киево-Печерском монастыре, все церковные вопросы должны были рассматриваться в первую очередь в аспекте национально-церковного противопоставления русских и греков.

То, что я показал здесь на немногих примерах, я видел во многих источниках, личностях и событиях ранней истории русского христианства[21]. Повсюду мы найдем, что уже примерно сто лет назад источники истории древнерусской церкви были объяснены в духе европейского национализма XIX и XX веков и вследствие этого были превратно истолкованы. Хотя «филетизм», акцент на особой национальной и культурной значимости отдельных православных церквей, является сильным течением, можно сказать, представляет опасность для Православия. Но что касается Русской церкви, то это течение не было так уж сильно в XI и XII веке, как оно проявилось в XIX и XX столетиях и по-

---

Auswahl neu herausgegeben und eingeleitet. München, 1967. S. 4. Немецкий перевод в: Altrussische Heiligenlegenden, herausgegeben von Konrad Onsch, Berlin [DDR] : Union-Verlag, 1977. S. 67. Перевод сделан Дитрихом Фрейданком. Слово «спона» русского текста не совсем ясно. Оно примерно означает «преграду», «трудность»; Freydank перевел: «видение». Срезневский: «болезнь».

[21] В более ранних работах я подробно представил проблематику так называемого акта 1037 года, который назван мнимым учреждением Киевской митрополии в 1037 году в моей книге: Zum Problem des hierarchischen Status und der iurisdildionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. Köln, 1959. S. 63 ff.; и мнимой схизмой между Греческой и Русской церковью в 1051 году (по случаю поставления Илариона) в моих книгах об Иларионе (в книге 1962 года С. 2-9; в книге 1971 С. 8). К общей тематике этих статьей ср. еще доклад, который я прочитал в 1970 на историческом конгрессе в Москве: Russen in Byzanz und Griechen im Rus'-Reich // Association internationale des Etudes byzantines. Bulletin d'Information et de Coordination. No. V. Annee 1971. Athenes; Paris, 1971. S. 96-118.

степенно утвердилось. Только историки последней сотни лет, которые совсем подпали под влияние современного национализма, обнаружили свой собственный национализм в древнерусских источниках и утвердили его в форме православного филетизма. Сделав филетизм основой церковной жизни Руси уже в ранний период ее существования, они фактически сделали его основным принципом церковной жизни в России.

Трезвый анализ источников показывает, что историки смотрели на многое как бы с «передержкой» и потому давали ошибочную интерпретацию. В раннем периоде русского христианства чувство всемирной общности православных христиан, в частности, ее единство играло б**о**льшую роль в отношениях между Русской православной церковью и ее Греческой церковью-Матерью, чем национальный эгоизм и ревность. Суть русского православия не сводится к филетизму, он – только одна из угроз для нее.

Таким образом, церковно-историческое исследование Русской православной церкви может помочь предостеречь русское церковное православное сознание от ненормального развития, может помочь ей узнать об угрозе филетизма, превзойти его и вернуться к той всемирной широте и к тому христианскому универсализму, который нашел такое замечательное выражение в великих творениях христианской культуры Древней Руси.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 4 2015
страницы 197-281

Бондарь С. В.

Антропологические воззрения св. Кирилла Туровского в контексте христианского учения о человеке (продолжение[1])

Бог не оставляет без Своего Промысла ветхозаветное человечество	197
Искупление человечества Сыном Божьим	202
Воплощение Сына Божьего в человека и его значение для человечества	206
Всечеловеческий смысл Таинства Евхаристии	214
Страдание, Смерть и Воскресение Иисуса Христа как пролог и обетование возрождения человечества и его бессмертия	222
Сотериологическое значение догмата о сошествии Христа в Ад	227
Воскресение Христа Спасителя как пролог воскресенья всего падшего	231
Экспериментальная антропология: монашеское делание нового человека и человечества	235
Облачение в Иисуса Христа, в нового человека небесного	247
Концепт самопознания у св. Кирилла Туровского	249
Иночество как наивысшая смысложизненная ценность	259
Идея воскрешения и возрождения человечества в Святом Писании	263
Идея обновления в богословии и эортологии	265
Святой Кирилл как выразитель христианских упований возрождения человека и природы	271

Бог не оставляет без Своего Промысла ветхозаветное человечество

Возникает вопрос: сохранилось ли хоть что-нибудь у человека от первобытного Адама, или он окончательно утратил возможность когда-либо вернуться к своему совершенному состоянию? До какой степени попустил Бог повредиться человеческой природе? «Не говорим, – размышляет св. Макарий Великий, – что человек всецело утратился, уничтожился, умер: он умер для Бога, живет же собственным

[1] Начало публикации: Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει. Альманах / Под ред. д.и.н. П.И.Гайденко. СПб.; Казань, 2014. С. 242-327.

своим естеством»[2]. Сатана омрачил ум человеческий и в чем-то человек действительно мертв, а в чем-то живет, рассуждает и имеет волю. По действиям совести видно, что и по преступлению в человеке сохранилось ведение. Некоторые, введенные в обман злоучениями, утверждают, что человек решительно умер и вообще не может делать ничего доброго. Однако, отрицает св. Макарий, осталась в человеке свобода, которую Бог дал ему вначале. Человек свободен и если он не хочет погибнуть, покорствует Богу и идет путем правды, то может победить порочность и гнусность. Свобода, возможная для человека, простирается на то, чтобы противиться дьяволу. Хотя грех и примешался к душе и в человеке со всей силой действует зло, но у греха и у души своя особая природа. Когда последняя возмущена, то сраствоpяется с пороком, когда самостоятельна и раскаивается в поступках, плачет и молится, приводит на память Бога, то очищается[3].

Помимо сказанного можно отметить, что согласно пророку Исаии, уже не Сам Бог, но Сын Его Мессия придет в страдающий мир. «Почиет на Нем Дух Божий, Дух премудрости и разума, Дух совета и крепости, Дух ведения и благочестия» (Ис. 11, 2), Который дарует человечеству и Которым осуществится внутренне преображение человека. Уже потом, прообразуя Таинство Крещения, возрождения человека природы, Творец даст надежду: «И возму вы от язык, и соберу вы от всех земель, и введу вы в землю вашу. И воскроплю на вы воду чисту, и очиститеся от всех нечистот ваших, и от всех кумиров ваших; и очищу вас. И дам вам сердце ново, и дух нов дам вам, и отниму сердце каменное от плоти вашея, и дам вам сердце плотяно, и дух Мой дам в вас. И сотворю да в заповедех Моих ходите, и суды Моя сохраните, и сотворите я. И вселитеся на земли, юже дах отцем вашым, и будете Ми в люди, Аз же буду вам в Бога. И спасу вы от всех нечистот ваших, (и очищу вы от грех ваших всех), и призову пшеницу, и умножу ю, и не дам на вы глада. И распложу плод древесный, и плоды сельныя, яко да не примете ктому гладныя укоризны в языцех. И помянете пути своя злыя, и начинания ваша не благая, и вознегодуете пред лицеем их о беззакониих ваших, и о мерзостех ваших. Не вас ради Аз творю доме Израилев, глаголет Адонаи Господь, вестно да будет вам; постыдитеся и усрамитеся путей ваших, доме Израилев. Сия глаголет Адонаи Господь; в оньже день очищу вы от всех беззаконий ваших, и населю грады, и соградятся

[2] *Макарий Великий, преп.* Наставления святого Макария Великого о христианской жизни, выбранные из его бесед // Добротолюбие. М., 2004. Т. 1. С. 208.

[3] Там же. С. 209-210.

пустыни. И земля погибшая возделается вместо того, яко погублена бысть пред очима всякого мимоходящаго. И рекут: земля сия погибшая бысть яко вертоград сладости, и гради опустевшии и разорении и раскопаннии, забралы утверждения сташа. И уразумеют языцы, елицы останутся окрест вас, яко Аз Господь, вознаградих разоренныя, и насадих погубенныя. Аз Господь глаголах, и сотворю» (Иез. 36, 26-36).

Таким образом, Бог показывает человечеству, что Он не только Творец, Владыка и Судья, но и долготерпеливый, милостивый воспитатель (Иез. 16; Ос. 11). Устами пророков Он неоднократно подает чаяние возврата Рая (Ис. 11, 6-9; Ос. 2, 20). И все же, со времени грехопадения до возможности реального обретения спасения, в таком противоестественном состоянии род человеческий пребывал пять с половиной тысяч лет. Глубокий богословский и философско-исторический анализ многочисленных возможностей для человечества вернуться к своему догреховному состоянию и единению с Богом, всех тех попыток образумить род человеческий, которые промыслительно предпринимал Сам человеколюбивый Создатель, того колоссального значения, которое имело для человечества Воплощение, дан св. Иоанном Дамаскиным. «И так, человека, обольщенного этим нападением виновника зла – демона и который не смог соблюсти заповеди Творца, и лишившегося благодати, и совлекшего с себя дерзновение, которое он имел к Богу, и прикрытого суровостью бедственной жизни, ибо это [обозначали] листья смоковницы, и облеченного мертвенностью, то есть, смертностью и грубостью плоти, ибо это обозначало облечение в кожи, и, по праведному Божьему суду, ставшего изгнанным из рая и осужденного на смерть, и подчиненного тлению, – не презрел Сострадательный, давший ему бытие и даровавший блаженное бытие; но, прежде воспитав многими способами и призвав к обращению: чрез стенание и страх, водный потоп и совершенную гибель почти всего человеческого рода, чрез смешение и разделение языков, надзор ангельский, сожжение городов, прообразовательные Богоявления, войны, победы, поражения, знамения и чудеса, разнообразные силы, чрез закон, чрез пророков, чрез что было искомо: истребление греха, многоразлично разлитого и поработившего себе человека и нагромоздившего для жизни всякий вид порока, также и: возращение человека к блаженной жизни; так как смерть вошла в мир через грех, подобно тому, как какой либо дикий и свирепый зверь, терзающий человеческую жизнь; при чем надлежало, чтобы Намеривающийся искуплять был непогрешимым и не подвластным через грех смерти, а сверх того, надлежало, чтобы природа [человека] была укреплена и обновлена, и

самим делом наставлена и научена пути добродетели, уводящему от тления, ведущему же к жизни вечной; Бог, наконец, показывает в отношении к нему великое море человеколюбия, ибо Сам Творец, и Господь берет на Себя борьбу за Свое собственное создание, и самым делом становится Учителем.

И так как враг прельщает человека надеждой на [получение] божественного достоинства, то Он снабжается одеянием плоти, как приманкою, и выказывает вместе благость и мудрость, и праведность, и могущество Божье: благость, потому, что Он не презрел немощи Своего собственного создания, но сжалился над ним – павшим и простер Руку; праведность же, потому что, после того как человек был побежден, Он не делает, чтобы другой победил тирана, и не вырывает человека силою из рук смерти, но того, кого некогда смерть порабощает себе через грех, этого Благой и Праведный опять сделал победителем и, что именно было затруднительно, подобного привел в первобытное состояние посредством подобного; а мудрость, потому что Он нашел самое благоприличное уничтожение затруднительного. Ибо, по благоволению Бога и Отца, единородный Сын и Слово Божье, и Бог, сый в лоне Бога и Отца, единосущный с Отцом и Святым Духом, предвечный, безначальный, Который был в начале, и был у Бога и Отца, и был Богом, Иже во образ Божий сый, – наклонив небеса, нисходит, то есть, неуничижимую Свою высоту неуничиженно уничтожив, нисходит для пользы Своих слуг таким снисхождением, которое было и неизреченно, и непостижимо; ибо это обозначает слово: *нисхождение*.

И будучи совершенным Богом, Он делается совершенным человеком, и совершается дело, новейшее и всего нового, дело, которое одно только – ново под солнцем и чрез которое открывается беспредельное могущество Божье. Ибо что – больше того, что Бог сделался человеком? И Слово, не потерпев изменения, стало плотью: от Святого Духа и святой Марии – Приснодевы и Богородицы; и Оно называется Посредником между Богом и людьми, едино только человеколюбивое, зачатое в непорочной утробе Девы не от желания или похоти, или соединения с мужем, или рождения, связанного с удовольствием, но от Святого Духа и первого Источника Адамова; и Оно делается послушным Отцу, чрез то, что Оно подобно нам и через то, что приняло от нас [наше], врачуя наше непослушание и становясь для нас Образцом повиновения, вне которого невозможно получить спасение»[4].

[4] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. М.: Лодья, 2000. С. 191-193.

По мнению св. Григория Нисского, столь значительная продолжительность периода пребывания людей в миру объясняется тем, что болезнь греховного человечества должна была полностью раскрыться, беззаконию надлежало достигнуть определенной полноты. Разумея определенную последовательность в Откровении и мироустроительном плане Божьем, св. Василий Великий и св. Григорий Богослов усматривали непосредственную причину столь долгой ссылки человечества в мир в том, что время прихода Спасителя стоит в прямой зависимости от способности человека принять даруемое ему спасение. Бог предварительно приучал людей посредством теней будущего смотреть на самый образ вещей. Это схоже с тем как глаз человека, долго пребывавшего во тьме, постепенно приучается смотреть на свет. Он дал закон и пророков со специальной целью, чтобы приготовить ветхозаветное человечество к принятию евангельской истины, и когда исполнилось время, этого приготовления, тогда наступило и время явления Спасителя[5].

В данной связи значима и мысль св. Иустина Философа, который считал, что в своем беззаконии – зле и грехе, человечество зашло слишком далеко, а власть сатаны настолько укрепилась, что созданные Богом люди распяли Его Сына, что у Творца были все основания уничтожить созданный Им мир. Остановила Его лишь надежда на новый народ – христиан. «Поэтому Бог, – обращается к язычникам св. Иустин, – ради семени христиан, которое Он признает причиною сохранения мира, и медлит произвести смешение и разрушение вселенной, так чтоб не было уже более злых ангелов, демонов и людей. И если б не это, то уже было бы невозможно вам более поступать так с нами и возбуждаться к тому злыми демонами: но судный огонь сошел бы и истребил все без разбора, как прежде воды потопа не оставили никого, кроме одного с его семейством»[6].

Как любящий «детоводитель» на протяжении всей ветхозаветной эпохи Священной Истории, Демиург учил и приготовлял больное неверием человечество к исцелению: искуплению, оправданию и спасению. «Темже закон пестун нам бысть во Христа, да от веры оправдимся» (Гал. 3, 24). Замысел Божий о человеке определил весь антропологический смысл, все исторические события Ветхого Завета, все это тяжкое, но весьма необходимое время, промыслительно – последовательно

---

[5] *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 553-554. (Репр. изд. 1887 г.)

[6] *Иустин Философ, св.* Апология II // Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 351-352.

и искусно Творец – обетованиями и наказаниями, поднимал с занемогшей земли упавших на нее изнеможенных недолюдей, воспитывал пассивный и биологический род человеческий, подводил к самому краю бездны замирания, к обновлению и воссозданию: природному восстановлению, всеобщему возвращению в блаженное райское прошлое и духовному преображению во Христе и в Пресвятой Троице.

Искупление человечества Сыном Божьим

Исходя из книг Ветхого Завета, не возникает никаких сомнений в том, что многие, рожденные от первых людей, Адама и Евы, безмерно страдали вследствие своей отрешенности от Господа, от болезненности и смертности, от враждебности себе подобных и недружественности природного мира. Каждый из них, знакомый с первыми главами книги Бытие, и те, кто не подозревал о когда-то райском состоянии человека, все равно остро ощущал беспощадность жизни и отсутствие ее смысла, мечтал о перемене: счастье, достатке, здоровье и бессмертии. Пребывающие в библейской традиции усиленно искали отдалившегося Бога (Пс. 26, 4, 8); Ам. 5, 4; Ос. 10, 12; Ис. 55, 6). В свою очередь, Бог искал отпавших (Ос. 2, 15 и сл.; Иез. 34, 4, 12, 16). Всемилостивый и человеколюбивый Создатель идеального мира и первых совершенных людей, которые должны были исполнять роль образцовой модели для всех рожденных от них, не мог допустить прерывания начатой Им благой протяженности и какой-либо сущностной ее флюктуации. Как уже говорилось об этом, на место отпавших от Бога Адама и Евы Им были поставлены одиночные, но исполненных Святым Духом ветхозаветные праведники, пророки, святые и мученики. Теперь уже они становятся орудием реализации Замысла Божьего о спасении человечества, образцами и предвестниками рождения нового человека. Это их устами и деяниями Бог продолжает осуществлять предвечный план содействия всему святому и доброму. Именно они становятся предтечами возобновления того общения с Богом, которое было бездарно и безответственно утрачено первыми людьми. На этих посланцев Божьих была возложена миссия духовно-душевно-телесного возрождения и оздоровления человечества. Именно они выступают реальным залогом того, что Творец не забывает тварь и опекается ее судьбой. Соединение с людьми мыслилось Богом как освобождение от унаследованных рабства внешнего – политического и социально-экономического (Ис. 41, 14; 43, 14; 44, 6) и внутреннего: виновности (Рим. 3, 19), греха (Ин. 8, 34; Рим. 6, 16) и смерти (Рим. 5, 12). Только так можно было обрести прежнюю благо-

склонность Вседержителя.

Ветхозаветное человечество исступленно мечтало о свободе и об искуплении его Мессией. Что касается тех, кто пребывал в иудейской традиции, то человек мог только желать обновления, исполнить же его он был не в состоянии. Причиной служило то, что сонаследник Адама не мог подавить в себе сознание виновности в разрыве первобытного союза с Создателем. Такую виновность мог снять только кто-то невиновный, – но между людьми не было, нет и не могло быть ни одного невиновного. Единственным безвинным был Бог-Отец и только Он мог восстановить нарушенную повинными первыми людьми правду. Поэтому и необходим был какой-то посредник, ходатай за обездоленный человеческий род. Но Сам Бог может стать таким в одном единственном случае, если Он примет на Себя всю вину человека, разделит с ним всю горечь самоосуждения, убьет неправду человека в собственной правде. Принять на себя вину человека значит собственно на себя принять и тяжесть сознания этой вины, а воспринять человеческое сознание может только сам человек. Отсюда – искупителем вины должен быть только человек. Поскольку же, по словам свят. Григория Паламы, первый человек был справедливо оставлен Богом, а сам Адам добровольно отдался во власть дьявола, и в этом была справедливость того, что он был отдан врагу и смерти, то возвращение человеческого рода в свободу и жизнь должно было быть совершено всесправедливым Богом исключительно по принципу правды.

Имея полную возможность действовать силой, Бог поступил справедливо и правосудно. Людей надлежало научить проявлять утерянную ими справедливость, чтобы в «тленное время», обретая бессмертие, они не утратили Его. Необходимо было, чтобы побежденное стало победителем, а человек стал непричастен греху. Начальника зла должен был победить именно Человек[7]. Для уплаты греховного долга, которым было куплено дьяволом человечество с его естеством, естество Бога должно было сделаться естеством человеческим.

Как пишет митрополит Макарий, три великих зла совершил человек, не устояв в первобытном завете с Богом: 1) бесконечно оскорбил грехом; 2) заразил все свое существо, созданное добрым: помрачил разум, извратил волю, исказил образ Божий; 3) произвел грехом гибельные последствия, как в природе собственной, так и во внешней. Следовательно, чтобы спасти человека от этих зол, воссоединить его с Богом и вернуть ему блаженство, надлежало: а) удовлетворить за

[7] *Григорий Палама, свят.* Омилии. М., 2008. Т. 1. С. 210-212.

грешника бесконечной правде Божьей, оскорбленной грехопадением; б) уничтожить грех во всем существе человека: просветить его разум, исправить волю, восстановить в нем образ Божий; в) истребить гибельные последствия греха в природе человеческой и природе внешней. Для выполнения первого условия (удовлетворения правде Божьей) требовалась столь же бесконечно-великая умилостивительная жертва, сколь бесконечно оскорбление человеком Бога и сколь бесконечна вечная правда. Но такой жертвы не мог принести никто из всецело зараженных грехом людей и никто из высших сотворенных, а поэтому ограниченных и действующих по благодати Божьей духов. Для выполнения второго условия (уничтожения греха, просвещения разума, исправления воли и восстановления образа Божьего) требовалось всецелое воссоздание человека, чего не может сделать ни сам поврежденный человек, ни ограниченный ангел. С тем, чтобы уничтожить все последствия греха (болезни, страдания, смерть, природные катаклизмы), необходимо воссоздать не только одного человека, но и весь космос. И это мог свершить только Бог[8].

И вот в Своем жертвенном самоумалении Бог-Сын сделался Сыном Человеческим. «Не ходатай, ниже аггел, но Сам Господь спасе их, зане любит их, и щадит их; Сам избави их, и щадит их, и вознесе их во вся дни века» (Ис. 63, 9). Но «Сын Человеческий не прииде, да послужат Ему, но послужити и дати душу Свою избавление за многих» (Мф. 20, 28; Мк. 10, 45). Он стал Человеком, посредником между человечеством и Богом, заступником за весь мир. «Един бо есть Бог, и един ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2, 6). Сын Божий искупает у мира и дьявола весь человеческий род.

Сам церковнославянский и древнерусский термин «искупление» (гр. λύτρωσις или ἀπολύτρωσις, ἐξαγοράζειν) имел значения: ‘выпускать на волю за выкуп’; ‘избавлять, искуплять, освобождать’[9]. Он априорно предполагает состояние рабства и несвободы, а в христианстве приобретает значение духовно-нравственное, и что особенно значимо, всеобщее. Иными словами, антропологическим понятием «**искупление**» обозначается благое и милостивое деяние Бога, в котором Он освобождает, выкупает, спасает род человеческий, который

[8] *Макарий (Булгаков), архиеп.* Харьковский Православно-догматическое богословие. СПб., 1868. Репринт: М., 1993.Т. 2. С. 10-13.

[9] *Дьяченко Г., прот.* Полный церковно-славянский словарь. б/м, 1900. Репринт: М.: Посад, 1993. С. 227; *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1. СПб., 1893. Стб. 1121; Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1979. Вып. 6. С. 264.

никак не заслуживает этого (Иез. 16, 60-63). Практически тождественный ему евангельский термин «избавление» (гр. λύτρωσις, ἀπαλλαγή, συγχώρησις) также имел значения: ‘избавление, спасение’, ‘освобождение’[10]. По словам Е. Трубецкого, искупление не есть заключительный момент тяжбы Бога и человека, «оно есть *акт исцеления* человека, человечества и всего распавшегося на части космоса, восстановление мира *как живого целого*. Так оно понимается и в Евангелии, и в посланиях апостольских»[11].

Действительность дарованного человечеству первого в его истории искупления распростирается на всю последующую человеческую историю (Евр. 9, 12), на всех без исключения людей (1 Тим. 2, 6). Оно и есть доподлинной свободой (Ин. 8, 36), необратимым освобождением от рабства греху (Рим. 6, 14-23), от царя державы смерти (Евр. 2, 14), от страха смерти (Евр. 2, 15), от нее самой (Рим. 6, 23). Особенно значимым становилось то, что Бог прощал человечество (Рим. 8, 1), оно обретало потенциальное право для каждого индивида стать славным сыном Божьим (Гал. 3, 26; Рим. 8, 15, 21). В свою очередь, все эти свободы возможны лишь как внутренняя свобода индивидуального человеческого духа (Рим. 8, 12). Искуплены все, но не все способны реализовать статус искупленного. Грех присутствует в каждом (Рим. 7, 18), а его инициатор – сатана осужден (Ин. 6, 11), но еще действенен (1 Петр. 5, 8) и не нейтрализован (Откр. 20, 3). Бесповоротное финальное искупление Великий Бог и Спаситель мира Иисус Христос (Тит 2 13), Жертва (Ефес. 5, 2), Искупитель (Ис. 59, 20), Избавитель (Рим. 11, 26), Воскресение (Ин. 11, 25) и Судия (Деян. 17, 31) совершит в на исходе времен при Своем Втором Пришествии. Тогда придет избавление (Лк. 21, 28), искупление (Ефес. 1, 14) и усыновление (Рим. 8, 23). Всем будет открыта от вечности сокровенная тайна домостроительства спасения (Ефес. 3, 9), исполнится искони веков чаемое воскрешение мертвых (Деян. 24, 15; Флп. 3, 11; 1 Фес. 4, 16). Это второе искупление дополнит никогда не прекращающееся дело первого искупления, которое осуществилось в Иисусе Христе. Первое Его духовно-нравственное искупление человечества дополнится окончательным телесным, освободительным славным (Кол. 3, 4). Такое понимание Иисуса Христа как Спасителя мира выражено в Никейском Символе Веры[12].

---

[10] Словарь древнерусского языка XI-XIV вв. М., 1990. Т. 3. С. 455; *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1. Стб. 1031.

[11] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 2000. С. 237.

[12] Символ Веры трех сот осминадесяти святых отец Перваго Вселенскаго Собора, Никейскаго // Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселен-

Эпоха Ветхого Завета была временем чаяния и надежды на искупление (Пс. 129, 7 и сл.). Весь природный и человеческий мир, истосковавшийся по Богу и раю, и главным образом те, кто не утратили потенциал образа и подобия Божьего, напряженно дожидались изменения своей участи. «Ибо и естество человеческое, – говорит св. Николай Кавасила, – от начала составлено было для нового человека, и ум, и желание приготовлены были для него, и разум мы получили, чтобы познавать Христа, и желание, чтобы к Нему стремиться, память имеем, чтобы Его держать в ней, потому что и для творимых Он был прообразом. Ибо не ветхий для Нового, но Новый Адам для ветхого служит образом»[13]. Логика вселенского свершения Замысла о мире и домостроительства спасения человечества, безграничная приверженность Бога к Своему созданию и переизбыток Его любви к человеку и к столь античеловеческой среде обитания, в которой он страдает, к каждому, призванному стать «нова тварь» (Гал. 6, 15) простиралась чрезмерною. «Так обо возлюби Бог мір, яко и Сына Своего единороднаго дал есть, да всяк веруяй вонь не погибнет, но имать живот вечный. Не посла бо Бог Сына своего в мір, да судит мірови, но да спасется Им мір» (Ин. 3, 16-17).

«Спасение человека, превышая человеческие силы, есть дело только Бога (при смиренном соучастии внутренней, богоопределенной духовной активности человека). В этом смысл христианского учения об искуплении»[14].

Воплощение Сына Божьего в человека и его значение для человечества

«Слово на Собор 318-ти святых Отцов», вышедшее из-под пера св. Кирилла Туровского, является, пожалуй, единственным среди оригинальных произведений древнерусских мыслителей творением, посвященным историко-богословской проблеме, проблеме Воплощения Иисуса Христа. Казалось бы, какое касательство к духовной культуре Руси XII в. имеет еретическое учение пресвитера Александрии Ария, впервые сформулированное им еще в 318 г.? Его учение состояло в

ских и поместных, и святых отец. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992, С. 3. (Репр. изд. 1893 г.)

[13] *Николай Кавасила, св.* Семь слов о жизни во Христе // *Николай Кавасила, св.* Христос. Церковь. Богородица. М., 2007. С. 158.

[14] *Франк С.* Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. М., 2007. С. 318.

том, что Христос есть Бог, но меньший Отца по божеству, сущности, свойствам и славе; имеет начало Своего бытия, хотя сотворен из ничего, прежде всех вещей; имеет совершенное сходство с Отцом, Который не по естеству, но по усыновлению и по воле Своей сотворил Его Богом, и Который через Него, как орудие, создал мир. Поэтому Христос превыше всех тварей и ангелов. И тем не менее, несмотря на отсутствие каких-либо отчетливых проявлений арианства в церковной жизни Руси, епископ Туровский обращается к данной, уже совсем не актуальной догматической проблеме. Ответом на этот вопрос может послужить то, что догматы Церкви о Втором Лице Пресвятой Троицы сформировали религиозно-философское убеждение св. Кирилла о неизменной актуальности для человечества самого акта Боговоплощения. В русле всего предшествующего евангельского и святоотеческого православного учения о человеке, он видел свою задачу в том, чтобы донести до современников всемирно-историческую значимость означенного догмата, а так же в том, что только путем уяснения христологических истин может быть правильно понята истина о человеке. Произведение св. Кирилла еще раз напоминает и разъясняет, тем, для кого оно было создано, что Воплощение Сына Божьего является центральным пунктом и стратегией для всей истории человеческого рода, всей истории домостроительства спасения человечества. Боговоплощение стало исходным пунктом совершенно нового периода в историческом бытии человечества, его совсем новой жизни, его восстановления к первоначальному назначению.

Освещая события Никейского Вселенского собора, на котором было отвергнуто лжеучение о Христе Ария, епископ Туровский воспроизводит публичное изложение измышленного ересиархом пагубного истолкования догмата о Христе. По словам св. Кирилла, Арий заявил, что Сын Божий «не от искони есть с Богом; ни единосущьн Богу Отцю; ни равьн Святому Духу сущьством; ниже есть Слово Божие в естьстве, ни Темь видимая створена бысть тварь; ни видим есть Отец Сынови; ни въплътился есть Бог в человече естьство, нъ вся тварь, небесная и земьная, Сын Божий речеться»[15].

Затем, наряду с прочими чеканно сформулированными опровержениями ложных умозаключений Ария и инвективами по адресу этого лжеучителя, как бы непосредственно обращаясь к нему от имени

[15] *Кирилл Туровский, св.* Кюрила грешнаго мниха слово на Сбор святых Отець 300 и 18, от Святых Книг указание о Христе Сыне Божии, и похвала Отцем святого Никейскаго Събора, в неделю преже Пянтикостия // *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1958. Т. XV. С. 345.

святых Отцов, св. Кирилл пишет: «Нъ да увеси и навыкнеши о Христе, яко то есть Сын Божий, един сый от Троица, и нашего ради спасения в последняя лета въплътися». Опираясь на книгу Бытие и цитируя Евангелие он предметно доказывает факт Воплощения Бога-Сына: «Пакы же о въчеловечении Бога Слова аггели послушьствоваша, к пастырем глаголюще: «Слава в вышних Богу, на земли мир, в человецех благоволение! Се бо вам благовествуем радость велию, яже будеть всем человеком, яко днесь родися вам Христос Спас Сын Божий в граде Давидове. (Лк. 2, 10-11; 14). Сих же не зле разумей, но добре навыкни, яко Сын есть Божий въплътилъся«». Для еще большей доказательности истинного разумения «великой благочестивой тайны Воплощения Сына Божьего (1 Тим. 3, 16), автор приводит также и другие аргументы из Евангелия (Ин. 1, 1, 14; 1 Тим. 3, 16), доказывающие логосную, природу личности Христа – Слова Божьего, Которое всецело воплотилось и раскрылось в человеке. «О сем бо и Евангелист написал, есть рекый: «Искони бе Слово, и Бог бе Слово. И Слово плъть бысть, и въселися в ны, и видехом славу Его, яко единочадого от Отца, испълнь благодати и истины. Тако же и Павел, посъл Божий и учитель языком, о Христе глаголет: «Велика есть благоверия тайна: Бог явися в плъти, оправьдася в Дусе, показася ангелом, проповедан бысть в языцех, верьн бысть в мире, възнесеся в славе». Через несколько строк он еще раз призывает прислушаться к столь многим свидетелям, утверждающим о вочеловечении Сына Божьего, а далее утверждает: «Христос есть Сын Божий, Бог и Человек и присно Бог, Сияние Славы и Образ Невидимаго Бога. Его же въчеловечения дозряще ти святи мужи…»[16].

В связи с цитированными выше апологетическими утверждениями св. Кирилла возникает вопрос: почему для святого отца было столь важно еще и еще раз делать ударение на том, что Первый Вселенский Никейский Собор утвердил единосущие (гр. ὁμοούσια) Сына с Отцом? Почему уже в одном из первых переводных текстов «Изборнике 1076 года» императивно предписывается: «Въплъштение же Сына веруи; истиньно суще, а не привидениемь; в две естьстве: Божьство и Человечьство; Бога по Божьству, – человека, по въчеловечению; в обоемь съвършена»?[17]

Православное учение о Воплощении содержит в себе три ключевых и наиважнейших для человечества вопроса, оно же дает на них ответы. Первый вопрос состоит в том, была ли необходимость в Во-

[16] Там же. С. 345-346.
[17] Изборник 1076 года. 2-е изд. М., 2009. Т. 1. С. 214.

площении? За ним следует вопрос: почему оно представлялось обязательным? Иные вопросы звучат так. Существовала ли, помимо Сына Божьего, какая-либо иная сила, способная спасти, возродить и исцелить человечество? Почему воплотился именно Сын Божий? Какую цель преследовало Воплощение? Как оно осуществлялось? В чем состоял его антропологический смысл? Как изменились судьбы человечества в результате воплощения Бога в человека? Какое значение для человечества имеет Богочеловек? Чем должно завершиться Боговоплощение? Ответы на все эти вопрошания следует искать в событиях ветхозаветной и новозаветной Священной Истории, в Святом Предании и христианской литературе.

Прообразы будущего новозаветного искупления потомков Адама и Евы представлены в Ветхом Завете и прежде всего в том чудодейственном деянии, когда долготерпеливый Бог освободил Израиль из египетского плена (Исх. 12, 27; 14, 13). Еще в самом начале своего исторического бытия этот народ последовательно претворил в жизнь как бы римейк: неизмеримо разнообразил, углубил и тиражировал грех Адама. Однако, в надежде на отзывчивость этого «жестоковыйного» народа (Втор. 9, 13; Исх. 32, 9; Иер. 19, 15; Деян. 7, 51), Бог все же считал его достойным Своего участливого внимания. Уже первый Исход представлял собою рождение народа Божьего, совершенное посредством крови (Иез. 16, 4-7), которое стало одним из узловых событий Священной Истории, наглядно показало всемогущество Творца и Его желание возобновить утраченную связь с творением (Исх. 6, 6 и сл.). Израиль наделяется статусом искупленного и святого (Ис. 62, 11 и сл.). В результате успешного Исхода из Египта в определенной степени восстанавливается связь людей с Богом, устанавливаются предпосылки их замирения с Ним. В свою очередь, обладающие чрезвычайно острым религиозным инстинктом пророки, открыто заявляют о том, что их погрязший в грехах народ не заслуживает дарованного ему искупления (Иез. 16, 60-63). Повсеместная духовная и моральная деградация Израиля не предполагала еще его освобождения от закона.

Близкий к животному уровень тогдашнего развития приравнивается ап. Павлом к несовершеннолетию, к такому состоянию, когда люди еще не способны ответственно и самостоятельно распоряжаться своей жизнью. Предназначенные к духовному господству над всем земным, они лимитированы узкоэгоистическими и материальными интересами, рефлексами и витальными инстинктами. Его народ руководствуется велениями плоти, но не души и духа. Утратившие истинную свободу, образ и подобие Божье, слишком далеко отстоят иудеи от

достоинства называться сынами Божьими. Однако, только по мере возрастания к должному, определенному Богом состоянию, и в соответствии с наступлением предопределенной Им стадии исторического развития человечества – полноты времени (др.–русск. «кончина лета»», (гр. πλήρωμα) – ‘наполнение, исполнение’; ‘полнота’; ‘завершенность’; ‘полная мера’), Бог посылает на землю Сына, чтобы освободить подзаконных. Только в таком завершительном акте Израиль обрел возможность быть усыновленным и воспитуемыми к возрождению, одухотворению и обóжению. Вот как говорит об этом апостол: «Глаголю же, в елико время наследник млад есть, ничимже лучший есть раба, господь сый всех. Но под повелители и приставники есть, даже до нарока отча. Такоже и мы, егда бехом млади, под стихиами бехом міра порабощени. Егда же прииде кончина лета, посла Бог Сына Своего (единороднаго) раждаемого от жены, бываема под законом; да подзаконныя искупит, да всыновление воспримем. И понеже есте сынове, посла Бог Духа Сына Своего в сердца ваша, вопиюща: Авва Отче!» (Гал. 4, 1-6).

Симптомами кризисного состояния дефектного и духовно обанкротившегося человечества, признаками той темпоральной точки, за которой подходил его бесповоротный крах, стала та фаза инволюции и поголовного сумрака, «когда вслед за Адамом род человеческий в полной мере вкусил (в духовном смысле) от древа познания добра и зла и изведал на своем опыте сладость добродеяния и горечь злодеяний; когда одна, преобладающая часть человечества достигла крайней степени нечестия и развращения; когда, в меньшей, но лучшей его части усилилось напряженное ожидание, возросла непреодолимая жажда и желание видеть обещанного Избавителя, Примирителя, Спасителя, Мессию; когда, наконец, по воле Божьей были подготовлены политические обстоятельства: объединение в одно целое всей цивилизованной части человечества под властью Рима, что в значительной степени благоприятствовало распространению веры и Церкви Христовой – тогда пришел на землю Обетованный и Чаемый Сын Божий»[18].

Средством излечения человечества, той Жертвой, тем спасительным лекарством, единою подлинной панацеей, способной искупить, освободить и спасти его, стал Бог, Который добровольно восхотел сделаться человеком (Исх. 12, 4; Ис. 52, 3; 1 Петр. 1, 18 и сл.). Его миссия состояла в принятия на Себя всего неизмеримого множества человеческих грехов, содеянных от времени первородного греха Адама. Его призвание состояло в том, чтобы изгладить, простить и

[18] О Боге – Спасителе мира. М., 2008. С. 27-28.

снять их. Исполняя Замысел Отца, Своею святою кровью, Он был призван оправдать, очистить и возродить все творение. «Егоже предложи Бог очищение верою в крови Его, в явление правды Своея, за отпущение прежде бывших грехов» (Рим. 3, 25). Освобожденное от тирании дьявола Кровью Агнца, человечество наконец то может взойти на путь, который не может не привести в обещанное Небесное отечество. Уже там Господь «преобразит тело смирения нашего, яко бытии сему сообразну телу славы Его, по действу, еже возмогати Ему и покорити Себе всяческая», – утверждает св. Апостол (Флп. 3, 20-21).

В «Слове о расслабленном», там, где Спаситель обращается к исцеленному Ним безнадежно больному, который олицетворяет все человечество, св. Кирилл Туровский (может быть единственный из древнерусских авторов) от себя делегирует Христу слова, поясняющие телеологическую причину Своего Воплощения, Своего кенозиса, Своего желания обо́жить человека. От имени Христа автор «Слова» обобщает ветхозаветные обетования, блестяще изъясняет основания Вочеловечения, формулирует его смысл и цель. Христос обращается к исцеленному им безнадежно больному: «Аз тебе ради человек бых, – щедр и милостив, не сългав обета Моего въчеловечения.... Слышал бо еси пророка глаголюща: «Яко Отроча родиться, Сын Вышняго, и дан бысть нам, и Тъ болезни и недугы наша понесет». Тебе ради Горьняго Царства скипетры оставль, нижьним служа, объхожю; не придох бо, да Ми послужать, нъ да послужю. Тебе ради, бесплътьны Сы, пълотию обложихъся, да всех душевныя и телесныя недугы ицелю.. Аз бых человек, да богом человека сътворю, рех бо: «Бози будуть и сынове Вышняго вси»».. И кто есть Мене верней человек, яко не сългах обета въчеловечения Моего. Кляхъся Аврамови глагоя: «О семени твоемь благословяться языци, в Исаце же будеть ти племя», и в томь въплътивъся, отложю обрезание, створю же брежю воду, многа чада поражающю крещениемь»[19]. Таким образом, св. Кирилл дает чеканно сформулированное определение смысла Воплощения Бога в человека: 1) духовное, душевное и телесное исцеление, морально-нравственное выправление человечества; 2) воссоздание разрушенного и разбалансированного грехопадением космоса. Он показывает и то, что Промысел Божий всегда простирался над родом человеческим. Безысходное состояние человечества и его надежда на Спасителя, нашли свое со-

[19] *Кирилл Туровский, св.* Того же грешнаго мниха слово о раслабленемь, от Бытия и от сказания евангелскаго, в неделю 4 по Пасце // *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1958. Т. XV. С. 333-334.

вершенное выражение в «Триоди Постной». «Греховным недугом истаяваемь, на одре отчаяния низлежу; темже мя Врачу болящих посети Твоим человеколюбием, и не остави мя уснути люте въ смерть, Всещедрый, да вопию Ти тепле: милости Подателю, Господи слава Тебе»[20].

Вновь возвращаясь ко временам, предшествующим приходу в мир Спасителя, необходимо подчеркнуть, что оправданием, удовлетворением за людей правде вечной и очищением человечества не ограничивались цели Христа. Он пришел на землю для избавления людей от смерти и власти дьявола (Евр. 2, 14-14), с тем, чтобы воссоединить их с Творцом (Ин. 17, 21), даровать жизнь вечную (Ин. 3, 16), исправить их волю и направить ее к добру (Тит. 2, 11-12), вновь научить людей достойно славить Создателя (Еф. 1, 12).

Необходимо сделать ударение на том, что решение Иисуса Христа помочь падшему человечеству, искупить его грехи, было совместным, определенным от века, деянием всех Лиц Пресвятой Троицы. Нельзя не упомянуть и о том, что в силу своей метафизической и мистической сущности, непостижимой для помраченного разума преобладающей части иудеев, язычников и самих христиан, догмат о Лице Сына Божьего подвергался множеству искажений. Если говорить обо всех них в наиболее обобщенном виде, то они касались соотношения Божественного и человеческого в Нем, Его рождения от Бога, Его отношения к Пресвятой Троице.

Согласно Православному вероучению, Иисус Христос имеет два естества Божеское и человеческое. Эти два естества в Нем составляют одну ипостась. Что касается двух естеств, то Господь Иисус имеет естество Божеское и есть именно Сын Божий. Будучи совершенным Богом, Он имеет совершенное естество человеческое, единосущен Отцу по Божеству, единосущен человеку по человечеству и есть Сын Девы Марии. Сын Божий имел действительную человеческую природу (плоть), которую воспринял от Матери Своей Пресвятой Девы Марии. Как потомок Давида и Авраама, по Своей телесной природе, Он был подчинен всем земным законам, как и все люди: рожден по прошествии обычного времени беременности, был обрезан и наречен именем, прожил определенный срок человеческой жизни, Сам называл Себя человеком, имел не призрачное, но истинное человеческое тело, со всеми его частями, свойствами и отправлениями. Он обладал духом и душою, умом, сердцем и волей. Богочеловек имел все человеческие части тела, в котором текла кровь, нуждался в пище, питье, сне.

[20] Триодь Постная, Вторник Ваий утро, 1 Трипеснец, 3 тр. 8 п.

Его тело, уподобилось всем телам, которые рождались после грехопадения: подвергалось болезненным ощущениям. Оно страдало, вкусило смерть, было погребено и воскресло. «Господи Христе, – воссылает молитву к Избавителю св. Кирилл, – Боже нашь, Иже нашего ради спасения от Безначального Ти Отца пришед. От вышняго круга горняго небеси в нижния страны земляю. Бог Сыи не пременен, в наше естество оболкся и весь бысть Человек»[21].

Отличие от людей Иисуса Христа, т.е. Его отличие по человечеству, состояло в сверхъестественном рождении от Девы Марии, а так же в том, что Он совершенно не причастен ни к какому греху. Он непричастен к греху первородному и совершенно чист от всякого личного греха. Поэтому Спаситель единосущный всем людям и каждому человеку, во всем подобен им, за исключением греха. Он не может грешить, свободен от всяких чувственных пожеланий или интенций к греху, от всякого внутреннего искушения к нему. Исповедуя во Иисусе Христе два естества, Божеское и человеческое, христианство исповедует, что в Нем одно Лицо, но два естества соединены в единую ипостась Бога Слова. Из учения о неслитном и непреложном соединении двух естеств во Христе вытекает догмат о том, что в Нем присутствуют две воли и два действования.

Согласно евангельскому и святоотеческому учению о человеке, тело Христово имеет величайшее и непреходящее значение для всего человечества – его искупления, возрождения и излечения. Не только в духе и душе Спаситель разделил жизнь всех и каждого. Он разделил ее и по плоти. Искреннее восхищение этим неизъяснимым фактом, который изменил всю человеческую историю, стал прологом к уничтожению смерти и спасению, неутомимо и искренне высказывает в своих трактах и молитвах св. Кирилл. Особенное воодушевление вызывает у него перспектива возвращения Святого Духа в души человеческие, обетование того, что они будут освящены и вознесены к свету, обретут небесную будущность. Как и во всех иных истинных христианских духовидцев, радостное предвкушение будущих небесных благ сочетается в нем с таким же открытым неподдельным горем от осознания трагизма трехдневного пребывания Спасителя в аду. И в это же самое время он преисполнен ликованием, которое не могло не возникнуть у него из любви к человечеству, и от лицезрения тех неизреченных благ

[21] *Кирилл Туровский, св.* В четверг по вечерни молитва преподобнаго Кирилла // *Рогачевская Е.Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования. М., 1999. С. 127.

пролитых на греховную тварь, воплотившимся, распятым и воскресшим Сыном Божьим.

Всечеловеческий смысл Таинства Евхаристии

В «Слове на Святую Пасху» еп. Туровский восхищенно пишет: «Кая же бе скорбь преже бывшаго таинества? Пред вчерашним днем Господь наш Исус Христос яко человек распинаем бе и яко Бог и солнце помрачи, и луну в кровь преложи, и тма бысть по всей земли; яко человек воспив испусти дух, но яко Бог землею потрясе, и каменнье распадеся; яко человек в ребра прободен бысть, но яко Бог завесу перваго закона полъма раздра; яко Агнець Кровь с водою источи, за кровь агнец закалаемых преже на жертву, и Собою жертву за спасение всего мира Богу Отцю принесе; яко человек во гробе положен бысть и яко Бог олтарь язычьскыя церкве освяти; яко царь стражьми стрегом и запечатлен во гробе лежаше, но яко Бог ангельскыми вои бесовьскым силам в твердыни ада прещаще»[22].

Далее святой делает сугубое ударение на антропологической значимости Жертвы Христовой и Евхаристии как Таинстве Жертвы, которая служится в память об искупительной Смерти, где Тело Бога было предано за всех. Его Тело и Его Кровь стали тем приношением величайшей жертвы, через которую верные соединяются с Жертвенным Богом и приобщаются к Святой Троице, к тому эсхатологическому миру бессмертия, в котором пребывает Христос. «Тело Христово приимете источника бесмертнаго вкусите», – призывает св. Кирилл. Здесь он прежде всего имеет ввиду учрежденный Христом перед Своею смертью особый обряд увековечения в Таинстве Евхаристии под видом Святых Даров присутствия на земле Своего Тела, добровольно принесенного в жертву всему страждущему человечеству. «Сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое; сие творите в Мое воспоминание» (1 Кор. 11, 24 и сл.); «Сия есть Кровь Моя Нового Завета, за многи изливаема» (Мк. 14, 24 и сл.).

---

[22] *Кирилл Туровский, св.* Слово Кюрила недостойнаго мниха на Святую Паску во светоносный день Воскресения Христова от пророческых сказаньи // *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1957. Т. XIII. С. 412. – Историческое значение того, что божественная ипостась Бога-Слова стала человеческой полотью, приняла в Себя человеческую природу, столь же верно было отмечено митрополитом Иларионом (см.: *Иларион, митр.* Слово и Законе и Благодати // *Молдован А.М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 84-86).

С того времени, когда Сын Божий произнес эти слова, в каждом совершаемом христианами Таинстве Евхаристии, хлеб и вино пресуществляются в истинное Тело и Кровь Христовы. В данном Таинстве, осознавая и переживая то, что Тело воскресшего последнего Адама – Христа Спасителя, преобразовалось в «дух животворящ» (1 Кор. 15, 45), христиане, – которым Господь сказал: «Аз несмь от міра сего» (Ин. 8, 23), которых ненавидит мир (Ин. 15, 18), которые видят, что он преходящ (1 Ин. 2, 17), пребывает во зле (1 Ин. 4, 19), виновен перед Богом (Рим. 3, 19), – следуют словам Апостола: «Мне же да не будет хвалитися токмо о Крьсте Господа нашего Иисуса Христа, имже мне мір распяся, и аз мір» (Гал. 6, 14).

Таким образом, осмысление роли и значения Тела Христового и Его Воплощения, осознание непрерывности Жертвы Христовой в Таинстве Евхаристии (пребывающие во времени, которое «тень и образ» (Евр. 10, 1) будущих благ), христиане приобщаются к реальному новому миру, к бесконечной жизни (Рим. 6, 9), к будущим благам. Евхаристия не только воспоминание, но и явь будущего мироустройства. Поэтому Боговоплощение воспринимается прежде всего в своем эсхатологическом значении и измерении. Оно еще раз утверждает неотвратимость тайны спасения. Как ни в каком ином в Таинстве Евхаристии все молящееся исходят из земного времени(гр. χρόνος), в которое погрузилось человечество покинув пределы Рая. Они вступают в совершенно иное богослужебное премирное Время Божье (гр. καιρός) совершенно свободное от всего тварного. Совместное вспоминание (гр. ἀνάμνησις) сплачивает сердца и тела верных. Вспоминается Сын Божий, сошедший с Небес, воплотившийся, чтобы в Себе возвести в Свое Царство. «Христос на Тайной Вечери, – пишет прот. А. Шмеман, – установил Евхаристию как сакраментальное воспоминание жертвенного Своего заклания на Кресте, принятия на Себя грехов мира, искупленных Им Своими страданиями и смертью. Принесенная на Голгофе единожды, жертва эта вечно «актуализируется в Евхаристии, на наших алтарях, как за нас и для нас пренесенная и приносимая»[23].

Воплощение Христа, воспроизведенное в евхаристическом христианском опыте, для человеческого рода имеет еще один смысл. «Чаша благословения, юже благословляем, не общение ли Крове Христовы есть? Хлеб, егоже ломим, не общение ли Тела Христова есть? Яко един хлеб, едино тело есмы мнози; вси бо единого хлеба причаща-

[23] *Шмеман А, прот.* Евхаристия: Таинство Царства. М., 1992. С. 239; См. также: *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 1992.

емся» (1 Кор. 10, 16-17). Греческий термин «Евхаристия» (гр. εὐχαριστία) – в языке древнерусском «благодарение» – имеет следующие значения: 1. ‘благодарение, дар’; 2. ‘благодарность’; 3. ‘хвала, прославление Бога’; 4. ‘причастие’; 5. ‘благодеяние, услуга’. Таким образом в данном Таинстве верные благодарят, прославляют Бога, и причащаются Им. Наряду с этим древнерусское слово «Литургия», обозначающее то богослужение, во время которого священнодействуется воспоминание Тайной Вечери Иисуса Христа и совершается таинство причащения, есть калькой с древнегреческого. Литургия – (гр. λήϊτος) – ‘общественное’ и (‘ἔργον’) – ‘дело, служба’. Участвующие в Таинстве представляют собою единство Христа и Его народа, сотрудничество, сослужение.

Литургия – всегда собрание, собор, где верные объединены общим делом, чувством общих интересов, осознанием необходимости достижения совокупной цели. Они ощущают поддержку Главы Церкви и межличностную солидарность. Литургия составляет дух и форму Церкви. Отсюда проистекает то, что все христиане составляют собою, своими телами одно тело (1 Кор. 12, 12). Поскольку у человека в одном теле много членов, но все они делают одно и то же дело, так и многие составляют «Едино тело о Христе». И даже порознь, они один для другого члены (Рим. 12, 4-5). Поэтому, ничто иное, а именно Тело Христа объединяет в себе несчетное множество преставившихся, здравствующих и имеющих родиться христиан. Крещением и приобщением к иным Таинствами, они по-братски сплачиваются вокруг Тела их Спасителя – Церкви, живут сакральною жизнью этого Тела. «Христос глава Церкве, и Той есть спаситель тела» (Еф. 5, 23). Он Глава Церкви, «яже есть Тело Его» (Еф. 1, 23; Кол 1, 18), от которой все тело «составы и соузы подаемо и снемлемо, растит возращение Божие» (Кол. 2, 19). В такой Церкви возрождается та исконная целостность человека, человечность межчеловеческих отношений и отношений человека с Творцом. Все пребывающие в теле Церкви, прежде всего, призваны стяжать любовь и быть дружелюбными (Кол. 3, 14-14). Плотью Своею Христос упразднил вражду между иудеями и язычниками, между ними и Богом. Все это осуществилось посредством Креста. Предав на смерть Свою плоть (Еф. 2, 14-17), Он установил на земле мир и бессмертие.

В свете такого евангельского понимания Тела Христа и учения о Церкви, как Теле Христовом, становиться понятным отношение самого христианства к конкретному человеческому телу. Несмотря на его существенную поврежденность в результате грехопадения, каждый вошедший в лоно Церкви, в святое и безгрешное Тело Спасителя, в принесенное за всех в жертву Тело Бога, обязан самоотверженно бо-

роться с собою, как подзаконным «ветхим человеком». Последний распят с Христом. Своею смертью на Кресте, в Своем Богочеловеческом Теле, Христос создал, для когда-то богоподобного человека, потенциал соединится с Ним не только «подобием смерти», но и «подобием воскресения».

Соумирая с Богом, спогребаясь с Ним, люди не остаются мертвыми. Они обретают новую жизнь. «Аще бо сообрази быхом подобию смерти Его, то и воскресения будем» (Рим. 6, 5). Что значит такая смерть для христианина? Что в нем должно умереть? Апостол отвечает: сораспинается ветхий человек. **Ветхий человек** – это понятие, которое фиксирует иную сущность, приобретенную в результате грехопадения. В древнерусском языке это «старый, древний», «потерявший от времени свои первоначальные качества». Это падший Адам, все его потомки, живущие в эпоху Ветхого Завета. Это человек до того судьбоносного часа, с которого начинается вера в Бога Спасителя. Ветхий – одинокий, немощный, смертный, нечестивый. Ветхий – это враг Богу (Рим. 5, 10). Поэтому перемена укоренившейся сущности – это примирение с Богом, спасение «в животе Его» (Рим. 5, 10). Итак, «ветхий человек» был распят Христом, Который преследовал цель: «Да упразднится тело греховное» (Рим. 6, 6). Смертью Христовой греховное тело истощается настолько, что, будучи атрибутом греховного мира, как и сам мир, теряет свое значение (1 Кор. 1, 28). Жизнь по плоти – это «страсти греховные, яже законом действоваху во удех наших, во еже плод творити смерти» (Рим. 7, 5). В своем предвозрожденном рабском, ограниченном и конечном греховном состоянии, обращением ко Христу и Таинством Крещения, подзаконный ветхий человек освобождается от этих несвойственных ему модусов. Благодатью Божьей он искуплен, оправдан, усыновлен и спасен. Он вырывается из физической сферы и становится на пороге новой духовной жизни, источником каковой, владыкою и соучастником которой есть Бог. «В Боге любви и люди за Литургией делаются любвеобильнее. От не Него незримо заимствуют они теплоту своего сердца и износят ее их храма в жизнь домашнюю и общественную. Черствость и сухость эгоизма сменяется у них на благожелательность и готовность, если не к самоотвержению, то по крайней мере, к братской взаимопомощи», – отмечает еп. Вениамин[24].

[24] *Вениамин (Милов), еп.* Чтения по литургическому богословию. Киев, 2004.

Так чем же предстает для епископа Туровского догмат о Боговоплощении? Как понимает он само это всемирно-человеческое событие? И наконец, каков антропологический смысл Таинства Евхаристии? К чему все названное призывает верных? «Сего, верою вкушающее крестиане, освящаются и вечную жизнь на небесех примут. Вкусим, братие, животнаго брашна и друга целуим, пращающе от сердець своя согрешения»[25].

Акт Воплощения Сына Божьего – это ключевое и первостепенное событие Священной Истории. Оно стало переломным временем Домостроительства спасения человеческого рода, порою обретения ним свободы и бессмертия, часом уврачевания человеческой природы. Для всех земнородных, как потенциально, так и актуально, открылась совершенно новая жизненная перспектива восстановления утраченных в результате грехопадения совершенств. В Воплощении род человеческий был незаслуженно одарен возможностью в синергическом всемирно-историческом деянии с Богом вернуть самое себя и весь космос к его первоначальному идеальному состоянию.

Догмат о Воплощении Сына Божьего – это сущность и квинтэссенция христианского вероучения и именно на нем, на непреложной вере в воплощение Бога в человека зиждется христианское мировоззрение, христианская духовность, сотериология и антропология. Он стал предметом исповедания и его величайшей тайной. «И исповедуемо велия есть благочестивая тайна: Бог явися во плоти, оправдася в Дусе, показася Ангелом, проповедан бысть во языцех, веровася в міре, вознесеся во славе» (1 Тим. 3, 16).

Бесценным следствием для человечества ипостасного соединения Божественного и человеческого естеств в едином Лице Спасителя, наряду с внутренним общением свойств обеих естеств во Христе, – что создало возможности для восстановления первобытного общения материального и духовно-душевного в человеке, – особенно значимым являлось обо́жение человеческого естества. Оно состоит не только в том, что человеческое естество Господа от соединения с Божественным возвысилось до допустимой для него степени совершенства, обогатилось премудростью, благодатью, животворящей силой и другими Божественными действованиями и свойствами, но в особенности в том, что в Лице Иисуса Христа человечество было вознесено на высоту Божества, обрело дар сопребывания с Ним всюду и всегда. Воплоще-

[25] *Кирилл Туровский, св.* Слово Кюрила недостойнаго мниха на Святую Паску во светоносный день Воскресения Христова от пророческых сказаньи. С. 413.

ние приобщило всех к вечной силе и власти. Обóжение совокупного общечеловеческого естества в воплощении Сына Божьего представляет собою акт таинственного освящения человеческой природы, приготовления ее к принятию полноты благодати для теснейшего общения с Богом. Это дарование возможности людям становиться сынами Божьими по благодати[26].

По словам св. Иоанна Дамаскина, желая восстановить в человечестве то, что было по образу Его, Бог-Слово сделался человеком. Но что есть бывшее по образу Его, если не ум? Ум человеческий находится в средине между Богом и плотью: плотью, как живущий вместе с нею, а Богом, как образ Его. Он воспринял плоть, одушевленную душой разумной и умной, которая владычествует над плотью, но ведома божеством Слова[27].

Генеральное значение для человеческого рода Боговоплощения прозорливо и в Духе выражено преп. Симеоном Новым Богословом: «Бог, пришедши в мир и соделавшись человеком, принес людям следующие два великие блага, – соединил естество Божеское с естеством человеческим, чтобы человек соделался Богом, и в этого человека, соделавшагося Богом по благодати, таинственно вселялась Пресвятая Троица»[28]. Отсюда, по словам преподобного, проистекает обязательное для христианина отречение от злых помышлений и деяний.

Христос воспринял в Себя первоначально свободного и не греховного Адама. «Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа, – пишет В.С. Соловьев, – есть явление нового духовного человека, второго Адама. Как под первым Адамом, натуральным, разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество, так и второй Адам не есть только *это* индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человечество. В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданием во времени восстановлять то, что оставлено им в вечности, то есть, свое внутреннее единство с Богом и природою, – то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен

---

[26] О Боге – Спасителе мира. С. 85-86.

[27] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. С. 250-254.

[28] *Симеон Новый Богослов, преп.* Слово десятое // Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М., 1892. С. 88.

низойти в тот же поток явлений, должен подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент – в полноту времен»[29].

Воплощением стало возможным воссоздание всей живой и неживой природы. Подзаконный ветхозаветный мир принимает благодать Нового Завета. Поскольку по плоти Христос происходил от патриархов и семени Давыдова (Рим. 1, 3; 9, 5), а Его Тело, как и тело каждого человека, было положено в гроб, то, по слову апостольскому: «О неиже воли освящении есмы принесением тела Иисус Христова единою» (Евр. 10, 10) – это Богочеловеческое Тело, в котором «вторый человек, Господь с небесе» (1 Кор. 15, 47) преобразовалось в «тело душевное», а потом в «тело духовное» (1 Кор. 15, 44) служит отныне примером того, что к этому призвано и человеческое тело.

Однако само спасение человечества было бы затруднено, не будь победы Бога над инициатором и творцом зла – дьяволом. Бог сделался человеком, дабы упразднить дела этого исконного врага человеческого рода. Он пришел победить рабовладельца смертью, дабы возношением на Крест вновь поднять упавшего Адама к былой жизни и славе.

Еще одна цель икономии спасения и Боговоплощения состояла в том, чтобы собрать все человечество во единое обо́женное тело – Вселенскую Церковь. Уже на искупающем целебном Кресте «распростерши святое тело соответственно концам мира, от всех концов собрал Он человеческий род, соединил воедино человека и заключил в лоне великого Божества, Агнчей Кровию очистив всю нечистоту и отъяв скверну, которая смертным прегражда́ла путь от земли к Небу», – в этом видит уже не столько антропологический, сколько планетарный социально-антропологический и космический смысл Воплощения свят. Григорий Богослов[30].

Посредством вочеловечения Христа на род человеческий были излиты Божественные благодеяния. Ставши новым родоначальником всего человеческого рода, Христос сделал всех сынами Божьими по благодати. Плодом умаления Христа и Его умилостивительной жертвы стало создание предпосылок, благодаря которому стало возможным замирение человека с Богом. По словам свят. Григория Паламы, все человеческое естество, которое было воспринято Христом, подобало обессмертить и вознести к той жизни, которая со временем и для

[29] *Соловьев В.* Чтения о Богочеловечестве. М., 2006. С. 253.

[30] Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. М., 1843. Ч. 5. С. 54.

тела человеческого будет ходатаем к вечной жизни. Христос становится Учителем для людей, указывает путь, ведущий в жизнь. «И подобно тому, как через единого Адама, путем происхождения, перешло на потомков наказание смерти, так от единого Богочеловека Слова на всех возрожденных Им переходит благодать вечной и небесной жизни, потому и отверсто для них небо, имеющее принять их в надлежащее время, если, вскармливаясь верою в Него и праведностью, отвечающей вере, станут наследниками Божиими, чтобы принять власть и быть сонаследниками Христа, делаясь участниками Его неизреченной жизни и бессмертия, и с Ним пребывая нераздельно, и наслаждаясь Его славою»[31].

Таким образом, Бог-Слово стало посредником между имманентным и трансцендентным: человеком и его Творцом. Через Богочеловека род людской обрел реальную возможность богопознания, познания собственной истории, своего настоящего и будущего. Он вновь изведал смысл и значение когда-то дарованной ему свободы, обрел перспективу спасения. В акте Воплощения каждый индивид еще раз мог убедиться, что Личность Святого Бога-Христа предельно приблизилась к его безличному существованию, а это означает, что человек способен в высшей степени подступиться к Божественной святости и Его личностным качествам.

Для всего человечества догмат о таинстве Воплощения имел следующие значения: 1) то, что Спаситель это не только человек, но и Бог, что свидетельствует об истинности и непреложности спасения и укрепляет саму веру во Христа; 2) укрепляет и активизирует веру в Бога и дарованное Им спасение; 3) воспламеняет любовь к Богу за ту бесконечную любовь, которую выявил Он, приняв на Себя человеческое естество; 4) учит и побуждает людей прославлять всеми силами своего существа Пресвятую Богородицу, послужившую величественному таинству Вочеловечения Бога Слова, и таким образом стала причиной спасения человечества; 5) поскольку Сам Сын Божий принял человеческую природу, то это научает и побуждает христиан уважать в себе достоинство человеческой природы и не уничтожать ее грехами,

[31] *Григорий Палама, свят.* Омилия 16. О домостроительстве воплощения Господа нашего Иисуса Христа и о благодатных дарованиях, проистекших благодаря сему для истинно верующих в Него; и о том, почему Бог, Который мог многочисленными способами освободить человека от тирании дьявола, именно сие домостроительство употребил // *Григорий Палама, свят.* Омилии. Т. 1. С. 222-223.

а так же ценить и уважать других людей; 6) воплотившийся Сын Божий – это совершеннейший образец для подражания[32].

«Сын Божий, – пишет свят. Григорий Богослов, – благоволит стать и именоваться сыном человеческим, не изменяя того, чем был (ибо сие неизменяемо), но приняв то, чем не был (ибо Он человеколюбив), чтобы Невместимому сделаться вместимым, вступив в общение с нами через посредствующую плоть, как через завесу: потому что рожденному и тленному естеству невозможно чистого Его божества»[33]. Именно поэтому, как представляется, для христианина осознание всего величия акта Воплощения, как для себя, так и для человечества неизбежно должно приводить к решению изменить то, чем он был (ибо сие изменяемо), но принять то, чем не был (ибо он Боголюбив), чтобы вместимому сделаться невместымым, вступив в общение с Богом через посредствующую плоть, как через завесу: потому что рожденному и тленному естеству невозможно постигнуть чистого Его божества.

Собственно о невыразимом и неизбывном чувстве благодарности Сыну Божьему за Его добровольное нисхождение к человечеству и воплощение в человека говорит св. Кирилл Туровский: «Что Ти въздам, Господи Иисусе Христе Сыне Божии, за вся, яже еси сътворил роду человеческому и какову мзду принесу Твоеи благости? Ни небо ни земля не может Тебе достоино въздати, принести даров, яко Сам изволил еси приити на землю спасти грешникы. Въплоти бо Ся нас ради, бесплотен, Сыи и волею обнищав, богатыи»[34].

Страдание, Смерть и Воскресение Иисуса Христа как пролог и обетование возрождения человечества и его бессмертия

Вся земная жизнь Сына Божьего, воплотившегося в человека для спасения, возрождения и воскрешения всех людей, всегда служила для христиан предметом невыразимой благодарности и основополагающим образцом для подражания. Но христианин следует и подражает Христу не только в Его учении о мире, природе и человеке, о добре и зле, о сущем и должном. Он руководствуется Его деяниям – всем проявлениям активности Богочеловека по отношению к внешней

---

[32] *Макарий (Булгаков), архиеп.* Харьковский Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 115.

[33] *Григорий Богослов, свят.* Слово 39, на святые светы явлений Господних // *Григорий Богослов, свят.* Творения. М., 2007. Т. 1. С. 456.

[34] *Кирилл Туровский, св.* В пяток по часех молитва преподобнаго Кирила священноинока // *Рогачевская Е.Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. С. 136.

среде. Он берет за эталон и то, как относился Спаситель к воздействию на Него самой внешней среды. То есть, то, каким был Сын Божий в качестве объекта всех сосредоточенных на Нем воздействий мира.

Все времена, прожитые родом людским на земле, убеждают, что одним из обобщающих, фундаментальных, конституирующих, неизбывных и всеобщих онтологических атрибутов человеческого бытия является страдание. Последнее есть прямой противоположностью деятельности и предполагает объективное влияние внешнего мира на человека как субъекта. Страдание, как способ специфически человеческого существования в мире, указывает особое положение человека в природе и, прежде всего, на его духовность. Вместе с тем, в конкретном человеческом бытии, оно порождает такие экзистенциалы как: страх, боль, забота, одиночество, выбор, конечность и прочее. Вполне естественно, что для христианина любое личное страдание воспринимается в свете жизни и учения Христа. Благодаря этому всю свою сознательную жизнь он воспринимает как поприще, как воспроизведение земного славного и крестного пути Искупителя. Он конструирует собственную жизнедеятельность взирая с благоговением ««на начальника веры, и совершителя Иисуса, Иже вместо предлежащия Ему радости, претерпе Крест» (Евр. 12, 2).

Не стоит упоминать о том количестве сетований и ламентаций, о тех вербализованых манифестаций страдания, которыми перенасыщены страницы Ветхого Завета. Достаточно указать хотя бы на книгу Иова. Со времени грехопадения первых людей все рожденные обречены на бытие к смерти, а их жизненная стезя пресыщена печалями (Иов. 14, 1). Страдания конкретного индивида причинены не только его анатомо-морфологическим, душевным и духовным расстройством, не только воздействием на него подобных ему иных представителей рода человеческого. Человеку противостоит пострадавшая от него неживая природа, которая мстит землетрясениями и наводнениями, засухами и морозами. Вся ветхозаветная история проходит под знаком ожидания избавления от страданий, но в то же время, посвященные Богом в тайну ветхозаветные праведники и пророки, открывают для себя и других парадоксальную истину: страдание есть сакральная ценность. Оно очищает человека и человечество (Пс. 65, 10; Иер. 9, 6), воспитывает их (Притч. 3, 11; Втор. 8, 5). В своем историческом существовании исподволь страдание становится предметом рефлексии. Парадоксальным образом оно начинает воспринимается как благо и проявление благоволения Вседержителя (2 Макк. 6, 12-17; 7, 31-38), как высочайшее испытание, предназначенное избранным (Быт 22;

Иов 1, 11; Тов. 12, 13) для Богопознания и обетования будущих щедрот, как манифестация продолжающего осуществляться Замысла Творца (Иов. 42, 1-6). Такое понимание приводит к объяснению страданий не только грешных, но и праведных.

Уже тогда, в ветхозаветных сумерках, вяло текущей истории хиреющего человечества, не обещающих хотя бы незначительного выявления, созданного и подвластного Богу света (Быт.1, 3), потухшего для беззаконных (Иов. 18, 5), брезжила надежда на свет, на Того, к Кому непрестанно обращался автор Псалтыри от имени всех соплеменников: «Мнози глаголют: кто явит нам благая, знаменася на нас свет лица Твоего, Господи» (Пс. 4, 7; Ср.: 35, 10; 118, 35). Вся история Ветхого Завета ожидание Того, Кто в Новом Завете получит имя «Свет человеков» (Ин. 1, 4). Страждущий мир ожидал Мессию-Раба и Божественного Страдальца, Который Своею мукой искупит всех. В пророческом прозрении пророк Исаия предвещает: «Господи, кто верова слуху нашему, и мышца Господня кому открыся? Возвестихом яко Отроча пред Ним, яко корень в земли жаждущей; несть вида Ему, ниже славы; и видехом Его, и не имяше вида, ни доброты. Но вид Его безчестен, умален паче всех сынов человеческих; человек в язве Сый, и ведый терпети болезнь, яко отвратися лице Его, безчестно бысть, и не вменися. Сей грехи наша носит, и о нас болезнует; и мы вменихом Ему бытии в труде и в язве от Бога, и во озлоблении. Той же язвен бысть за грехи наша, и мучен бысть за беззакония наша; наказание міра нашего на Нем, язвою Его мы исцелехом. Вси яко овцы заблудихом, человек от пути своего заблуди, и Господь предаде Его грех ради наших. И Той, зане озлоблен бысть, не отверзает уст Своих. Яко овча на заколение ведеся, и яко агец пред стригущим Его безгласен, тако не отверзает уст Своих. Во смирении Его суд Его взятся; род же Его кто исповесть? Яко вземлется от земли живот Его, ради беззаконий людей Моих ведеся на смерть. И дам лукавыя вместо погребения Его, и богатыя вместо смерти Его, яко беззакония не сотвори, ниже обретеся лесть во устех Его. И Господь хощет очистити Его от язвы; аще дастся о гресе, душа ваша узрит семя долгоживотное. И хощет Господь рукою Своею отяти болезнь от души Его, явити Ему свет, и создати разумом, оправдати праведнаго благо служащя многим, и грехи их Той понесет. Сего ради Той наследит многих, и крепких разделит корысти; зане предана бысть на смерть душа Его, и со беззаконными вменися, и Той грехи многих вознесе, и за беззакония их предан бысть» (Ис. 53).

Слова пророка предвещают Крестные страдания Спасителя, ибо совсем не таким представлял Его народ израильский, не могущий

помыслить то, что будущий Царь всех народов предстанет Рабом, обычным земным человеком. Сраженные грехом человеческие души, сердца и умы никак не могли вместить подобную откровенную истину. Пребывая в миру, упавшие не верили, что Бог, восприняв на Себя человеческую плоть, умалится перед людьми, чтобы искупить, очистить, излечить и освятить ее. Пророк поясняет, что грядущий Мессия возьмет на Себя всечеловеческое бремя грехов и беззаконий, все немощи и болезни. Лишенный справедливого суда, Бог будет казнен постыдной смертью, но на орудии казни будет принесена наивысшая жертва за все человечество, которой Сын человеческий оправдает многих. Сам же Спаситель станет вечным и милостивым Ходатаем за всех, приходящих к Нему грешных.

Но предвозвещенный Спаситель, воплотившийся в человека Христос, уже в Своем земном служении человечеству, еще задолго до Голгофы, неизменно выявляет и испытывает глубочайшее беспокойство. Он соболезнует всечеловеческому горю и страданиям, соумирает с каждым обреченным. Бог утешает и обнадеживает, исцеляет и воскрешает, учит, что само страдание суть плод, рожденный вкушением запретного райского плода (Ин. 15, 2; Флп. 1, 11). Сын Божий проповедует необходимое очистительное и целящее страдание. Претерпевание боли и зла – предпосылка к избавлению от страдания. Оно же условие для избавления от земных мук. Оно залог и обетование будущей райской отрады (Отк. 7, 17). Вместе с тем, Богочеловек испытывает моральную муку от непонимания и откровенной враждебности тех чужих, кого Он призван, алчет и способен спасти (Мф. 17, 17), от своих, не принимающих Его (Ин. 1, 11). Ошеломленный смертельной скорбью, в тоске и ужасе от предстоящих испытаний, Искупитель молится: «Авва Отче! Вся возможна Тебе; мимо неси от Мене чашу сию; но не еже Аз хощу, но еже Ты» (Мк. 34-36). Зенитом всех, без исключения страданий, которые испытало человечество со времени грехопадения, всю совокупную тяжесть каких, из любви к нему понес Сын Божий, стала испытанная первыми людьми и вновь воспроизведенная в истории человеческого рода Богооставленность: «Боже Мой, Боже Мой! Вскую Мя еси оставил?» (Мф. 27, 46).

Спаситель взял на Себя не только все грехи и все страдания человеческие. Он воспринял и то неприродное состояние, которое было укуплено человечеством в раю: неотвратимое прекращение жизнедеятельности, природный конец существования живого организма. Жаждая Своей смерти за спасение всех, Христос называет ее Крещением (Лк. 12, 50). Своею личной Смертью Он призывает учеников на смерть,

а чашей и крещением называет Свой Крест. Обращаясь к ним, как провозвестникам грядущего возрождения рода человеческого, Христос заповедует: «Чашу убо, юже Аз Пию, испиета, и крещением, имже Аз крещаюся, креститеся» (Мк. 10, 39). Истолковывая эти слова, бл. Феофилакт Болгарский, говорит, что чашей и крещением называет Он Крест: чашей потому, что Крест, как чаша вина, скоро должен был привести Его к сну смертному и Он готов был принять чашу страданий как сладкое для Себя питие; а крещением потому, что Крестом Он совершил очищение грехов человеческих[35]. Преодолевая содрогание (Ин. 12, 27; 13, 21; Мк. 14, 33) перед дотоле неведомым ему состоянием небытия, Спаситель и в этой природной для человечества ситуации – ожидания близкой и обязательной кончины – становится одним естеством со всеми, кто был, есть и будет. Ибо Бог-Отец «не ведевшаго греха по нас грех сотвори, да мы будем правда Божия о Нем» (2 Кор. 5, 21). «Подобаше бо Ему, Его же ради всяческая и Имже всяческая, приведшу многи сыны во славу, Начальника спасения их страданми совершити» (Евр. 2, 10). Как Сын, как совершенный Бог, как совершенный Человек, Спаситель чувствует духовное и кровное родство со всеми теми сыновьями Божьими, которые ждут от Него великой искупительной жертвы. Своею смертью Он не только спасает, но и дарует потенциал приобрести то, что свойственно только Святой Троице – Ее святость. «И святяй бо и освящаемии, от Единнаго вси; еяже ради вины не стыдиться братию нарицати их» (Евр. 2, 11). Освящаемые Жертвой Сыном Бога и Братом людей – его семья, его братья, – вновь обретают возможность уповать на Отца. Совокупность всех (мертвых, живых и имеющих родиться) младших братьев находится в плену «имущего державу смерти, сиречь, диавола» (Евр. 2, 14). Но не ангелам оказывается помощь, но людям – «семени Авраамовому (Евр. 2, 16). И разве не о соблазненном праотце Адаме говорит апостол, указывая на искушения дьяволом Христа? «В немже бо пострада, Сам искушен быв, может и искушаемым помощи» (Евр. 2, 18). То есть, все беззаконные человеческие деяния, даже до изначального, познал, оправдал и искупил Христос.

Всемирно-историческое значение Крестной Смерти было определено тем, что добровольные страдания и смерть ради спасения людского рода взял на Себя Творец и «Царь над всею землею» (Зах. 14, 9). «Спасение соделал еси посреде земли, Христе Боже, на Кресте

[35] *Феофилакт Болгарский, блаж.* Толкование на Евангелие от Марка // *Феофилакт Болгарский, блаж.* Благовестник. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. Кн. I. Ч. II. С. 324.

Пречьстьнеи руце Твои простерл еси, собирая вся языки, зовущая: Господи, слава Тебе»[36]. Планетарный охват этого подвига и одновременно его судьбоносное значение для его Отечества становится предметом восхищения св. Кирилла. В «Каноне на успение преподобной княгини Ольги» он демонстрирует исторические причины Голгофы и то, чем стала она для его народа. «Из Едема изъведе род наш прабабы ради. Призван же Тобою новым Адам, нам рождьши Христа в две естьстве, Дево Чистая! И взыграся Адам яко прадед, избыв первыя клятвы; мы же Тобою хвалящееся, яко Тебе ради Бога познахом и Тя величаемю Веселися, Евва прародительнице, иже бо Тя прельстив, из Едема изведе, ныне же попран есть Твоим ищадием! Се бо Ольга животное древо – Крест Христов – в Руси въдружи, имже всем верным рай отверзеся»[37].

Сотериологическое значение догмата о сошествии Христа в Ад

Как и все смертные сыны человеческие, Сын Человеческий плотски и с душою сошел в царство врага рода людского – царство дьявола, где томились в узах тленности души и тела умерших, чтобы благовествовать им о победе над держателем их душ, о возвращении всех к жизни (1 Петр. 3, 19). Поскольку все без исключения души ветхозаветных грешников и, даже, праведников были обречены на нахождение в аду, то и в Своем человеческом пребывании там Спаситель дошел до естественной для человека, но предельно возможной для Бога степени уничижения, ведь «немощное Божие, крепчае человек есть» (1 Кор. 1, 25).

О глобальном и универсальном характере сошествия Христа во ад, о неоценимом для человечества этого акта Божьего милосердия и борьбы со злом и говорит Апостол Петр: «Лучше бо есть благое творящым, аще хощет воля Божия, пострадати, нежели зло творящым. Зане и Христос единою о гресех наших пострада, праведник за неправедникы, да приведет ны Богови, умерщвлен убо быв плотию, ожив же духом. О немже и сущиым в темнице духовом сошед проповеда» (1 Пет.3,17-19). Проповедь Богочеловека в аду была обращена на всех без исключения усопших: святых и грешных, язычников и иудеев, верных и иноверных.

---

[36] Триодь Постная, Страсти, Пяток на утрени, Глас 2.

[37] *Кирилл Туровский, св.* Успение преподобныа княгини Ольги, бабы Владимеря. Канон и стихры. Твоение Кирила мниха // *Никольский Н.К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907. С. 94.

Так понимает данный освободительный акт и св. Кирилл: «Сниде Сам Господь во ад и попра бесовьское царство Крестом и смерть умертви, и седящая во тме, связании же нищетою и железом раздрешишася, и скровища его вся восхити, и изиде днесь в силе Божии и во славе святых Ангел, и работныя душа человеча свобожены ведяхуся в рай, хвалящееся о Христе»[38].

В церковной традиции существуют значительные расхождения в интерпретации данного события Священной Истории. Оставляя без внимания частные мнения (теологумены), обратимся к общецерковному пониманию догмата. Не поддается сомнению сам факт схождения. Церковь учит, что, сойдя во ад, Христос даровал возможность спасения и открыл двери рая всем без исключения умершим. Он вывел оттуда ветхозаветных праведников, упразднил державу дьявола и разрушил сам ад. Сам же догмат является неотъемлемой частью православной сотериологии. Епископ Иларион выделяет еще три аспекта темы сошествия во ад. Прежде всего, он указывает на его глубокий нравственный смысл. Христос сошел на самое дно человеческого бытия, чтобы «взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18, 11). Он показал Своим последователям единственно верный путь. Для шествующих ним, подражание Христу, как аксиома христианской жизни, простирается до той степени самоумаления, которая сродни сошествию Спасителя во ад[39]. Снисхождение Бога в место вечного наказания отверженных ангелов и душ нераскаянных грешников свидетельствует и о том, что граница между миром живых и миром усопших не столь непроходима. Преступив ее, Господь показал, что спасение может стать уделом человека не только в настоящей жизни, но и после смерти, так как и для живых и для мертвых Он показал миру, Кто является единственным и истинным Спасителем. «К живущии бо на земли человеком, в плоть одевься, приде; к сущим же въ аде, распятиемь и в гробе полежаниемь сьниде, да обои, и живи и мертви познають посещение свое, и Божие прихождение, и разумеють, яко Тъ есть живым и мертвыим крепок и силен Бог»[40].

Наконец, будучи последним этапом божественного нисхождения (гр. κατάβασις) и истощания (гр.κένωσις), сошествие во ад стало

[38] *Кирилл Туровский, св.* Слово Кюрила недостойнаго мниха на Святую Паску во светоносный день Воскресения Христова от пророческых сказаньи. С. 412.

[39] *Иларион (Алфеев), еп.* Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2005. С. 328-329.

[40] *Иларион, митр.* Слово о Законе и Благодати // *Молдован А.М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. С. 78-79.

одновременно начальной точкой восхождения человечества к обóжению (гр. θἑωσις). Поэтому догмат о сошествии Христа в преисподнюю неотделим от сотериологии. Все заключенные в темнице увидели тот Божий свет, который оставил космос в результате грехопадения. С момента этого сошествия для живых и умерших открывается путь в рай, по которому вслед за Христом пошли те, кого Он вывел из ада. Конечной точкой этого пути для всего человечества и для всякого человека является такая полнота обожения, при которой Бог будет «всяческая во всех» (1 Кор. 15, 28)[41].

Еще в своем земном общественном служении, осуществляя Замысел Отца, Христос созидает земную новозаветную Церковь – общество верующих в Бога и Христа (Еф. 1, 10; 22, 23). Как живое тело, под невидимым главою Христом, благодать Святого Духа оживит и возродит верных. Только в лоне ее возможно возвращение в райское состояние. Христос сказал: «И на сем камени созижду Церковь Мою, и врата адова не одолеют ее» (Мф. 16, 18).

Осознавал ли в полной мере антропологическую и сотериологическую значимость этого события Священной Истории св. Кирилл? Пожалуй, не будет ошибкой утверждение о том, что он стал единственным среди древнерусских писателей, которые в столь развернутом виде пишут на эту тему. Вот как выглядит в его глазах самоотверженный подвиг Сына Божьего, предпринятый ради жизни и свободы человечества – наивысшей ценности для Господа: «Врата адова скрушися словом Его, и верея сломишася до основания: сниде Сам Господь во ад и попра бесовьское царство Крестом и смерть умертви, и седящая во тме видеша свет, связании же нищетою и железом раздрешишася, и скровища Его вся восхити и изиде днесь в силе Божии и во славе Святых Ангел; и работныя душа человеча свобожены ведяхуся в рай, хвалящееся о Христе»[42]. В системе ценностей св. Кирила все, исполненное Христом для человечества, в том числе и Его проповедь находящимся в аду праведникам и грешникам, язычникам и иудеям, – представляет собою особое трансцендентальное значение. Все человеколюбивые акты Спасителя – априорно высшие ценности. Аксиология епископа, его переживание религиозных ценностей это, прежде всего, осознание не столько антропологической, сколько космической их значимости. Для всех и для него, для тех, кто чувствует себя на земле

[41] *Иларион (Алфеев), еп.* Христос – Победитель ада. С. 328-330.

[42] *Кирилл Туровский, св.* Слово Кюрила недостойнаго мниха на Святую Пасху во светоносный день Воскресения Христова от пророческых сказаньи. С. 412.

как в преисподней, – это радость обретения свободы. Господь «свободил еси сущая во аде связаныя праведных душа, тоя бо свободы, Владыко, аз желаю: разреши мя связана суща многыми грехы, да възсиает свет Твоея благости в омраченнеи души моеи»[43].

Но им подчеркивается еще одно следствие сошествия Богочеловека в ад. Он видит в тех немногочисленных учениках и последователях Христа, которые познали непередаваемую радость от Воскресения Учителя, новозаветных пророков. Овеянная мечтой, болеющими за весь род людской, и выстраданная ветхозаветными пророками Церковь Нового Завета, призвана избавить человечество от всего ветхого. Только в Церкви Христовой человечество способно превозмочь смерть, обрести спасение, одухотвориться и вознестись в вышние. «Но Церкы на пророкы плищюеть, не уже воставшю Христу от гроба: то бо суть чада Церковная пророци. Воскресе внезапу, целом печатем у гроба, и Церкы неисповедимое веселие приемлет, пророци же радостно ликуют, глаголюще: «Наша убо Пасха, за ны пожреся Христос. Кде ти, смерти, победа? Кде ти, аде, жало?! Воста бо яко спя Господь и въскресе, спасая ны. Христос въскресе из мертвых и гробыным живот дарова, и святых Дуси паче естества обогатеша, от ада на Небеса вселившеся»[44].

Епископ особенно оттеняет то, что спасительная сила жертвенного подвига Христа стала исполнением прообразованиий Ветхого Завета. Она распространяется на всю ретроспективу человеческой истории. В своей неизмеримой любви к твари, в промыслительном всепрощающем могуществе она достигает истоков человеческой истории. Противобожественное греховное своеволие первого человека, приведшее к расщеплению призванных быть «образом и подобием Божьим», упразднено. Епископ указывает на прообраз: когда-то Моисей наказал соплеменникам обозначить двери своих домов кровью агнца, чтобы избавиться от смертельных преследователей египтян. Теперь же Кровь Агнца спасает всю вселенную и все человечество. «То же бысть образ нынешнее Пасхи: заклася ныне от священник Агнець Божии Исус за спасение всего мира, и всероднаго Адама от ада изведе; не бо единех ради праведных сниде, но и всего мира падша преступлением возведе, всех бо грехи въсприем на Кресте пригвозди»[45].

---

[43] *Кирилл Туровский, св.* Молитва в неделю по утрени, по каноне преподобнаго отца нашего Кирилла Туровского // *Рогачевская Е.Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. С. 91.

[44] Там же. С. 412.

[45] Там же. С. 412.

Воскресение Христа Спасителя как пролог воскресенья всего падшего

На третий день после погребения Господь воскрес. Церковь учит, что чудо воскресения служит промыслительным завершением священноисторических событий, которыми всему миру засвидетельствована знаменательная истина. На ней зиждутся все христианские верования и все упования. Закономерно и непреложно в истории исполнилось то, что было написано о Спасителе в Ветхом Завете (Втор. 8, 15; Пс. 2, 7; 15, 10; 21, 14, 14; Ис. 53). По словам Христа, Ему надлежало воплотиться, пострадать, умереть и воскреснуть из мертвых (Лк. 24, 46). Судьбоносным для человечества стало то, что Бог «предан бысть за прегрешения наша, и воста за оправдание наше» (Рим. 4, 25). Смерть и воскресение Иисуса – это священноисторическая аксиома: «Аще бо веруем, яко Иисус умре и воскресе, тако и Бог умершыя во Иисуе приведет с Ним» (1 Фес. 4, 14). Воскресший и Воскрешающий в жизнь (Ин. 11, 25) непреложно придет за Своею Церковью. Согласно установленному Богом закону, так же как неотвратимо сбылись пророчества о Христе, сбудется Его пророчество о восхищении Церкви на Небо (1 Кор. 7, 29). Оно способно состоятся вскоре, в любое время (1 Фес. 1, 10). «Аще же Христос не воста, тще убо проповедание наше, тща же и вера ваша» (1 Кор. 15, 14). Христианская жизнь – предвосхищение воскресения. Вера в телесное воскресение – стержневой предмет христианской веры. Наряженное ожидание возрожденной нетленности, целостного восстановления личности – центральный предмет христианской надежды. Вся христианская жизнь напитана Пасхой.

Вновь и вновь возвращаясь от вдохновенного описания деяния Христа к прокламированию того, чем должен ответить на них христианин, св. Кирилл призывает к евхаристическому его восприятию и воспроизведению события Воскресения. «Мы же верою Божественыя Пасхы причастимся, помажем уста Божией Кровью, еже суть душевному дому двери, да не приступят беси, хотящеии ны убити грехом». Здесь, скорее всего, подразумевая Русь, которая еще так недавно была языческой, но, в отличие от иудеев, искренне восприняла веру Христову. Епископ еще раз раскрывает антропологическое и сотериологическое значение Воплощения и Воскресения, а также Таинства Евхаристии. «Израильтяне бо Его заклаша, а языци обед Им собе створиша. И се зовет пророк вся верныя к Божии трапезе, глаголя: «Тело Христово приимете гисточника бесмертнаго вкусите». Раскрыв то, что воплотившимся в человека Христом было погублено дьявольское цар-

ство, освобождено человечество и открыты врата к новой бессмертной жизни во Христе, мыслитель пишет о ликовании людей и ангелов в Великий день Воскресения. Он призывает к духовному единению и взаимному прощению.

Уже в своем «Слове о снятии Тела Христова с Креста» св. Кирилл раскрывает потаенную эзотерическую и мистическую домостроительную истину о Христе как о Первенце из умерших (1 Кор. 15, 20), о Последнем Адаме (1 Кор. 15, 45). Заместительная Смерть Спасителя за всех людей и за праотца их Адама, предреченная во времена Ветхого Завета (Ис. 53, 4-6, 12; Дан. 9, 26) осмысливается автором в русле святоотеческого указания на исполнение всех без исключения ветхозаветных пророчеств, пророчеств о Христе. Им разгадывается не только присутствующий в Замысле Божьем параллелизм в содержании событий Ветхого и Нового Заветов. Богослов постиг также секрет синхронности или зеркального, но не буквального повторения того, что произошло во времена ветхозаветные теперь уже на последующем отрезке человеческой истории – в Новом Завете. Все то негативное, что было совершено Адамом, с позитивным для человечества, для живой и неживой природы результатом, добровольным страданием воспроизведено Христом. Епископ пишет: «Вам хощю тайны поведати Божия человеколюбия, яже за Адама, в тлю падша, пострада; того бо ради с Небесе сниде, и въплътивъся, бысть Человек, да истлевъшаго обновить и на Небеса възведеть. Он, послушав света вражия въсхоте быти бог, и проклят бысть; Сь же, послушав Отца, Бог Сы, бысть человек, да змия погубить и человека обожить. Он, простер руце к древу възбраньному, смертьное утърже ядро, и быв раб греху, съниде от Едема в ад; Христос же, на Кресте руце простер, осужения греховнаго и от смерти человекы свободи. Неповиньи Сы, продан бысть, да проданныя грехом от дьяволя работы да избавит. На тръсти губою оцьта с золчию въкуси, да загладить рукописание человечьскых съгрешений. Копиемь в ребра прободен бысть, да пламеньное оружие отложить, бранящее человеком въхода в рай. Кръвь с водою из ребр источи, има же телесную всю сквьрну очистив и душа человеча освятил есть. Съвязан бысть и търнием венчан, да раздрешить от уз дьяволь челвекы и търние прельсти вражия искоренить. Солнце помрачи и землею потрясе, и твари всей плакатися створи, да адьская раздрушить скръвища, и тамо сущих душа свет видеша, и Евжин плачь на радость преложи. Въ гробе яко мьртв положен бысть, и от века умьршим гробьным живот дарова. Каменьемь с печатьми утвьржен бысть, да адова врата и верея от основания скрушитью. Стражьми стрегом бе всеми видимо,

нъ невидимо сшед в ад съвязя сотону»[46].

Напомним читателю, что финалом грез Адама о своем паритете с Богом стала его собственная изоляция, обособленность от Творца, природы и себе подобных. Амбиция обернулась те только разрывом жизненной духовно-мистической связи с Вседержителем. Глубочайший конфликт, отторжение человеческого и природного миров началось с той минуты, когда Творец, в наказание за ослушание вынес Адаму законный приговор: «Проклята земля в делех твоих, в печалех снеси тую вся дни живота твоего. Терния и волчцы возрастит тебе, и снеси траву селную. В поте лица твоего снеси хлеб твой, дондеже возвратишися в землю, от неяже взят еси; яко земля еси, и в землю отидеши» (Быт. 3, 17-18). Обращаясь к первому сыну Адама и Евы и к первому душегубцу на земле, совершившему убийство своего боголюбивого родного брата, нераскаявшемуся Каину, ужесточая Свое отношение к творению, Бог говорит: «Что сотворил еси сие, глас крове брата твоего вопиет ко Мне от земли. И ныне проклят ты на земли, яже разверзе уста своя, приятии кровь брата твоего от руки твоея. Егда делаеши землю, и не приложит силы своея дати тебе; стеня и трясыйся будеши на земли» (Быт. 4, 10-12). О том, что словом Божьим, проклятая Им вся внешняя среда, что она поквитается с падшим людямм в отчаянии вещал и пророк Исаия: «Се Господь разсыпает вселенную, и опустошит ю, и открыет лице ея, и расточит живущая на ней. И будут людие аки жрец, и раб аки господин, и раба аки госпожа; будет купай яко продай, и взаим емляй аки заимодавец, и должный аки емуже есть должен. Тлением истлеет земля, и расхищением расхищена будет земля; уста бо Господня глаголаша сия. Восплакася земля, и растленна бысть вселенная, восплакашася высоцыи земли. Земля бо беззаконие сотвори живущим ради на ней, понеже преступиша закон, и измениша заповеди, разрушиша завет вечный. Сего ради проклятие пояст землю, яко согрешиша живущии на ней; сего ради убози будут живущии на земли, и останется человеков мало» (Ис. 24, 1-6).

Уже в эпоху Нового Завета апостол Павел говорит, о том, что все творение Божье, не по собственной воле покорившееся «суете», ждет освобождения «от работы истления в свободу славы чад Божиих. Вемы бо, яко вся тварь (с нами) совоздыхает и сболезнует даже до ныне» (Рим. 8, 19-22). И вот, уже через 6600 лет, прошедших со вре-

[46] *Кирилл Туровский, св.* Святого Кюрила мниха слово о сънятии тела Христова с Креста, и о мюроносицах, от сказания евангельскааго, и похвала Йосифу, в неделю 3-юю по Пасце // *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1957. Т. XIII. С. 423-424.

мени грехопадения, все так же остро и доподлинно испытывает и метафорично изъясняет эту неизбывную и многовековую фантомную боль от недружелюбия природы к роду человеческому св. Кирилл Туровский. В «Притче о человеческой душе и о теле» епископ интерпретирует евангельское иносказательное повествование (Мф. 21, 33-39), которое, в свою очередь, схоже с тем, что говорилось ветхозаветным пророком Исаией (Ис.5, 1-7). Пророк иносказательно повествует о благодеянии Бога, насадившего виноградник, т.е. избранный Им народ, в прекрасном месте, тем самым создав идеальные предпосылки для его существования и самоусовершенствования. Тем не менее, не прекрасные плоды, а дикие ягоды стали результатом небрежения виноградарей. Последние не признали своей вины, и Бог определил им строгое наказание. Он определил, что будут снесены стены виноградника и он придет в запустение. Грешным иудеям, не радеющим о даре Божьем, уготовано то, что земля их зарастет «тернием и волчицами», она не будет орошаема дождями (Ис. 5, 5-6).

В Евангелии от Матфея (Мф. 21, 33-44; Ср. Мр. 12, 1-9; Лк. 20, 9-16) Сын Божий также рассказывает о том, как некий хозяин насадил виноград, обнес его оградой и отдал его виноградарям. Когда он послал своих слуг (пророков) за плодами, виноградари жестоко расправились с ними. Также поступили они и со следующими слугами, и с сыном владельца (т.е. Сыном Божьим). Вполне очевидно, что в этой притче Господь имел в виду израильский народ, которому Бог оказал особые блага и ожидал от него заслуженных плодов. Но неблагодарные вожди народа («виноградари») не признали права законного владельца. Христос спрашивает слушателей, что должен сделать хозяин виноградника с такими виноградарями? Из притчи ясно, что Вседержитель больше не позволит господствовать своеволию на Своей земле. Виновные подвергнутся строгому наказанию. Значимо то, что далее Господь в актуальном сотериологическом и грядущем эсхатологическом ключе говорит о том, что виноградник (Царство Божье) отнимется у всех нераскаявшихся и не исполняющих Его заповеди.

В контексте данной евангельской притчи в «Притче о душе и о теле» св. Кирилл возвращает читателя к началу человеческой истории, к тому времени, когда Богом для Адама было создана идеальная среда обитания – Рай. Подвергая рассмотрению грехопадение и дальнейшую человеческую историю, епископ преимущественно интерпретирует ее как в антропогенетическом и сотериологическом, так и во всемирно-историческом плане. Повествуя о нерадивых и нечестных работниках, поставленных Богом выращивать виноград, он призывает читателя к

уразумению того, что призванные культивировать свою внутреннюю природу и природу внешнюю, люди все же влекутся за своими материальными потребностями, воспринимают себя и окружающий мир как предмет для безудержного удовлетворения собственных физических потребностей. Так же как и когда-то Адам, работники в притче св. Кирилла выявляют «надмение и высокомыслие». Обладая господством над всем живым и неживым миром, они покушаются на святое, на то, что принадлежит Творцу. Поэтому Бог извергает из рая не только первых людей, но и всех нерадивых к Его закону. Показывая то, каких умонастроений и поступков ожидает Бог от людей, епископ говорит о борьбе души и тела, как следствии непослушания человека Богу. Все представители рода человеческого подобными богопротивными действиями, обворовывая данную им Богом внешнюю природу, губят не только ее, но и свою двойственную душевную и телесную натуру.

Что же предрекает таким «виноградарям» в притче св. Кирилла Господь? Что представляет собою современное ему человечество? Каковы его самосознание мирочувствование и мироотношение? Какие ценности, репрезентирует род людской в его персональном и всеобщем универсуме? В чем состоит смысложизненная насыщенность человеческого существования? Каким видится епископу его личный внутренний мир? Что сущее в нем, что должно? Чего чает сам св. Кирилл? Что, по его словам, ожидает род человеческий?

Экспериментальная антропология: монашеское делание нового человека и человечества

Уже неоднократно говорилось о том, что в самом начале истории человеческого рода, изгнав первых людей из Рая, содеявший дела Свои (Быт. 2, 2) и в том числе совершенного человека, Бог наказывает им «делати землю» (Быт. 3, 23). Как христианскую праксеологию понимает, осмысливает и цитирует это место из Библии, также и св. Кирилл[47].

Уже в Новом Завете Христос говорит: «Отец Мой доселе делает, и Аз делаю» (Ин. 5, 17). Для апостолов делание – это возможность наследовать жизнь вечную (Мк. 10, 17; Лк. 10, 25; 18, 18) и спастись (Деян. 16, 30). Все делание должно быть направлено во славу Божью (1 Кор. 10, 31), во имя Христа (Кол. 3, 17). В таком аспекте христианская

[47] *Кирилл Туровский, св.* Кирилла мниха притча о человечстей души и о телеси, и о преступлении Божия заповеди, и о воскресении телесе человеча, и о будущем Суде, и о муце // *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. XII. С. 343.

жизнь представляет собою не только объект Божьего Промысла. Сам христианин выступает как становящееся личность, осуществляющая надлежащую и свойственную ей деятельность, направленную на духовно-практическое освоение и претворение ненадлежащей объективной реальности. Подобного рода активность имеет как личностную, так и выразительную общественно-историческую природу. Христианин возник в Священной Истории, пребывает в ней и творит ее. Воссоздавая себя, он настойчиво выискивает, подвергает осмотру и бережно реставрирует и аккумулирует в себе все рудименты былых свойств прародителей человечества. В содружестве со Святой Троицей, он поднимает из руин свои Божественное достоинство и славу. Учитывая полученный человечеством урок, он стремиться вновь написать свою личную историю, содействовать дальнейшему протеканию истории человечества в заданном Богом русле.

Наряду с деланием добра, милости, любви и других нормальных проявлений христианского деяния подавляющей массы верующих, в христианстве выкристаллизовалось особое, напряженное, алчущее уподобиться Христовому, направленное на себя и на мир, делание. Речь идет о монашеской теории и практике. Монашеская работа над собой состояла в аскетическом «внутреннем делании», в коренном претворении своей ветхозаветной природы. Как пишет П. Казанский, «Три обета составляют сущность иноческой жизни: обет целомудрия, обет послушания, обет произвольной нищеты. Цель сих обетов та, чтобы отрешением от мира и его удовольствий, отсечением своей воли дать свободу духу и телу и всецело посвятить себя на служение Богу»[48].

Еще на заре христианского подвижничества, отвечая на вопросы: что делать, основатель монашества св. Антоний Великий, призывает к покаянию, исповеданию, обузданию чувств, отвращению от мира, от собственных похотей и ненависти к ним. Он учит страху Божьему, призывает всегда иметь перед очами Бога[49]. В своем учении о деяниях нового человека бл. авва Исаия говорит о самоиспытании в истинном следовании Христу, сравнению собственных нравов с Его свойствами. Исходя из такой задачи, чрезвычайно важен для монашествующего непрестанный труд по искоренению грехов, воспитанию в себе смирения и подчинения собственной воли Богу[50].

---

[48] *Казанский П.* История православного монашества на Востоке: Ч. 1. // Путь спасения. М., 2002. С. 89.

[49] Наставления святого Антония Великого // Добротолюбие. Т. 1. С. 147-149.

[50] Авва Исаия, бл. Слово 22. О деяниях нового человека // Добротолюбие. Т. 1. С. 462-470.

Таким образом, монастырь представляет собою духовную территорию, где вершится смертельная война против всего ветхозаветного, где осуществляется беспрестанный подвиг – духовное делание нового человека. Уже сама этимология понятия «подвиг» указывает на то, что оно произведено от слова «двинуть, двигать». «Подвиг» – это великое и трудное дело, совершаемое в тяжелых условиях. Подвиг – порыв, подъем, старание, стремление и борьба. Подвижник – «тот, кто совершает подвиг»[51].

Подвигоположник – это Сам Христос, Который первым совершил подвиг общечеловеческого значения. От него, как от идеального первообраза, рождаются христианские подвижники. Его подвижнической деятельности подражают подвизающиеся в своем служении и аскезе. «Через них совершает чудеса Спаситель; поэтому и всем окрестным жителям совершенно ясно, – отмечает автор одного из Патериков, – что благодаря им стоит мир и жизнь человеческая существует и имеет цену пред Богом»[52]. По словам преп. Симеона Нового Богослова, монашествующие телесно отъединяются мира, чтобы стяжать беспристрастие к нему. Следуя заповедям Христа и повинуясь Его велениям, они начинают шествовать в Царство Небесное. Монашество – это искусство искусств и наука наук, утверждает преп. Симеон[53].

Наряду со сказанным, монашество представляет собою теорию и практику, духовно-практическую деятельность по воссозданию, синтезу и упорядочиванию утраченных свойств первого Адама, культивированию свойств, присущих Второму Адаму. Монашеское делание предполагает одновременный выход из мира внешнего во внутренний мир, для отыскания там всего Божьего, и трансцендирование во внеземной духовный мир, для приближения ко всему Божьему. Своими экстремальными экспериментами (продолжительными постами, бдением, наготою, лишением себя крова, претерпеванием боли, жары и холода, крайним смирением, борьбою со страстями и дьяволом, мученичеством и юродством, другими немыслимыми в миру подвигами), христианские аскеты подвергали себя смертельным опасностям. Они сознательно шли на подобные крайние исследования, спасая тем са-

---

[51] *Цыганенко Г.П.* Этимологический словарь русского языка. Киев, 1989. С. 310; *Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В.* Краткий этимологический словарь русского языка. М., 1961. С 255; Словарь древнерусского языка XI-XIV вв. М., 2000. Т. VI. С. 522-523.

[52] История египетских монахов. М, 2001. С. 7.

[53] *Симеон Новый Богослов, преп.* Слово 71. О новоначальных монахах // Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М., 1890. Вып. 2. С. 209.

мым не столько себя, сколько весь мир. Уже через много сотен лет (сознательно или неосознанно) им последуют, проводящие на себе смертельные опыты врачи.

О таком же «вольном богоугодном делании» речь идет и у св. Кирилла в «Притче», где все события разворачиваются вокруг виноградника[54]. Продолжая развивать библейскую тему и евангельскую притчу о винограднике, епископ последовательно опирается на соответствующие события Священной Истории. Напомним их. Уже праведный Ной насадил виноградник, Бог пообещал его не проклинать (Быт. 8, 21; 9, 20). Виноградник – это и избранный Богом народ, приносящий «кислые плоды» и который Творец обещает разорить (Ис. 5, 1-7). Израиль – избранная, но выродившаяся лоза, обреченная на уничтожение (Ис. 5, 10; 12, 10). Поэтому и в евангельской притче, вновь и вновь, обращаясь к пророчествам Исаии, Сын Божий передает ветхозаветную историю избранного народа. Вместо того чтобы кориться посланным Вседержителем пророкам, временщики их избивают (Мк. 12, 1-5). Творец посылает самое дорогое – Сына (Мк. 12, 6), но Его убивают. Виновных ждет незавидная участь. Но в телеологическом и профетическом плане смерть Сына знаменует приход нового эона в человеческой истории. Она служит прологом к новой фазе исполнения Замысла о спасении человечества. Отданный в опеку истинным делателям, виноградник способен дать добрые плоды (Мф. 21, 28-32). Каждый может принять участие в его возделывании и, при условии добросовестной работы, получить достойное вознаграждение. И в то же время, сам Сын Божий – суть взращенный виноград (Ин. 15, 1 и сл.; Мф. 15, 13), приносящий Отцу и человечеству животворящий плод. Плодом есть Кровь (Ин. 15, 9; 13), разрывающая «ветхие мехи» (Мк. 2, 22 и сл.). В эсхатологической Вечере, где Христос заповедал совершать Евхаристию. «Чаша благословения, юже благословляем, не общение ли крове Христовы есть? Хлеб, егоже ломим, не общение ли тела Христова есть?» (1 Кор. 10, 17). Отсюда проистекает, что евхаристическое вино – условие возрождения, залог Царства Небесного, напоминание о Жертве, принесенной человечеству.

Все сказанное выше, осмысленно и пережито св. Кириллом. И именно такие смыслы заложенным им в образно-символичную притчу «О человеческой душе и о теле». Изображая мысли и поступки

[54] *Кирилл Туровский, св.* Кирилла мниха притча о человечстей души и о телеси, и о преступлении Божия заповеди, и о воскресении телесе человеча, и о будущем Суде, и о муце. С. 343.

ее персонажей, наряду с указанием на верховенство души над телом, и несколькими другими антропологемами, епископ показывает, что разлучением души от тела Бог карает нерадивых делателей Его виноградника. Он изгоняет их из рая. И в тоже время здесь указывается на осуществление Христом «исконного дела обновления». В крещении Сын Божий рождает водою и обновляет Духом от греховного тления. Так будет и в последний день: обновиться земля, восстанут тела человеческие. Уже потом войдут в них души[55].

Таким образом, согласно библейской и евангельской традиции уподобления «Божественной среды» (Тейяр де Шарден) и внутренней природы человека винограднику (Ис. 5, 3, 7; Ин. 15, 1; Мф. 21, 33 и сл.; Мк. 12, 2 и сл.), приведенным в упадок первыми людьми, св. Кирилл учит, что антагонизм между божественной душою человека и его приобретенными животными и, даже, неорганичными свойствами (Мк. 8, 17; Ин. 12, 40), приводит к битве упавшей человеческой природы с оброненною им неживой природой. Такой антагонизм преодолевается упорным трудом по искоренению в человечестве греховности, сообразованием человеческих помыслов и поступков с Премудростью учения Божьего, стремлением как можно глубже постигнуть его. Евангельское слово, провозглашенное Христом Спасителем и проповеданное святыми Отцами, очищая все греховное, освящает как человека, так и всю вселенную.

Совсем не удивительно, что св. Кирилл видит в благочестивых, праведных и святых творцов обновленного человечества, и таких, кто служит для него эталоном. Обращая свою речь к Отцам Никейского Собора, автор восклицает: «О блажении святители, богонасаженаго винограда добрии делатели, от него же всельстьное искоренисте тьрние, богоразумие въ вся человекы присадисте и олядевшюю грехъми наших сердець землю евангельскых словес раломь възделасте!»[56]. И это не столько метафора, сколько констатация реального порядка вещей.

В монашеских творениях образ виноградника и процесс ухода за ним подается как попечительство о душе, как взращивание плодов духовных. Так, например, св. Феодосий Студит называет Христа «Возделыватель душ наших». Под возделыванием души и тщательным уходом за нею он понимает подвижнические делания и обычные порядки аскетической жизни. Прежде всего, монахи призваны приносить духовные

[55] Там же. С. 347.

[56] *Кирилл Туровский, св.* Кюрила грешнаго мниха слово на Сбор святых Отець 300 и 18, от Святых Книг указание о Христе Сыне Божии, и похвала Отцем святого Никейскаго Събора, в неделю преже Пятикостия. С. 347.

плоды. Бог радуется, вкушая от плодов духовных, «а если нет, то, как бесплодную смоковницу, ставит под проклятие»[57]. Главное делание монашеского чина – это сокровенное делание во Христе, умное молитвенное делание, хранение чувств, возвышение над тленным естеством, оставление закона плоти, истинное памятование о Боге[58].

Такое точно понимание монашеского призвания отстаивает и священноинок Кирилл. Для самого епископа Туровского, как и для св. Дионисия Ареопагита[59], монашество есть высшая ступень церковной иерархии, единственно верное высшее духовное делание, ведущее к совершенству. Вот почему в своей сакраментальной сущности пострижение в монашество расценивалось как таинство, как мистерия (μυστήριον)[60]. Осознавая огромную роль монашеского чина в духовном преобразовании человеческого естества, преп. Феодор Студит, наравне с Евхаристией и Крещением, приравнивал пострижение к одному из церковных Таинств.

Совершенно очевидно, что вся монашеская жизнь, все ее трудничество состояло в сотворчестве со Спасителем. Свободным произволением уподобления Христу и делания того, что составляло смысл Его спасительного Боговоплощения, монашеский чин служил той святой купелью, которая рождалась свыше от Божества, от Духа и естества Христового. Из этой святой купели и исходили возрожденные люди, неземнородный народ – христиане. «Господь наш Иисус Христос для того и пришел, – говорит св. Макарий Великий, – чтобы изменить, преобразить и обновить естество и эту душу, вследствие преступления низложенную страстями, создать вновь, растворив ее Божественным Духом. Он пришел верующих в Него сделать новым умом, новой душой, новыми очами, новым слухом, новым языком духовным, одним словом – новыми людьми»[61].

---

[57] *Феодор Студит, св., преп.* Подвижнические монахам наставления // Добротолюбие. М., 2004. Т. 4. С. 403-406.

[58] Феолипта, митрополита Филадельфийского, Слово, в котором выясняется сокровенное во Христе делание и показывается вкратце, в чем состоит главное дело монашеского чина // Добротолюбие. М., 2004. Т. 5. С. 204-222.

[59] Святаго отца нашего Дионисия Ареопагита книга «О церковной иерархии» // Совершенствование. М., 2002. С. 1341.

[60] Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1885. Ч. 1. С. 194-199.

[61] *Макарий Великий, св.* Наставления святого Макария Великого о христианской жизни, выбранные из его бесед // Добротолюбие. Т. 1. С. 213-214.

В своем богословском письменном творчестве священноинок (монашествующий священник) епископ Кирилл Туровский демонстрирует типичное для черного духовенства мирочувствование. Тяжело судить о том, почему суть, смысл и цель монашеской жизни автор раскрывает не непосредственно, а через истолкование символизма монашеского облачения. Тут можно высказывать только догадки Следует отметить, что как в своей онтологической форме, так и в духовно-мистической сущности, в его внешней образности – одеянии, для непосвященных монашество представляло собою как бы некую утаенную книгу или, лучше сказать, нечто приближенное к иконе. Для умеющих читать и созерцать такого рода закодированные текст и изображение, становилась понятным их антропологический подтекст и манифестированные смысложизненные идеи. Уже сам черный цвет монашеского одеяния призван беспрестанно напоминать (в него облаченному) о данных ним обетах, о нужде подвизаться в смирении, о непрестанном раздумье о смерти и о том как улучить жизнь вечную. Но этим далеко не заканчиваются те многие и неисчерпаемые сакрально-антропологические смыслы, которые в своей вещественно-имманентной и духовно-трансцентентной сущности предназначались для обучения высшей святости, полного очищения и всецелого посвящения себя Богу.

Наряду с и вербализованным и осознанным участием в службе Божьей, изучением Святого Писания, аскезой и молитвенной практикой, священническое одеяние служило значимым вещественным маркером. Своею семантикой и образностью оно научало умению жить по духу, преобразовываться в нового человека. И тут надобно еще раз напомнить, что в евангельском учении о человеке, и, соответственно, в науке о подвижничестве Святых Отцов, человек всегда рассматривается в его антропогенезе (в том естественном состоянии, в котором он пребывал до грехопадения), в его настоящем состоянии (неестественном, ветхом), и в состоянии, которое ему надлежит завоевать (обновленном и сверхъестественном для того, чтобы удостоиться Царства Небесного). Напомним, что в христианской философии истории, изложенной в Святом Писании, три данные состояния выделялись как определенные периоды филогенеза. Так, например, у св. Макария Великого в «Наставлениях о христианской жизни» предписания поданы в такой исторической последовательности, которая закономерно привела издателей нового издания «Добротолюбия» к тому, чтобы озаглавить его беседы следующими заглавиями: 1. Светлое состояние первого человека; 2. Мрачное состояние падшего; 3. Господь устроитель спасения; 4. Образование твердой решимости спасаться в Госпо-

де; 5. Состояние трудничества; 6. Состояние принявших действенность Духа; 7 Высшая степень совершенства христиан; 8. Будущая жизнь[62].

Разделяя данное представление о порядке осуществления Божьего Замысла спасения человеческого рода, пребывая в традиции христианского антропологического учения, св. Кирилл строит свое изложение о смысле монашеского жития во всех трех исторических планах: ветхозаветном, новозаветном и эсхатологическом. Его «Повесть о белоризцах и о монашестве, о душе и покаянии» раскрывает те особенности иноческого делания, которые присущи именно монашескому способу жизни и монашескому мировидению. В развитие его мыслей надлежит отметить, что если для всех христиан, стремящихся к Богу и спасению, выработаны общеобязательные правила достижения этих целей, которые не требуют изоляции от мира и подвижнического аскетизма, то добровольное монашество представляет собою значительно форсированное и интенсифицированное обновление, обо́жение, стяжание Святого Духа и приближение к святости. Речь уже шла о том, что именно монахи есть тот передовой отряд Христова воинства, который только идет непроторенными опасными и тернистыми путями нахождения новых и наиболее действенных способов освобождения от наследственной греховности, разрабатывает и апробирует наиболее результативные методы достижения надлежащего человеческого состояния, истинной жизни во Христе и Святом Духе. Вместе с тем, для всех сущих в миру христиан, и тех, кто пребывает вне этой веры, черное духовенство служит первостепенным образцом для подражания. Прежде всего, оно показывает примеры святости, духовности, чистоты и просветленности – всего того, что должно отличать божественно поднятое из руин и обновляющееся человеческое естество от естества дьявольски лежащего и угасающего. Общечеловеческое значение монашества состоит и в его духовно-учительной, морально-нравственной и утешительной деятельности, в формировании в людях человечности. Особой же заслугой этой боевой христианской гвардии есть непрестанная смертельная рать с дьяволом и всем сатанинским.

По словам самого епископа, изложенным в «Повести о белоризце и о монашестве», в монастыре, который подобно высокой горе возвышается на всем мирским, обретется и оттачивается «духовнаа оружиа на противнаго дьявола». Это пост, молитва, слезы, воздержание, чистота, любовь, смирение, покорность, трудолюбие и бодрствование. Данный испытанный, закаленный и совершенствующийся

[62] *Макарий Великий, св.* Наставления святого Макария Великого... С. 195-342.

в многовековой войне с врагом человечества духовный арсенал, включающий в себя безмолвие, нищету, вериги, смертную память, девственность, добродетельность, отсечение воли, отречение от всего мирского и иные аскетических подвиги, наряду со своим ратным предназначением, служит очеловечению и обóжению Христова воинства. «Понеже Сын сый Божий, съшедый с небесе и воплотися нашего ради спасениа и бысть Человек, да человека обожить». Св. Кирилл также обращает внимание читателя на оздоровительную силу молитвы, необходимость слушания душеполезных поучений, беспрестанных славословий Богу, отказ от собственной воли и подчинения монастырскому уставу. Что же касается монашеского одеяния, то ношение грубой одежды, освящает душу и очищает тело[63].

Если в названном произведении мыслитель начертал лишь абрис монашеского делания и назвал его отличительные признаки, то уже в «Сказани о черноризском чине» священноинок поведывает уникальные для древнерусской духовной культуры сведения о Таинстве Священства (Рукоположении или Хиротонии), об образно-символическом значении священнических одежд, которые интересны прежде всего своим антропологическим значением. В своем произведении автор не дает описания чинопоследования пострижения в монашество. Им не излагается значение символических действий священных лиц и тех особенных изречений, которыми обряд сопровождается. Не раскрываются им и образно-символические значения молитвенных обрядов: крестного знамения, поклонов, коленопреклонений, падений ниц, наклонения главы при чтении Евангелия, возжжения свечей и иных священнодействий[64]. Ведь для иноков, прошедших обряд пострижения, все это не составляло тайны. Скорее всего, по этой причине св. Кирилл посвящает свое «Сказание» изъяснению того, что могло быть неизвестно монахам-неофитам. Поэтому представляется необходимым предварить анализ антропологических знаний, поданных в этом рукописном тексте, сжатой преамбулой, которая послужит более глубокому пониманию содержания его трактата.

---

[63] *Кирилл Туровский, св.* Повесть Кирилла многогрешнаго мниха к Василию игумену Печерьскому о белоризце человеце, и о мнишьстве, и о души, и о покаянии // *Еремин И.П.* Литературное наследие. Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 348-354.

[64] См., напр: *Дьяченко Г., прот.* Символические действия. Священнослужители. Киев., 2005; *Вениамин (Румовский-Краснопевков), архиеп.* Новая Скрижаль, или объяснение о Церкви, о Литургии и о всех службах и утварях церковных. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2003.

Для наименования монашеского подвига, состоящего в совершенном отречении от мира, для словесного обозначения монашества высшего разряда, соединенного со строжайшими обетами самоотречения, в самой отшельнической среде было использовано слово схима (гр. σχήμα), которое имело следующие основные значения: 1. 'вид, внешность, фигура, наружность'; 2. 'осанка, статность'; 3. 'военное построение, строй'; 4. 'форма'; 'схема, набросок, очерк, эскиз, план'; 4. 'внешний вид, видимость'; 6. 'образ действий, поведение'; 7. 'великолепие, пышность'; 8. 'наряд, одежда'; 9. 'достоинство'; 10. 'положение, роль'[65]. Древнерусский язык заимствовал это слово со значениями: 1. 'монашеское одеяние иноков великого образа'; 2. 'монашеский чин, малый и великий образ'[66]. Вместе с этим, как будет показано ниже, термин несет в себе и присущие греческому понятию указания на цель и функции схимы.

Как монашеский подвиг, схима, имела две ступени: великую и малую. Монахи, которые удалились в пустыни и стали отшельниками, образовали особую степень или же чин, который получил наименование «великого» в отличие от киновитов, т.е. иноков, которые жили общим жильем. Сообразно различию в исполнении монашеских подвигов, монашествующие разделяются на три степени или чина: 1) новоначальных –пребывающих еще в состоянии искуса и испытуемых по древним правилам Церкви для удостоверения в искренности и неизменности их решения; 2) малосхимников или совершенных; 3) великосхимников или совершеннейших. На Руси разделение монашествующих на великосхимников и малосхимников ввел преп. Феодосий. Наряду с такой градацией собственно иночество разделяется на две степени: малый ангельский образ или малая схима и великий ангельский образ или великая схима. Последняя – это полное отвержение себя от мира для предельно допустимого соединения с Христом (Флп. 1, 23).

Почему образ монашеский называется ангельским? Какие ангельские свойства стяжали монахи? Первое место по времени сотворения и высшее по совершенствам своей природы в сотворенном Богом бытии, принадлежит миру духовному – ангелам Божьим[67]. По природе своей ангелы суть «духи бесплотные, одаренные умом, волей и мо-

[65] *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 2. С. 1593.

[66] *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. Стб. 373-374.

[67] См.: *Малиновский Н., прот.* Очерк православного догматического богословия. М., 2003. С. 191-210; 269-281; *Макарий (Булгаков), архиеп.* Харьковский Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 377-404; 536-561.

ществом»[68]. Они не самобытны, но имеют свое бытие от Бога через творение. Как существа бесплотные, менее чем люди, они стеснены условиями пространства, хотя перемещаются в нем мгновенно. Ангельский чин менее зависим от условий времени: они одарены бессмертием, но не по естеству, а по благодати Творца. Как и все созданные существа, в своем бытии они всецело зависят от Бога. В их духовной жизни происходят перемены: постепенное усовершенствование в добре, в познании истины, в любви. Силою духа ангелы превосходят те силы, которыми обладал первозданный человек. Благодаря уму им доступно высшее ведение, превышающее человеческое, хотя оно имеет свои пределы. Ангельское могущество и сила их воли превосходят человеческие, однако они ограничены, как и ограничена природа вообще. Своею волей они не могут творить чудеса, это присуще только Богу. Бог оказывает содействие уму ангелов в их стремлениях к истине, подает просвещение и откровения. Он способствует реализации их воли и утверждению в добре. Бесчисленное множество ангелов составляют особого рода царство, в котором властвует Сам Бог. В ангельской среде существует четкая иерархия, подобно тому, как наличествует она в мире человеческом, по причине неодинаковых дарований и положений в мире чувственном. Ангелы служат Богу непосредственно тем, что предстоят Ему, поклоняются Ему и прославляют Его. Опосредованно служат Богу тем, что являются орудиями Его Промысла о вселенной. Личные духовные существа ангелы являются слугами Божьими, которым поручается защищать праведных, расстраивать козни демонов, возносить молитвы людей к Богу, отводить душу в загробную жизнь, отделять добрых от злых на последнем Страшном Суде. К каждому из людей приставлен ангел для помощи ему в добрых делах. О служении ангелов людям Православная Церковь учит так: они даются для хранения городов, царств, областей, монастырей, церквей и людей, как духовных, так и мирских.

Неизменяемость и невозможность падения свойственны только Богу (на это обращалось внимание в начале работы), а всем, получившим бытие и созданным, присуща изменяемость. Известно, что некоторые из Ангелов пали, но остальные по-прежнему внимают себе, смиренны и послушны Богу. Ревностно исполняют Его волю в чистоте и благоговении. Так и монах, хотя имеет свободную волю и склонную к падению человеческую природу, но, возревновав, воспринимает мо-

[68] Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви // Путь спасения. М., 2005. С. 1063.

гущество Божье наступать на змей и скорпионов (Лк. 10, 19; Мк. 16, 18), на всю силу вражью и оставаться неповрежденным. Ангелы не привязаны к дольнему и не имеют плотского потомства. Удалившись от мира, монах оставляет всех родственников. Исполнение воли божьей и отречение от своей – дело ангельское (Пс. 102, 20-21) и, соответственно, иноческое.

Чинопоследование пострижения в малую схиму совершается на Литургии. Изображение всей последовательности и полноты этого Таинства не представляется возможным, однако необходимо все же обозначить его ключевые антропологические смыслы[69].

Желающий быть монахом добровольно приходит, дав обет жизни по Богу. В храме он останавливается перед вратами, поскольку еще не принадлежит к числу Ангелов и людей равноапостольных, но как кающийся стоит перед Раем и Небом, умоляя о входе. В начале Литургии, после первого входа во святая святых, указывающего на введение людей по естеству, в горний мир, и он приводится в этот премирный мир, как погибающая и обретенная Богом овца, которую Христос принял и принес на ременах в Свое стадо. В знак отрешения от мира, принимающий постриг слагает на паперти свои обычные одежды и стоит в одной власянице, без пояса, обуви, с открытой головой. Постригаемый лишен мирских одежд потому, что сбросил с себя все внешнее мирское. Он нищ, и лишен богатства мирскими разбойниками, оставлен нагим, полумертвым и иссохшим от голода. Братия встречает его как блудного сына. Приводимый трижды в честь Троицы, он трижды свидетельствует свое решение. Каждый раз совершает три поклона и три раза встает, в ознаменование восстания от падения. Его спрашивают вольной или невольной мыслью приступает он к Богу, сохранит ли себя в девстве, в послушании? Претерпит ли скорбь и лишения ради Царства Небесного? Указывая на Святое Евангелие, игумен говорит: «Се, Христос невидимо здесь предстоит; виждь, яко никтоже ти принуждает приити к сему образу; виждь яко ты от своего произволения хощеши обручения великаго ангельскаго образа». Это подтверждает постригающийся. Взяв из его рук ножницы, игумен

[69] См.: Требник; Блаженный Симеон Солунский. Объяснение православных богослужений, обрядов и таинств. М., 2009. С. 298-312; *Вениамин (Румовский-Краснопевков), архиеп*. Новая Скрижаль... С. 452-468; Святаго отца нашего Дионисия Ареопагита книга «О церковной иерархии» // Совершенствование. С. 1341-1351; *Матфей Властарь, иером*. Алфавитная Синтагма: Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах. М., 2006. С. 301-314.

говорит: «Се, от руки Христовы приемлеши я; виждь, кому сочетаваишеся, к кому приступаеши и кого отрицаешися». Он постригает волосы на голове неофита крестообразно, произнося: «Брат наш (сестра наша имярек) постригает власы главы своея во имя Отца и Сына, и Святаго Духа». Волосы возлагаются на жертвенник, выражая этим, что они есть начало и дар Богу, как и посвящаемый, который всецело принес себя в жертву Всевышнему живую и богоугодную. Пострижение и отъятие волос выражает отложение, удаление помыслов земных, влекущих к миру. Затем произноситься новое имя монаха. При облачении инока в одежды его чина руками настоятеля, ему постепенно объясняется их духовное (или точнее, духовно-антропологическое) значение.

Облачение в Иисуса Христа, в нового человека небесного

Вначале надевается **хитон** (власяница) со словами: «Брат наш облачается в хитон вольныя нищеты и нестяжания». Затем на него возлагается параман (иначе аналав), т.е. небольшой четырехугольный плат с изображением страстей Господних и креста, носимый на персях и раменах. Принимающий схиму слышит: «Приемлет параман во обручение великого образа и знамение Креста Господня». Шнурами, пришитыми к его углам, параман объемлет плечи монаха, обвивает, и стягивает одежду. Он дается иноку для непрестанного воспоминания о взятом на себя благом иге Христа, о легком Его бремени, об обуздании и связывании всех похотей и плотских желаний. С ним же возлагается Крест, в воспоминание Крестных Страданий Господа и Смерти Его и в знамение восследования Спасителю: претерпевания всех скорбей и страданий. После инок одевается в **рясу**, носимую поверх власяницы, а игумен произносит: «Брат наш облачился в ризу радования во имя Отца и Сына, и Святого духа». Эта одежда черного цвета, как и другие, напоминающие о смерти и плаче, именуется «ризою радования», поскольку надевающий ее, избавляется от земных скорбей и печалей, вводится в нетленную жизнь, в полное послушание глаголам Господним. Потом монах при словах игумена: «препоясует чресла свои силою истины, в умерщвление тела и обновление духа», – надевает сделанный из мертвой кожи **пояс**, чтобы, крепче стянув свое плотское естество, в бодрости и духовной силе всегда творил заповеди Божьи и соблюдал лично данное ему послушание. Далее он облачается в **мантию** (палий). Игумен говорит: «Приемлет палий, обручение великого и ангельского образа, в одежду нетления и чистоты». Мантия – знак покровительства Божьего, она не имеет рукавов, напоминая

иноку, что он не имеет воли творить дела ветхого человека. Свободно развеваясь при ходьбе, она напоминает крылья ангела, сообразно монашескому образу. Поскольку монах считается мертвым для жизни мирской и словно пребывает во гробе, постольку мантия есть как бы гроб, а погребальные принадлежности суть нижняя риза и прочая одежда. Мантия выражает всепокрывающую силу Божью, смирение, и то, что у монаха ни руки ни другие члены не живут и не свободны для мирской деятельности. Они мертвы. Затем (при пострижении в малую схиму) надевается **клобук**. Как воин покрывает себя шлемом, идя на брань, так и инок надевает его в знак того, что стремится найти в монашестве укрытие от соблазнов: отвратить очи, закрыть уши, чтобы не видеть и не слышать суеты мирской, «покрывается шлемом надежды спасения и покровом послушания».

При пострижении в великую схиму возлагается куколь. **Куколь** остроконечен и покрывает голову и плечи кругом. Он украшен пятью червлеными крестами, расположенными на челе, на груди, на обоих плечах и на спине. При надевании его настоятель произносит: «Облачится в куколь беззлобия, в шлем спасительного упования». Куколь – знак смиренномудрия и закрывает находящиеся в голове органы чувств (1 Сол. 5, 8; Ефес. 6, 17). Наряду с этим, куколем изображается головной **сударий** (или илитон) знаменующий собой ту повязку, которой была обвита глава Спасителя во время положения Его в гроб. Куколь монахи носят непрестанно – и днем и ночью, чтобы всегда помнить обязанность хранить незлобие и младенческую простоту.

Как и новопросвещенные, после крещенияв в продолжение семи дней, пребывали при всех церковных службах в белой одежде, так и монахи после пострижения должны то же число дней молитвенно присутствовать при всех церковных службах во всех своих вышеназванных одеждах. В **восьмой день** (есть мнение, что в пятый) они всенародно в церкви, с молитвой настоятеля, слагают с себя куколь, как отличительнейшую от прочих монашеских степеней принадлежность, чтобы обратиться к повседневному телесному труду. Потом они уже сами без особенного благословения настоятеля, возлагают на себя и слагают куколь, в меру надобности. В этом состоит эсхатологическое значение куколя схимы. Как уже об этом говорилось, восьмой день имеет особенное прообразное тайное значение. По словам преп. Максима Исповедника, «Восьмой и в то же время первый, вернее же – один и нескончаемый день есть истинное и всесветлое пришествие Бога, наступающее после остановки движущихся, и [Бога] надлежащим образом всецело пребывающего со всецелыми теми, кто произвольно

пользовался логосом [своего] бытия согласно природе»[70].

Помимо всего иного, постригающийся в малую схиму, обувается в **сандалии** (калиги). При этом игумен возглашает: «Обувается в сандалии во уготовление благовествования мира», чтобы он не повредил мысленных стоп своей души и не был уязвлен мысленными змеями в пяту помыслов, дабы наступал на них и попирал невидимых и злобных зверей, неуклонно поспешал по евангельскому пути. Игумен же произносит: «Брат наш приемлет меч духовный, иже есть глагол Божий, в всегдашней молитве Иисусовой; всегда бо имя Господа Иисуса во уме, в сердце, в мысли и во устах своих имети должен еси, глаголя присно: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного». Настоятель с молитвой дает Крест в правую руку инока, напоминая ему слова Христовы: «Рече Господь: аще кто хощет последовати Мне, да отвержется себе и да возмет крест свой и да последует Мне». Так же дается свеча в знамение того просвещения, которое он принял и свидетельство того, что он должен чисто жительствовать. Становясь монахом, постриженный принимает **второе крещение**, очищается от грехов и стает сыном света. Последование великого ангельского образа походит на чин пострижения в малую схиму, но совершается с большей торжественностью и строгостью, соответствующей высоте принимаемых обетов.

Концепт самопознания у св. Кирилла Туровского

Еще в самом начале становления христианского учения о человеке ап. Павел наставляет и напоминает об ответственности священнослужителя: «Внимай себе, **и учению**; и пребываи в них: сия бо творя, и сам спасешися и послушающи тебе» (1 Тим. 4, 16).

Не имея возможности в надлежащей мере раскрыть здесь существенность антропологического метода интроспекции, которую христианская наука о человеке органично включила, адаптировала, развила до универсализма и филигранности, все же необходимо сказать о нем несколько слов. Для античной философской мысли генерализация максимы, начертанной на Дельфиском храме: «Познай самого себя», стала парадигмальной и такой, которая обозначила резкое изменение объекта философской гносеологии. Вместо античных космологии и онтоло-

[70] *Максим Исповедник, преп.* О недоумениях к Иоанну // *Максим Исповедник, преп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 359.

гии в христианстве на первый план выступила антропология, проблема постижения человека. Уже Сократ и Платон отдают приоритет не внешней, но человеческой природе. Что же касается христианских философов, то свят. Василий Великий в «Беседе 3 на слова: Внемли себе (Втор. 15, 9)» раскрывает несколько аспектов этого, теперь уже христианского антропологического кредо. Он пишет, что внимать следует не тому, что вокруг человека, но только себе. Себе – значит не своей смертной и временной плоти, но бессмертной и не имеющей предела душе. Интроспекция призвана выявлять наималейшие собственные прегрешения и находить средства для их врачевания. Особенно важно, рассматривая устройство разумной души и тела, удивляться и восторгаться наилучшим Художником. Самопознание служит Богопознанию[71].

«Прекраснейшей и важнейшей из всех наук, – писал Климент Александрийский, – несомненно, является самопознание. Потому что, кто сам себя знает, тот дойдет до познания и Бога»[72]. На обязательность непрестанного процесса самосознания, самопознания, самооценки, самоидентификации, самоорганизации, самореализации обращают внимание многие христианские писатели. Подобная внутренняя работа протекает как в теоретическом, так и в практическом срезе. В процессе такого внутреннего делания, используя особые техники, подвижник приникает вовнутрь себя и, наряду с этим, переносит свое сознание вовне, напряженно отыскивает там Божественные архетипы, знамения, образы и символы, религиозные смыслы собственного бытия. Он наблюдает себя изнутри и извне, тем самым интерпретирует и корригирует собственные имманентные ценностно-смысловые структуры. Саморефлексии поддается свое и общечеловеческое прошлое, настоящее и будущее, сознательное и бессознательное. Таким образом, существенно расширяются границы жизненного мира индивида или группы людей. Концентрация на единых христианских принципах и ценностях, идеалах и интересах формирует твердое христианское мировоззрение. Св. Кирилл не только овладел данным системой, но и стремился научить этому своих братьев-неофитов.

Обращаясь теперь к «Сказанию о черноризском чине» св. Кирилла Туровского, следует акцентировать на том, что начинается оно призывом монахов к беспрерывному самонаблюдению, к рассмотре-

---

[71] *Василий Великий, свят.* Беседы. Беседа 3 На слова: Внемли себе (Втор. 15, 9) // *Василий Великий, свят.* Творения. М., 2009. Т. 1. С. 882-891; См.: *Исаия, бл.* Слово 27. На следующее изречение: Внемли себе // Добротолюбие. Т. 1. С. 512-517.

[72] *Климент Александрийский* Педагог. М, 1996. С. 213.

нию того, насколько их дела и помыслы соответствуют принятому на себя образу. Выявляя глубокое знание святоотеческой подвижнической традиции, ее исследовательский и экспериментальный характер в познании малоизведанной области внутреннего человеческого мира, в самом начале своего трактата священноинок Кирилл считает обязательным предварить свое дальнейшее изложение следующим правилом для новоначальных монахов: «Прьвое речем о исходящих из мира в манастырь и възимающих искусные ризы мнишьскаго образа. По уставу от обою Закону исправлено быст то, и лепо есть прьвее в искусе бытии. Нъ внимай своему образу и житью, мнише, и смотри своих риз обълчения, и познай собе в 2-ю естьству имуща слог»[73]. Как видим, здесь обращается специальное внимание на уразумении монахом своего бесповоротного разрыва с внешним миром. На то, что удостоившийся высочайшей чести и доверия, обязан непрестанно памятовать о своем уже не человеческом, но ангельском образе и строго соответственно с ним строить свою жизнь. Иными словами, у инока нет права на несовпадение сущего и должного.

В связи с особенным акцентированием на необходимости самонаблюдения, что наивысшей мерой присуще монашескому чину, в исследованиях, посвященных христианской антропологии и психологии, сложилось мнение об абсолютном доминировании в этом вероучении интровертивности[74]. В частности, утверждается, что западное творчество ориентированно вовне – экстравертно, а восточное (особенно христианское) – внутрь – интровертно[75]. Действительно, особенность аскетического самопознания и самоиспытания, которые в святоотеческой аскетической традиции служили одним из важнейших воспитательных средств, предполагала пробуждение и активизацию совести. Обличая дурные движения человеческой души и поощряя хорошие, вместе с обновлением, возвышением и укреплением силой благодати, очищается и сама совесть[76].

---

[73] *Кирилл Туровский, св.* Кюрила епископа Туровьскаго сказание о черноризьчьстемь чину, от Вьтхаго Закона и Новаго: оного образ носяща, а сего делы съвьршающа // *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 354-355.

[74] См., напр.: *Хомич Е.В.* Человек // История философии: Энциклопедия. Минск, 2002. С. 1248.

[75] *Зенько Ю. М.* Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007. С. 330.

[76] См.: *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 2007. С. 588-592.

Таким образом, внутренняя направленность аскетической личности и ее погружение в мир собственных чувств и мыслей, почти отсутствующая зависимость от внешнего мира и малейших контактов с ним, действительно позволяет говорить о превалировании интроверсии. Но при этом не принимается во внимание два обстоятельства. Первое состоит в том, путем углубленной интроспекции, в содружестве с Богом, православное монашество творило духовные ценности и создавало идеальные человеческие образцы, которые преобразовывали и исцеляли не только их самих, но и прежде всего внешний мир. Во-вторых, наличие в самом христианстве института исповеди, совершаемой (в том числе для раннего христианства и публично) перед священником в таинстве покаяния[77], представляет собою не что иное, как эталон и стандарт экстравертивного акта. Поэтому более верно утверждать о диалектическом характере интроверсии и экстраверсии в христианстве. В справедливости такого понимания убеждает и творчество св. Кирилла. Особенно, написанные им молитвы.

Вот почему, вначале указав на необходимость постоянного продумывания о соответствии принятому на себя образу и идеальному образу, св. Кирилл последовательно называет существенные смысловые отличия новозаветного иночества от предшествующего ему ветхозаветного. Осознавая преемственность Ветхого и Нового Заветов и то, что евангельское монашество своим сущностным содержанием отличается от библейского, автор строит свое произведение, последовательно сопоставляя образно-прообразный характер монашества Ветхого Закона и деятельный Закона Нового. Обращая предметное внимание на то, какие смыслы нес в себе монашеский чин ветхозаветной эпохи, св. Кирилл последовательно сопоставляет их с новозаветными смыслами иночества. Прежде всего, автор указывает на то, что во времена Закона Ветхого жертвоприношением служили агнцы, в Новом же – приносят себя. До монастырских врат позволительно иметь собственную волю, в схиме, чтобы не погибнуть душою, нет места ни малейшему своеволию.

В дальнейшем повествовании священноинок детально останавливается на пострижении монахов в малый образ, вновь указывая на отличия в сути ветхозаветного и новозаветного освящения. Здесь вновь звучит органичная для религиозного сознания св. Кирилла христианская идея профетического характера человеческой истории. Ис-

[77] См., напр.: *Алмазов А.* Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Одесса, 1894. Т. 1-3.

ход из египетского рабства, который по повелению Бога возглавил Моисей, был прообразом того, что в Завете Новом Бог послал Сына избавить род человеческий от дьявола и привести от тьмы к свету. Те, кто восследуют Христу в терпении, вселяться в Царство Небесное. Он называет имена иудейской четы Аквила и Присцилы, которые, услышав о возможности войти в такое Царство, были обращены ап. Павлом в христианство, ревностно трудились на его пользу, основывали с апостолом первую общину, выявились первыми, постригшими головы и облачившимися в черные ризы. Поэтому хотящий последовать Христу должен тщательно обследовать свои истинные мотивы. Думанье о жизни Христа, продолжающееся от Рождества до Распятия, о страданиях, понесенных Богом ради каждого монаха, к которому и обращено «Сказание», обязывает к исполнению заповедей, к готовности претерпевать лишения, к восприятию горестей. Остриженная голова – образ Тернового Венца Христа, обязывающий к свободному страданию и терпению, одолевающих сатану. Если в Ветхом Завете, вопреки предписанию пребывать в чистоте, священство допускало грешное своеволие, то в Новом требуется самоумаление. Вместе с тем, иноку надлежит найти духовного отца – наставника, предать ему себя самого без остатка. Можно предполагать, что сам епископ Туровский был духовником и духовным отцом для монашеской братии.

Особенно обращает на себя внимание один из подзаголовков трактата о значении одеяния ветхозаветного жречества и последующий текст, где его автор не просто обращается к человеческой истории, но погружает читателя в сам поток Священной Истории, промыслительно соотнесенной истории двух эпох – Ветхого и Нового Заветов. При этом автор делает значимые антропологические обобщения. Примечательно, что в одеянии священнослужителей им обнаруживается малоизвестные даже для современного ему иночества антропологические смыслы. И именно к ним он приковывает внимание.

Во времена ветхозаветные Бог повелел старшему брату пророка Моисея, и особому классу священнослужителей-левитам, облечься в священные ризы, которые несли в себе два свойства. Во-первых, служили образом и прообразом ключевых событий человеческой и Священной Истории: преступления Адама, а во-вторых, провещали вочеловечение Христа. Епископ Туровский не видит (и не мог видеть) иного пути пояснения смыслов иноческого подвига, как только посредством обращения к общечеловеческому значению грехопадения и его общечеловеческим последствиям. И в то же время он обращается к общечеловеческому значению подвига Христа и его общечеловече-

ским последствиям. Мыслитель проводит символические соответствия не только между постригаемыми монахами, естеством и губительным поступком Адама, но и естеством и спасительными деяниями Христа Им раскрывается не только символическое значение монашеских одеяний, но и приоткрывается тайна нахождения в видимых вещественных предметах невидимых премирных духовных одежд и их значений, соответственных миру Божественному.

Итак, согласно образно-символическому истолкованию св. Кирилла, священные иноческие одеяния представляют собою ноумены, раскрывающие телеологическая заданность онтогенеза и филогенеза. В своей аксиологической полноте они несут комплект сотериологических установок, остро необходимых вступающим на иноческую стезю. В своем трактате его автором последовательно даны образно-символические интерпретации всех одеяний монаха. Они настолько глубоки и прозрачны, что не требуют особых комментариев, но только некоторых дополнений и пояснений.

Стихарь (подризник) из багряной ткани – суть образ листа смоковницы, которым прикрыл свою наготу Адам. Вместе с тем, в Новом Завете это уже монашеское одеяние, возлагаемое на постригающегося в схиму после совлечения своей воли. Стихарь, напоминающей багряницы царей, для насмешки надели на Христа перед казнью (Мф. 27, 28). Прообразованный еще в Ветхом Завете (2 Макк 7, 11), он соответствует духовной одежде Спасителя как Царя мира (Евр 7, 2), пролившего Кровь за грехи человечества.

Пояс – мертвенные кожаные ризы Адама и Евы, и в то же время – он знаменует осуждение на крестную смерть Христа, приведенного связанным на суд. Своею смертью Бог обо́жил Адама.

Подир (длинная одежда ветхозаветного первосвященника) – по ветхому закону – преступный грех Адама. Для Нового Завета – образ грехов всего мира, пригвожденных на Кресте.

Кидарь (митра, царское и первосвященническое украшение головы) – покровительство Святого Духа. Когда Христа повели на распятие, – пишет св. Кирилл, – на Его голову наложили терновый венец. Посему – на голове у монаха остается малая прядь волос.

Ометь (кайма) – образ Адама, сходящего с выси райской в адский мрак. По этому образу Бог велел ветхозаветным священнослужителям вымолить первочеловека у ада. И здесь св. Кирилл, уже в который раз, резюмирует, что ветхозаветные пророки и патриархи не до конца соблюдали Божьи законные веления.

Обеди (золотые кольца на царской и монашеской одежде)

напоминают об утраченном царском достоинстве Адама, который был изведен из Рая, подобно скоту, изгоняемого плетью. В Новом Завете обеди возводят в царское состояние, поскольку мучители называли Христа царем. Неся теперь узы Адамова изгнания, Спаситель передает их царям. Ними же, пребывая в своем сане, они спасаются.

Аналав (небольшой четырехугольный плат с изображением Страстей Господних, шнурами привязываемый к телу и носимый под одеждой) служит для побуждения деятельного послушания.

Ефуд (наплечник, часть облачения ветхозаветного священника) состоял из двух кусков материи, сотканной из золота, виссона и шерсти гиацинтового, пурпурового и червленого цвета, соединенных наверху на плечах двумя нарамниками, на которых сияли на 12 камнях имена колен израилевых. Внизу его концы связывались лентами. Для Ветхого Завета этот предмет облачения служит образом облака, распростертого над израильским народом во время исхода, когда на него сошла небесная манна. В Новом Завете он предназначается для воспоминания того, как Христос стоял перед иудейскими архиереями и сказал Каифе «Вы не весте, Единому подобаеть умрети за люди», когда лицо «умирающего за людей» закрыли платом и, издеваясь, требовали назвать ударившего (Мт. 26, 68; Мр. 14, 65; Лк. 22, 63). Инок же носит манатку (небольшую мантию) не на груди и не на лице, но за плечами Ветхий Закон держит.

Четырехполосная риза библейского первосвященника Аарона, носимая Христом, служит образом для памятования о том, как воины, распявши Христа, поделили Его ризы и тем самым как бы покрыли все четыре конца земли. Воины же Христовы – монахи – носят четырехполосную мантию (верхнее одеяние монаха, не имеющее рукавов и облегающее все тело, за исключением головы). Св. Кирилл утверждает, что мантия называется Покровом Божьим по образу распростертого над израильтянами в пустыне облака. Монахи же – суть новый отрок Божий – Израиль.

Куколь монашеский – для Ветхого Завета – преступный Адамов грех, для Нового – образ смиренности Христовой[78].

Продолжая этот ряд, определяющий монашескую жизнь как особое призвание, и в тоже время погружая читателя во священноисторический контекст, мыслитель отмечает, что ветхозаветные иерархи, бьющие Христа по щеке – это прообраз Адама, вкусившего от за-

[78] Об одеждах монашества Руси см.: *Голубинский Е.* История русской Церкви. Т. 1. Втор. пол. тома. М., 1881. С. 564-577.

претного древа, посему же и Христу поднесли на копье к устам желчь с уксусом. По этому образу преступления Адама – иноки держат ежедневный пост и от всего воздерживаются. Сжигаемый агнец, приносимый в жертву в ветхозаветные времена, был образом смерти Адама и прообразом прободаемого в ребра Христа. Но ныне Агнец сжигается Духом Святым. Излитие воды и крови из тела Христа побуждает тебя, монах, – говорит епископ, – к жертвованию своей волей, сжиганию грехов и излиянию теплых слез. Во всех этих сопоставительных выкладках мыслитель еще и еще раз выказывает то, что христианская антропология и этика диалектически снимает ветхозаветные, подобно тому как впервые подобное снятие осуществил Христос. Он указывает на преемственность новозаветного понимания человека по отношению к ветхозаветному. Наряду с этим, им демонстрируется совершенно новая антропология Благодатного Нового Завета, ее коренное отличие от всего присущего эпохе Закона.

Приступая далее к разъяснению того, в чем состоит ангельский образ монаха, автор указывает, что его слова адресованы прежде всего новоначальным монахам. Земные ангелы – монахи, хотя и не имеют бесплотных, светоносных и невидимых ангельских качеств, но они образуют ангелов, в силу своего богоугодного служения Богу телесной чистотою. св. Кирилл, уже в который раз, поясняет, что монахи, носящие священные ризы, которые своим цветом, устройством, качеством ткани, фактурой и, самое главное тем, что их носили не только выдающееся личности Священной Истории, но и Спаситель человечества Христос, есть не только фактором непрестанного памятования о том, какую судьбу предопределил своим потомкам Адам, того, что претерпел Новый Адам для ее изменения, но фактором, обязывающим неукоснительно подражать Спасителю в Его претерпевании ради человечества. В этом состоит единственная возможность усыновления Богом. Лишь таким наследованием образа Христова обретается не только личное спасение, но и исцеление всех иных, впавших в грехи тяжкие. Упреждая наибольший грех – гордость, он предупреждает, что не столько славны сами монашеские облачения как таковые, т.е. в своем онтологическом статусе, но делание добра. Как духовный отец, епископ призывает к мужеству и терпению, к сотворчеству, с пролившими кровь за Христа святыми мучениками. Поскольку для монахов, к которым обращено «Сказание», не представлялось возможным пролить свою кровь за Христа, то священноинок, в соответствии с христианской аскетической практикой рекомендует «внутренне иссушить» ее, иными словами истончить, лишить материально-

витальной силы, придать ее телесной природе более духовный характер. В «Стословце» Геннадия Архиепископа Константинопольского, помещенном в «Изборнике 1076 года», наличествует обращение: «С мученъими Христа ради хотя ликъствовати, предажь тело свое на пост, волю – на попьрание, утробу на пост, сердце на крепость; кръвь же аще не на пролитие извъну, то вънутрь исучи ю сухотою яди, да приимеши обештяная»[79].

Таким образом, данное произведение св. Кирилла Туровского можно квалифицировать как тайноводство для иноков, как мистагогию, раскрывающую одну из наиболее сокровенных тайн христианского учения о человеке. В отличие от иных переводных и оригинальных древнерусских творений, которые апеллировали к самому широкому кругу христианских верных или же к белому духовенству, здесь изображены потаенные смыслы. Именно они мотивируют аскетическое подвижничество, ими спасаются, идут тяжким и узким путем аскезы монахи. Здесь приоткрываются событийно-образные исходные положения теории и практики христианского человековедения: преодоления и искоренения ветхозаветных свойств, культивирования нового человека. По словам св. Кирилла, наряду с устными проповедованиями и наставлениями, вместе с идеями обновления, изложенными в Святом Писании и в христианской литературе, могучим и перманентным средством, побуждения человека к преобразованию выступает священнические и монашеские облачения. Вопреки присущей вещественной онтологической природе, они несут в себе духовно-образную силу, служат обстоятельством для константного памятования о двух ключевых событиях Священной истории – грехопадении первых людей (Мф. 9, 16-17) и восстании Богочеловека против ветхого мира для воссоздания нового.

Комплексно воздействуя не только на сознание, но и на такие органы чувств как зрение и тактильную чувствительность, именно в таком своем двойном качестве: материальном и духовном, облачения, покрывающее монашеские тела, в наименьшей степени имели утилитарную функцию. В отличие от обычной мирской одежды, которая подчеркивала расовые, национальные, сословно-классовые статусные и половые различия, они возносили своего (Кол. 3, 11) носителя над физическим миром к метафизической Божественной реальности, служили средством защиты от зла и дьявольских сил (1 Фес. 5, 8),

[79] Еже убо правоверьну веру имети, основания добрыих дел есть... // Изборник 1076 года. Т. 1. С. 225.

духовным против них оружием (Еф. 6, 14-17). Иноческие облачения представляли собою рубеж, отграничивающий человеческое внутреннее премирное Царство, где нет места никакому внешнему миру (Ин. 8, 23). В такой же степени облачения становились напоминанием о пожизненном призвании в содружестве с воинством небесным (1 Тим. 1, 18; Откр. 19, 14; 19), об обете быть самоотверженным воином Христовым (2 Тим. 2, 3-4), пребывать в девственности, праведности и чистоте (Откр. 3, 4). Черные одеяния служили залогом будущего облачения в небесные белые одежды (Откр. 6, 11; 7, 9).

Монашеское убранство обнаруживалась вовне особой образно-символической и наглядной христианской проповедью, знаменовало доподлинную калокагатию: олицетворенную гармонию духовно-душевно-телесного, морально-этического и эстетического измерений их сверхчеловеческого значения. Христианская история обогатила мировую духовную культуру в том числе и тем, что воочию продемонстрировала неисчислимые примеры преодоления человеческой природы. Вышеприродные чудесные свойства христианских подвижников дают полное право именовать их сверхлюдьми. «Главные моменты становления идеи сверхчеловека, – отмечает С.С. Аверинцев, – связаны с историей христианства… Для ортодоксального христианства сверхчеловек – это, прежде всего, Иисус Христос (неоднократно обозначенный именно так в текстах представителей патристики, в частности, Псевдо-Дионисия-Ареопагита), а так же в перспективе; «воплощенный во Христа» христианин, которому обещано непостижимое преображение его человеческой сущности и богоподобие, достижимое путем смиренности»[80]. Уже не о человеческой, но об ангельской природе иноческого бытия в Боге и небытия в миру, повествует и св. Кирилл.

Как сомножитель внутренних устремлений к миру ноуменальному, одеяния монашествующих споспешествовали обретению – опредмечиванию и распредмечиванию – явлений внутреннего и внешнего мира, они трансцендировали го́ре, указывали своему носителю на непрестанное становление в обо́жении и святости. Духовная и теургическая образность, унифицированного монашеского одеяния подчеркивала их имманентную причастность к Личности Христу, придавала лицам иноков качество ликов. Ныне пребывающие во «внутреннем вертепе» иноки, находятся под властью игумена «аки уди телеснии под единою главою съдръжыми духовными жилами»,

[80] *Аверинцев С.* Надлюдина // *Аверинцев С.* Софія-Логос. Словник. 2-е вид. Київ., 2004. С. 159.

говорит св. Кирилл. Но для тех, кто носит Евангелие в сердце, ведомо что внутренний монастырский устав прообразовывает будущую соборность всего человечества (1 Кол. 5-6), его духовное, душевное и телесное единство в теле Христовой Церкви и со Христом (Кол. 1, 18; 24).

Сущность духовного послания св. Кирилла, направленного на осознание и осмысление иночеством своего убранства, на то, чтобы оно могло верно их читать, превосходно выражена П.А. Флоренским. Размышляя об одеждах святых, изображенных на иконах, он пишет о том, что в обычной жизни одежда – это часть тела. Она внешнее продолжение тела, аналогичное волосяному покрову животных и птичьему оперению. Отношения между одеждой и телом более тесные, нежели только соприкосновение: пронизанная более тонкими слоями телесной организации, одежда отчасти врастает в организм. В порядке же зрительно-художественном одежда есть *явление* тела. Своими линиями и поверхностями она проявляет строение тела, а коль скоро за телом признана способность конкретно являть метафизику человеческого существа, – в этой способности нельзя отказать одежде, которая как рупор, направляет и усиливает слова свидетельства, произносимые о своей идее – телом. Мыслитель утверждает, что эту одежду можно назвать тканью из подвигов. И это не метафора, а выражение той мысли, «что духовным подвигом святые развили у своего тела новые ткани светоносных органов как ближайшую к телу область духовных энергий и в наглядном восприятии это расширение тела символизируется одеждой. «Плоть и кровь Царства Божия не насле́дят», – цитирует он Евангелие (1 Кор. 15, 50) и утверждает: «а одежда насле́дит»[81].

Иночество как наивысшая смысложизненная ценность

В завершение этого раздела об антропологическом смысле института черного духовенства нельзя не остановиться на том, что, пребывая в монашеском чине сам св. Кирилл неизмеримо высоко ценил иноческий статус. Он не устает пояснять особенно благодатный и спасительный характер аскетического монашеского служения. Им постоянно указывается на особенную благосклонность Господа Сил к Своим соратникам – «земным ангелам». Желание специально выделить эксклюзивность иночества в его соотношении с белым духовенством и обретающимися в миру верными Христа, автор «Повести о белоризцах и о монашестве» выражает в виде особого подзаголовка «Похвала мо-

[81] *Флоренский П.А.* Иконостас. М., 2005. С. 132-133.

нахам и познание благодати Христовой». Здесь показаны причины особенного почитания мирскими властями (и надо думать, еще более сильного, мирянами) внутренних добродетелей святого монашества. Автор приводит слова, взятые из Евангелия, «Не бойся, малое стадо, яко благоволи Отець Мой дати вамь Царствие Небесное; Иже бо оставить, рече, отца и матерь и имение имени Моего ради, стократицею примет и жизнь наследить». Исходя из контекста, в который помещены данные обетования Христа, очевидно, что епископ считает их, прежде всего, обращенными к схимникам. А своими последующими словами он указывает на ключевой резон, приневоливающий обычного приземленного христианина принимать на себя огромной греховной тяжести крест монашеского священножительства, чтобы очистить и воздеть его выспрь. «Сих ради обещаний всяк крестьянин нудиться понести ярем Господень, рекше иночьский чин [в других рукописях – иночьский образ] на ся взяти». Ниже он еще раз возвращается к данной мысли, напоминает о том, что будущие блага не достижимы без подвига. Подразумевая безграничную Божью милость, простирающеюся даже на нераскаянных, автор говорит: «Обаче нераскаянии суть Божии дарове; послух бо сих на Небесех верен – Господь наш Исус Христос, Иже туне спасаеть мнишьский чин; Сам бо за ны молится, глаголя: «Отче Святый, не о мире молю, но о сихяже дал еси Мне; соблюди а во имя Твое; да идеже буду и Аз, ту и си будуть со Мною; никто же от них погибнеть, токмо сын погыбелный»[82].

Хотя данные утверждения мыслителя звучат в контексте его напоминаний о вполне возможных монашеских падениях в ложь, воровство, обиды братьев, злоумышления на игумена, объедение, пьянство, плотскую похоть и то, что все это ведет в гиену, и даже того, что в среде «нынешних апостолов может быть и Иуда», как это явствует из приведенной цитаты, он все же утверждает свою уверенность в том, что какими бы разительными не были монашеские подвиги, их всегда мало. Поэтому всемилостивый и всепрощающий Бог без оплаты (туне) спасает монаший чин.

Уже в «Сказании о черноризском чине» епископ впервые предметно высказывается о последствиях наималейшего своеволия новопостриженного монаха. В таком случае, по его словам, погибает душа, не исполнение же обетов, приводит к названому в Евангелии результату: «Луче бы не познати истины, нежели, и познавъши, укло-

[82] *Кирилл Туровский, св.* Повесть Кирилла многогрешнаго мниха к Василию игумену Печерьскому... С. 353-354.

нитися от нея», и далее передает своими словами слова евангельские: «до пса и свинии прилагаеми будуть, аще не ползуеши своей души, нъ псы възвратишися в мир»[83].

Христианское сознание св. Кирилла, и, более того, особенная природа его глубоко монашеского сознания, представлявшего собою концентрированное выражение и воплощение христианского учения о природе человека и о его предназначении, нашедшее свое отчетливое отражение в его произведениях, обращенных к черному духовенству, свидетельствует о том, что сам черноризец чрезвычайно высоко ценил те сотериологические преференции, которые давало человеку иночество. Об этом свидетельствуют цитированные выше мысли об альтернативе в выборе, существующей еще до вхождения человека в монастырь и о безальтернативности и необратимости жизни в схиме. И вместе с тем, указывая на то, что некоторые монашеские грехи могут быть прощены Богом, говоря о позитивной стороне монашеского подвига, им не предусматривается возможность выхода из монашества. В связи с этим привлекают внимание некоторые письма преп. Феодора Студита, в которых с поразительной глубиною артикулируются все то, что имел человек пребывая в монашестве и ужас от осознания той инфернальной бездны, в которую впадает человек, добровольно лишившийся себя самого и потерявший Бога. Обращаясь к одному из своих духовных сыновей, за которого он несет ответственность перед Богом, преподобный пишет:

«Увы мне! С самого начала письма вздыхаю из глубины сердца и смешиваю с чернилами слезы от того, что я услышал о тебе, брат! Говорят, ты сбросил святую одежду монаха, и живешь между мирянами, и имеешь жену.

О плачевная весть! О мое несчастье! Ибо твой грех, сын, – мой по действию отеческого сострадания. Где свет ума? Где крылья надежды? Где любовь к Богу? Где щит веры? Где искусство рассуждения? Где удаление от здешнего мира? Где отречение от всего земного?

Где монастырское настоятельство? Где приветливое участие в гостеприимстве? Где порядок общежития? Где просветительная исповедь? Где твои прекрасные слезы? Где благоговейный вид? Где свидетельство всего сонма братьев? Где обет пред священным престолом? Где обещания пред Свидетелем Богом и Ангелами?

---

[83] *Кирилл Туровский, св.* Кюрила епископа Туровьскаго сказание о черноризьчьстемь чину, от Вьтхаго Закона и Новаго: оного образ носяща, а сего делы съвьршающа. С. 356.

Где светлая чистота одежды? Где духовно созерцаемый брак? Где закланный за тебя Агнец Божий? Где евангельская и братская радость? Где священнейшее приветствие от всех?

Где предстояние Божественному Жертвеннику? Где Божественное Причащение Тела и Крови Христовой? Где все светлое и ангельски радостное чинопоследование? Где горящая лампада? Где истинный виноград? Где плодоносное произрастание Духа? Где сын мой, – о я несчастный, – более и более преуспевавший в добре и казавшийся полезным братству? Где чадо Божие, причастник света, гражданин царства небесного, сосуд избранный?

Как он обратился назад? Как отступил возлюбленный? Как омрачился просвещенный? Как сбросил оружие чистоты? Как сделался добычей диавола, будучи уловлен им в его волю и оставив прекрасного Жениха, Господа славы, владычествующего всем?

О, кто не вздохнет из глубины? Кто не пожалеет обольщенного? *Содрогнитесь и ужаснитесь, небеса* (Иер. 2, 12). Взывай об этом бедствии, земля! Что случилось с тобой, брат мой? Как ты не постыдился взирающих на тебя? Как не постыдился самого воздуха? Как не отвратился от зловония проклятого греха?

Имеешь ли ты ум? Живешь ли? Взираешь ли на солнце? Смотришь ли на луну? Видишь ли звезды? Невозможно, невозможно выразить, какой это грех, какая тьма, какое безумие. О, если бы можно было на этом остановиться! Тогда несчастье имело бы меру. Но, брат, буде еще Суд неумолимый, огонь вечный, тьма кромешная и непроницаемая, скрежет зубов, все прочие мучения, которые послужат наказанием, и притом непрерывным вовеки.

Не говорю уже о лишении благ, которые ты сам навлек на себя. Какие это блага? Бытие с Богом, радость неизреченная, жизнь нетленная, веселье вечное, наслаждение райское, просвещение от Святой Троицы и все прочие выражаемые словами и представляемые умом блаженства. Итак, сын, восстань, возвратись, обновись, сбрось наложенные на тебя врагом узы греха, отторгнись от Евы, приди к незлопамятному и человеколюбивейшему Иисусу. Он прямо взывает: *Придите, все труждающиеся и обремененные* грехами (Мф. 11, 28). Он идет навстречу, принимает в объятия, вводит в дом, не укоряет за прежнее, опять устраивает праздник, спасает блудного.

Так прошу тебя, сын, послушай, воспламенись, нанеси рану ранившему тебя. Приди же, приди скорее к нам, грешным. Я полагаю душу свою за тебя, я ручаюсь за твое спасение, я уврачую тебя нежными лекарствами, я, несчастный, вместе с Богом, приму тебя в объятия,

и тебе будет лучше прежнего.

Только прибегни, только не оставайся там больше, но оставь Еву забавляться самой собой. Если же она послушается Божественного голоса, то помести ее в монастырь, а себя передай Богу и нам.

Так свидетельствую пред Богом и избранными Ангелами, чтобы ты, слыша это, изменился и поспешил к нам прежде, чем настанет конец, прежде, чем неумолимый приговор заключит для тебя дверь»[84].

Ярчайший пример того как в православном христианстве и в религиозном сознании Руси воспринималось монашество и того, в чем усматривалась его общечеловеческая миссия представляет следующее наставление: «Поминаи же суштих в манастырьх ангельскыи образ носяштая: аште ти е како, въведи я в дом свои, постави им тряпезу в чин манастырьскыи. Жену же свою и отрокы научи с страхъмь и мълчяниемь служити яко ангелом Божием. Проважая же с поклонянииеь, отъпусти я въдав им и манастырю их потребьная. Мъного бо то аште едино Господи помилуи на день укупиши у них; то и бес цены зело. Писано бо есть: Мъного можеть молитва правьдьнааго, темьже, аще единого может, то чьто паче аште мнози таци възъпиють к Богу. Паче же к суштиим в горах сам потрудися, к плътьныим ангелом, иже мира сего устранивъшеся: угаждають единому Богу»[85].

Идея воскрешения и возрождения человечества в Святом Писании

Напомним читателю, что финалом грез Адама о своем паритете с Богом стала его автаркия, сопровождающаяся глубоким осознанием собственной выброшенности из Божьей благодати. Амбиция обернулась не только разрывом духовно-мистической связи с Вседержителем. Глубочайший конфликт и отторжение человеческого и природного миров началось с той минуты, когда Творец, в наказание за ослушание вынес ему законный приговор: «Проклята земля в делех твоих, в печалех снеси тую вся дни живота твоего. Терния и волчцы возрастит тебе, и снеси траву селную. В поте лица твоего снеси хлеб твой, дондеже возвратишися в землю, от неяже взят еси; яко земля еси, и в землю отидеши» (Быт. 3, 17-18).

---

[84] *Феодор Студит, преп.* К Амону, Сыну // *Феодор Студит, преп.* Послания. М., 2003. Кн. 1. С. 392-394.

[85] Слово некоего отця к сыну своему, словеса душепользьная // Изборник 1076 года. Т. 1. С. 199-201.

Первому душегубцу на земле, совершившему убийство своего боголюбивого родного брата, нераскаявшемуся Каину, Бог говорит: «Что сотворил еси сие, глас крове брата твоего вопиет ко Мне от земли. И ныне проклят ты на земли, яже разверзе уста своя, приятии кровь брата твоего от руки твоея. Егда делаеши землю, и не приложит силы своея дати тебе; стеня и трясыйся будеши на земли» (Быт. 4, 11-12). Кровь осквернила не только человека, но и землю. И если при осуждении Адама Творцом были прокляты лишь дьявол и земля (Быт. 3, 14-19), то отныне уже сама земля, воспринявшая кровь невинного человека, становится орудием возмездия за человеческое беззаконие. Она лишает убийцу своих плодов. Она же обрекает человека на изгнание и странничество. Адама было изгнано из Эдема – Каина со всего лица земли. Но при этом как человечество, так и природа, сохраняя в себе имманентный им райский архетип, вожделели возрождения, нового рождения.

Христианское учение о возрождении (гр. παλιγγενεσία, лат. regeneratio) берет свои истоки еще в эпоху Ветхого Завета. Оно зиждилось не столько на том, что непростительный грех прародителей человечества может быть хоть как-то и хоть когда-то изглажен их потомками, но прежде всего на вере в то, что из любви к Своему творению, Бог может вернуть человечеству саму возможность возвращения в блаженное райское состояние. Уже у пророка Моисея звучит упование на то, что любов к Богу снимет проклятья и дарует новое рождение любящему Его (Втор. 30, 7), которое в свою очередь приведет и к возрождению природы. Пророк Давид сокрушается о своих беззакониях и грехах, умоляет о прощении, очищении, возвращении праведности, взывает к милости Божьей. Он просит: «Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей» (Пс. 50, 12).

Но, наряду с этим, в Ветхом Завете продолжает звучать сожаление о тотальном отчуждении рода людского от предназначенной для него идеальной среды обитания, о том, что словом Божьим проклятая Им вся внешняя среда поквитается с падшими людьми. В отчаянии вещает об этом пророк Исаия: «Се Господь разсыпает вселенную, и опустошит ю, и открыет лице ея, и расточит живущая на ней. И будут людие аки жрец, и раб аки господин, и раба аки госпожа; будет купай яко продай, и взаим емляй аки заимодавец, и должный аки ему же есть должен. Тлением истлеет земля, и расхищением расхищена будет земля; уста бо Господня глаголаша сия. Восплакася земля, и растленна бысть вселенная, восплакашася высоцыи земли. Земля бо беззаконие сотвори живущим ради на ней, понеже преступиша закон, и измени-

ша заповеди, разрушиша завет вечный. Сего ради проклятие пояст землю, яко согрешиша живущии на ней; сего ради убози будут живущии на земли, и останется человеков мало» (Ис. 24, 1-6).

Уже в эпоху Нового Завета апостол Павел говорит о том, что все творение Божье, покорившееся «суете» не по собственной воле, ждет освобождения «от работы истления в свободу славы чад Божиих. Вемы бо, яко вся тварь (с нами) совоздыхает и сболезнует даже до ныне» (Рим. 8, 19-22). По его словам, новое человекомерное качество жизни – жизнь обновленная приобретается через таинственное соумирание с Христом и совоскресение с Ним, дабы начать ходить «во обновлении жизни» (Рим. 6 4: Кол. 2, 12). Новый модус человеческого состояния формируется во всецелой невозможности грешить, в жизни для Бога, в любви и святости (1 Кор. 6, 11: Гал. 3, 26 и сл.; Еф. 2, 6 и сл.). Вновь рожденный от Бога усыновляется Ним (Ин. 1, 12). Духовною пищею новорожденных христиан, как и в раю, становится Слово Божье. Посему и призывает апостол Петр: «Яко новорождени младенцы, словесное и нелестное млеко возлюбите, яко о нем возрастете во спасение. Понеже вкусисте, яко благ Господь» (1 Петр. 2, 2). Таким образом, новое рождение возможно исключительно через жизненное Начало, оно достигается только через Бога и в Боге, посредством усвоения Его Слова. В новом рождении спасение дается «банею пакибытия и обновления Духа Святаго» (Тит. 2, 5), пролитого Вседержителем через Сына. Антропологическим следствием присутствия Духа Того, Кто воскресил из мертвых Христа, есть воскресение мертвых тел (Рим. 8, 11). Онтологическим и космическим результатом сверхъестественного пересоздания человека и человечества в эсхатологической перспективе станет возрождение всего тварного мироздания

Идея обновления в богословии и эортологии

Идея обновления находит свое дальнейшее развитие в творениях христианских мыслителей. Так, например, свят. Григорий Богослов говорит о дне Обновления, под которым понимает новые благодеяния Божьи, новоустроенные Церкви, возникшие из глубокого неверия язычников, а также души, утвержденные в благочестии. Речь идет об обновлении Скинии «свидетельства» (Исх. 25, 9; 26, 1) (прообразе христианской Церкви), о приходе Иисуса – Бога и храма, Бога вечного, храма нового, который был разорен в один день и восстановлен для вечного пребывания. Им высказывается желание быть спасенным, призванным от древнего падения, стать новой тварью, воссо-

зданной человеколюбием Божьим. Суть настоящего Обновления, празднуемого христианами, святитель видит в переходе от смерти к жизни. «Обновление, обновление, – пишет он, – наш праздник, братия; да повторяется сие неоднократно от удовольствия! И какое еще обновление? Кто знает, пусть научит сему, а незнающий да обновит слух!» Но еще более существенным, по его словам, есть то, что день Обновления – это воскресный день, день начала творения мира и день Второго Творения, начатого в день воскресный – день Воскресения Сына Божьего. Это День Господний, день первый и последний. Если же считать одним днем тысячу лет, то это и есть день восьмой, день жизни будущей»[86]. Таким образом, идея обновления человечества и природы обязательно предполагает эсхатологическую направленность. Обновление призвано прервать закон конечности человеческого бытия, обратить его в закон бесконечности. Экзистенциал бытия к смерти, как не аутентичного человеку бытия, преобразовывается в беспредельное аутентичное бытие.

История Первого Творения человека и природы возникала в первый день создания твари – воскресным днем, в точке Альфа. Апогея ветхозаветная человеческая история достигла в день Воскресения Спасителя Иисуса Христа – в воскресный день. С этого ключевого события Священной Истории началось Второе Творение. Завершится она по окончании семи тысяч лет со дня Первого Творения, – так же и тем же днем – в воскресеньем, в точке Омега. Третье Творение станет кануном совершенно иного мира и совершенно иного человечества. В нем будет положено основание постисторической эпохе бытия всего сотворенного.

Далее необходимо кратко раскрыть антропологический смысл православного христианского концепта «восьмой день». В соответствии с книгой Бытия, Бог творил мир в течение шести дней. «И соверши Бог в день шестый дела Своя, иже сотвори; и почи в день седмый от всех дел своих, яже сотвори» (Быт. 2, 1). Согласно христианской традиции, под первым днем Творения понимается воскресный день[87]. Таким образом, дни Творения – это воскресенье (первый день), второй – понедельник; третий – вторник; четвертый – среда, пятый – четверг, шестой – пятница, седьмой – суббота, восьмой – вновь воскресенье.

Как повествуется в Евангелии, в субботу перед Воскресением Христа Его ученики «уготовавша ароматы и миро; и в субботу убо

---

[86] *Григорий Богослов, свят.* Слово 44, на неделю новую, и на весну и на память мученика Маманта // *Григорий Богослов, свят.* Творения. Т. 1. С. 554-555.

87 *Григорий Богослов, свят.* Творения. М., 1889. Ч. 4. С. 117.

умолчаша по заповеди» (Лк. 23, 56). Согласно ветхозаветной традиции, праздничным днем считалась суббота – день, когда почил после Творения Бог-Отец. Следующим днем за ветхозаветной субботой был первый день недели – воскресенье, который считался днем будничным (Лк. 24, 1). В этот день они пошли к Гробу и не обрели там Христа (Лк. 24, 2). Этим же днем «Сам Иисус приближився идяше с нима» (Лк. 24, 15). В этот всемирно-исторический момент положено начало христианскому празднованию Воскресения Христа, особенное выделение воскресного дня из ряда других[88].

Итак, день, в который началось празднование христианами Воскресения их Спасителя – воскресенье, слился с днем, в который началось Первое Творение мира – воскресенье. Два праздничных дня – суббота ветхозаветная и воскресенье новозаветное, – явились по обе стороны человеческой истории. Собою они разграничили человеческую историю на эпоху ветхозаветную (со всеми приобретенными в результате грехопадения противочеловеческими свойствами) и эпоху новозаветную, где впервые за всю свою многотысячелетнюю историю род людской был благодатно одарен реальной возможностью восстановления образа и подобия Божьего, потенциалом теозиса. Темпоральный (онтологический, космологический и антропологический) рубеж между субботой и воскресеньем (эпохой Закона и эпохой Благодати) окончательно и бесповоротно разграничил два мировидения, две веры, два способа жизни. В самом филогенезе (гр. φύλον – род, племя и γεννάω – порождаю), как историческом развитии одного человеческого рода, возникает совершенно новый человеческий род – христиане. Возрожденный род – новозаветный, Божий (Деян. 17, 28), избранный (1 Пет. 2, 9). Сын Божий говорит о Себе как об истинной виноградной лозе, об Отце, как Виноградаре. Отец хочет видеть плоды, но всякую у Христа ветвь, не приносящую плодов, Он отсекает. Приносящие плоды, очищаются. Способность новых ветвей плодоносить обусловлена непрестанным воспроизведением в себе жизни Христа как Спасителя. Спаситель избирает род Свой, с тем чтобы он приносил плоды (Ив. 15, 1-16). Ветхозаветный род отныне «усыхает». Согласно Замыслу Божьему, Крестной Жертвой Его Сына старый человеческий мир, в котором праздновалась суббота, мир смерти, страданий и нездоровья каждого, уступил свою абсолютною гегемонию. Настал новый мировой порядок, «воссозданный в Лице воскресшего Христа»[89].

---

[88] Там же. С. 117.

[89] *Смирнов Н.* Богослужение христианское со времени апостолов до четвертого века. Киев, 1886. С. 171 (вторая пагинация).

Для православной Церкви восьмой день действительно имел исключительное значение[90]. К этому необыкновенному, выпадающему из профанного человеческого бытия, дню приложимы все обетования и новации Нового Завета.

Однако в представлении о восьмом дне существовал еще один аспект. Речь идет о «годовом дне», именно о дне Воскресения Христа, т.е. о христианской Пасхе, которая также называлась «Великыи Дьнь» (гр. μεγάλη ἡμέρα)[91]. В данной связи надо напомнить, что в древнерусском языке XI–XIV вв. первый день недели – «воскресный» день обозначался праславянским словом nedělja, образованным на почве выражения ne dělati ‘не делать’. Откуда слово «понедельник» Во время первого внедрения у славян христианства (VIII-IX вв.), которое запрещало работать в этот день, первоначальное значение «день отдыха, нерабочий день», для воспоминания восстания Христа из гроба, получило наименование «въскрьсение» (гр. ἀνάστασις). Слово «въскрьсение» употреблялось и для обозначения предвозвещенных пророками людей, возвращенных к воскресению Христом (Деян. 26, 23).

В связи с самой возможностью обновления свят. Григорий Богослов говорит так же и о том, что у пророка Давида (Пс. 29) говорится об «обновлении дома», «а сей дом – мы, которые удостоились быть, именоваться и соделоваться храмом Божиим». В понятии «обновление» им усматривается необходимость обновления человеческой природы. Вслед за апостолом (Рим. 6, 4) он призывает совлечь с себя ветхого человека, «во обновлении жизни», наложив узду на все, от чего бывает смерть, обучив все члены человеческого тела. Поэтому надлежит «возненавидеть или же изблевать всякую негодную снедь древа и для того только памятуя древнее, чтобы избегать его». Святой Отец пишет о сдержанности в чувствах и покорении их рассудком, а также перечисляет необходимые для обновления морально-нравственные

[90] См.: *Бондарь С.В.* К пониманию проблемы «человек – история – время» в «Изборнике» 1073 г. (опыт реконструкции на основе фрагмента «О шестом псалме» // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Киев, 1987. С. 69-87; *Бондар С.* Образи восьмого дня, Старого й Нового Заповітів (як фаз світової історії) в одному з текстів Кирила Туровського // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник 2004 рік. Книга 2. Львів: Логос,2004 С. 211-216.

[91] См.: *Бондар С.* Концепція “Дня Господнього” у релігійно-філософській культурі України XI-XIV ст. // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. № 2 (6). 2007. С. 153-157.

добродетели. Завершаются розмыслы об обновлении таким смыслоемким и обобщающим резюме: «Скажу еще короче: ныне весна естественная, весна духовная, весна для душ, весна для тел, весна видимая, весна невидимая; и о если бы мы сподобились ее там, прекрасно изменившись здесь и обновленными перейдя в новую жизнь, о Христе Иисусе Господе нашем, Которому всякая слава и честь и держава со Святым Духом, во славу Бога Отца, аминь!»[92].

Наряду с учением об обновлении в истории ветхозаветной и новозаветной Церкви возник сам праздник обновления. В исторической ретроспективе он был учрежден примерно за 165 лет до Р. Х. Тогда иудеи пребывали под жесткой властью властителя Сирии Антиоха Епифана, превратившего храм иудейский в языческое капище. Это обстоятельство вызвало восстание иудеев, завершившееся свержением сирийского ига. Храм был очищен от идолов и учрежден данный праздник (1 Мак. 6, 59; Ин. 10, 22). Обращает на себя внимание два факта. Во-первых, при установлении праздника была зима. Во-вторых, праздник начинался двадцать пятого числа месяца Хаслева (около половины декабря) и продолжался восемь дней. Как видим, здесь вновь звучит тема возрождения всего живого, а также эсхатологическая символика восьмого дня. Уже в Церкви христианской под обновлением храма подразумевается освящение, совершаемое по чину церковному, вновь построенной или возобновленной церкви.

В свою очередь в христианской традиции, в память обновления храма Воскресения Христова, в Иерусалиме вспоминается торжество по случаю освящения храма Воскресения Христова, сооруженного равноап. Константином Великим и равноап. царицей Еленой. После Крестной Смерти Сына Божьего место Его страдания долго попиралось язычниками. Святой Гроб Господень был засыпан землей и камнями. На этом месте установили идола, а на Голгофе был сооружен храм Венере, где совершались ограистические обряды. В Вифлееме, месте рождения Спасителя, был установлен идол Адониса. Все это имело целью изъять из людской памяти знание о Христе. Равноапостольные Константин и Елена обновили город Иерусалим и на месте страданий Христа воздвигли новый храм. Очистили и освятили они и другие места, связанные с памятью о Нем.

Уже исходя из того, как понималось обновление в Ветхом и Новом Заветах, а также того, как интерпретировал понятие «обновле-

[92] *Григорий Богослов, свят.* Слово 44, на неделю новую, и на весну и на память мученика Маманта. С. 554-558.

ние» свят. Григорий Богослов, становится очевидной острая нужда человечества в обновлении. Сама же смысловая наполненность религиозно-философской категории «обновление», имманентно присущая ей интенциональность свидетельствует, что процесс обновления и понятие, которое его обозначает, имеют артикулированную всеобщность. В данном понятии фиксируется и динамика, и интенциональность бытия, и его сущее и его должное. Им охватывается космология, онтология, история и антропология. Оно несет в себе преимущественно сотериологическое и эсхатологическое содержание.

Излечения, возрождения и непрестанного восхождения к Творцу ждет вся противоестественная архитектоника бытия и, прежде всего, антропологическая. Для исполнения такой миссии возрождения и пришел на землю Христос. «Новыя вместо ветхих, вместо же тленных нетленныя Крестом Твоим Христе совершив нас, во обновлении жизни жительствовати достойно повелел еси»[93]. Обновления жаждет не только тварь, но и сами законы ее существования (Ин. 13, 34). Упование пророка Иезекиля на то, что будут созданы сердце новое и дух новый (Иез. 11, 19; 18, 31) исполнилось в Новом Завете. «Темже аще кто во Христе, нова тварь; древняя мимоидоша, се быша вся нова» (2 Кор. 5, 17). Пророк Исаия возвещал не только о прекращении страданий, но и грядущем новом порядке, реализующемся в обновляемом и уготованном к Царству Небесному ветхом мире (Ис. 65, 16). Новое человечество избегнет проклятий Божиих (Втор. 28), новый мир станет антитезой старому. «Будет бо небо ново, и земля нова, и не помянут прежних, ниже взыдут на сердце их. Но радость и веселие обрящут на ней, яко се Аз творю» (Ис. 65, 17). Христиане ожидают нового неба и новой земли (2 Пет. 3, 13), создают в себе нового человека (Еф. 2, 15). Когда воссозданный Христом новый мир с его новыми людьми, достигнет заданной ему полноты, свершится еще оно перевоссоздание. Увиденные ап. Иоанном новое небо и новая земля будут уже не обновляющимися и не обновленными, но абсолютно новыми (Откр. 21, 1).

Подытоживая сказанное о чрезвычайно важном общеантропологическом понятии «обновление», нельзя не заметить, что у самих христианских писателей тема возрождения упавшего человечества отображена чрезвычайно скупо. Тем более важно, что она привлекла особое внимание св. Кирила Туровского. Это и обуславливает потребность в ее рассмотрении. К тому же, среди всех иных раннесредневековых древнерусских мыслителей, идея обновления в таком

[93] Триодь цветная, в нед. Фомину, песнь 3, ирмос.

концептуализованном виде нашла свое отражение только в творческом наследии епископа Туровского.

Святой Кирилл как выразитель христианских упований возрождения человека и природы

И вот уже через 6600 лет, прошедших со времени грехопадения, как и сонм живших до него христиан, все также драматично и доподлинно испытывает и все также метафорично изъясняет эту неизбывную и многовековую фантомную боль от собственной греховности, чувства вины, утраты духа, психосоматической немощи и недружелюбия природы к роду человеческому св. Кирилл Туровский. Прежде всего, при знакомстве с творениями епископа изумляет его предельная и не имеющая границ открытость перед Богом и искренность перед человечеством. Раскрывая им свое внутренне «я», он не оставляет хоть в какой-то мере притворенным ни единый уголок своих духовных тревог, душевных переживаний, соматических ощущений. Откровенно, даже не намереваясь утаить хотя бы наименьшие свои греховные помыслы и деяния, он публично поведывает их Богу и людям[94]. Покаянно и сокрушенно, с огромной болью и робкою надежной, молит у Спасителя для себя и всех исполнения хотя бы самых малых надежд.

Каждому человеку в той или иной степени присуща способность опредмечивать свои психические состояния, оценивать себя и устанавливать определенную дистанцию по отношению к самому себе. В отличие от центрированного (привязанного к себе как природной среде) животного, а также животно-растительного самоощущения ветхой и языческой части человечества, христианин как личность, открытая Богу и миру, являет себя ему как сугубо эксцентричная особа. И ничто иное, чем духовность, экзистенциальная свобода от мира неорганического, органического и социального, делает возможным его отречение не только от ненадлежащей среды и жизни, но и от жизни собственной. Беспрецедентным ноуменом подобного самоотречения является подвиг десятков тысяч христианских святых мучеников. Пребывая в физической субстанции (тело), христианин все же не есть объект и субъект естествознания, он в первую очередь объект и субъект спиритуального (духа), субъект и объект психологического (душа). Уже в последнюю очередь он репрезентант собственной вещественности (тела).

---

[94] О темах греховности и покаяния у св. Кирилла см.: *Рогачевская Е.Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования. М., 1999. С. 52-56.

При анализе антропологических воззрений епископа Туровского невозможно пройти мимо того, что при всем многообразии и идейном богатстве его религиозно-философского творчества, существует одна, особенно бросающаяся в глаза, доминантная тема. Она звучит рефреном во всем его письменном творчестве. Речь идет о постоянном сетовании на собственную болезненность. На данное обстоятельство обратила особое внимание Е.Б. Рогачевская. В своем исследовании молитвенного творчества мыслителя она подвергает детальном анализу этот сквозной мотив, несущий в себе личностные черты самого св. Кирила. «Тема исцеления просматривается во всем цикле молитв Кирилла Туровского»[95].

Развивая данное наблюдение Е.Б. Рогаческой, следует подчеркнуть, что как никто иной из христианских писателей Руси, св. Кирилл не только неизменно акцентирует тему собственной болезненности. Но данное обстоятельство вызвано не столько самим его самочувствием, сколько религиозным мировоззрением, сколько христианским мироощущением. В соответствии с выработанной в христианском учении о человеке, он идентифицирует себя с падшим Адамом и со всеми его потомками, поврежденными грехом. На основе христианского опыта, воспринятого как общечеловеческий, он несет в себе всю тяжесть вины первочеловека, воспринимает себя звеном в цепи его потомков. Как это было уже показано, мыслитель не единожды указывает на катастрофические последствия разрыва человека с Богом, Который только и способен вывести человечество из состояния духовно-душевно-телесной деградации. Пожалуй, он единственный из древнерусских мыслителей, а также немногих церковных писателей, неоднократно именует Иисуса Христа Врачом, благим человеколюбцем, исцеляющим Своим Словом. «Врач бо есть душам нашим и телом и Слово Его делом бысть». Но об этом речь пойдет ниже. Поскольку внутренний мир св. Кирилла Туровского чрезвычайно рельефно вербализованный и беспрецедентно артикулирующий свою интенциональность, воспроизводит в себе наиболее интимные и имманентные черты самосознания и самочувствования средневекового монашества Руси, возникает необходимость предпринять попытку его постижения.

Не возникает ни единого сомнения в том, что в соответствии со всеми христианскими критериями, священноинок Кирилл может считаться святым. Об этом свидетельствуют переписчики его текстов, характеристики его современников. Его произведения неизменно вклю-

[95] *Рогачевская Е.Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. С. 56-83.

чаются в состав сборников, наряду с творениями известных византийских богословов. Уже сам епископский сан красноречиво свидетельствует о праведности и духовной высоте мыслителя. Но, как никто другой, он чувствует себя Адамом, несет в себе инициированное тем зло и собственную поврежденность. Манифестацией подобного самосознания служат скорбные размышления Иисуса сына Сирахова: «Непразднство велие создано бысть всякому человеку, и иго тяжко на сынех Адамлих, от дне исхода из чрева матерее их, до дне погребения в матерь всех. Размышления их, и страх сердечный, помышление чаяния, день скончания. От седящаго на престоле славы, и даже до смиреннаго на земли и пепеле. От носящаго багряницу и венец, и даже до одевающагося льняною. Ярость и зависть, и мятеж, и молва, и страх смерти, и вражда, и рвение, и во время покоя на ложи сон нощный изменяет разум его» (Сир. 40, 1, 5). Объективно пребывая в состоянии духовного, душевного и телесного здоровья, священноинок манифестирует драматическое переживание дезинтеграции утраченной целостности, эксцентричности внутренних доминант, духовную, душевную и телесную анемичность. Он безгрешен, «но царствова смерть от Адама даже до Моисеа и над несогрешившими по подобию преступления Адамова» (Рим. 5, 14). И вместе с тем мыслитель утешен спасительной истиной: «Якоже бо о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут» (! Кор. 15, 22). Наследуя Спасителя в Его кротости и смирении (Мф. 11, 29), целиком и полностью пребывая в святоотеческой традиции уподобления во всем Богу, он евангельски мыслит, евангельски чувствует и поэтому считает себя самым грешным перед Богом и людьми, укоряет себя во всякое время, на всяком месте и за всякое деяние. Ведущий законную и безупречную жизнь, со смиренномудрой простотой, совершенно избавленный от малейшего эгоизма, чуждый греховного надмения, он налагает на себя всеобщую вину, стяжает еще большее смирение и уничижение, берет на себя провинности всех. Поэтому, совершенно органичным выглядит и то, что истоки собственного сущего состояния св. Кирилл обнаруживает в событии грехопадения Адама.

Кенозис исторической Личности Христа, соединившегося с человеческой природой, и смирение перед Отцом возвело Богочеловека на спасительный Крест. Именно в упражнении смиренного и кроткого восхождения на личный крест, в любви к уничижению епископ ищет своей высоты и чести. Все пороки и преступления человечества он жертвенно приписывает только себе. Все достоинства и добродетели – только Богу. Никогда не удовлетворяясь той степенью совершенства,

в которой преуспел, в сокрушенном и болезненном томлении, все больше «приобретая ум Христов» (1 Кор. 2, 16), он констатирует его изъяны; ненавидящий душу свою, пребывающую в мире, сохраняет ее «в жизнь вечную» (Ин. 12, 25), стенает, «ожидая искупления тела» (Рим. 8, 23), «усмиряет и порабощает тело» (1 Кор. 9, 27), «восстанавливает тело духовное» (1 Кор. 15, 44). Таков единственный узкий путь к излечению. «Сам же Бог мира да освятит вас всесовершенных (во всем); и всесовершенен ваш дух и душа, и тело непорочно в Пришествие Господа нашего Иисуса Христа да сохранится» (1 Фес. 5, 23).

Таким образом, духовно-душевная установка, прокламируемая христианским учением о человеке, акцентированная и реализуемая св. Кириллом, оказывается единственным адекватным средством достижения смысложизненной цели: избавления от греховных недугов, обретения у Бога дара вознаграждения – возрождения, преображения и бессмертия. «Кто достигает такого состояния и становится таким – пишет св. Симеон Новый Богослов, – тот изменяется благим изменением и бывает земным Ангелом». Им раскрывается и антропологическая тайна возрастания в умалении: «Ибо чем кто грешнейшим всех людей считает себя от всей души, тем более вместе со смирением разрастается в нем надежда, цветет внутрь сердца его и исполняет его удовлетворением, что он, несомненно, имеет быть спасен посредством смирения»[96]. Поэтому и учит преп. Симеон о том, что Бог ничего так не любит в людях, как искреннее сознание ими своей ничтожности, убежденности в том, что всякое добро в человеческой природе происходит только от Него.

Поскольку выше уже назывались все те телесные, душевные и духовные аберрации, постигшие прародителей в результате их преслушания в раю, были показаны дегенеративные трансформации их разума, воли, сердца и чувств, справедливо последовавшие вслед за их первым выбором к греху, проиллюстрируем то, как через гигантский временной период названные утраты сказались на духовном и психосоматическом облике св. Кирилла.

Благодаря содержанию «Повести Кирилла о белоризцах, и о монашестве, о душе и о покаянии», мы имеем возможность дознаться о воззрении самого св. Кирилла на внутреннюю структуру человека («състав»). Для большей наглядности в этом произведении автор уподобляет человека и его чувственную сферу дивному городу, возведенному Богом Творцом. «Град убо есть, братье, съставление человечьска-

[96] *Симеон Новый Богослов, преп.* Деятельные и Богословские главы // Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Вып. 2. С. 530.

го телесе, ему же Творець и Зиждитель Бог. А иже в немь людие – чювьственыя уды нарицаем: слух, видение, обоняние, вкушение, осязание и нижняя теплоты сверепьство». Из данного высказывания вытекает, что, наряду с пятью естественными органами чувств, мыслителем выделяется еще один как бы автономный чувственный компонент. Под так называемой «нижней теплотой», видимо, следует понимать энергии, сосредоточенные в той части человеческого тела, которая лежит ниже пояса. Термин «сверепьство» (гр. φρύαγμα, ὠμότης) в древнерусском языке имел значения 'беснование', 'свирепость', 'ярость'. Поэтому можно думать, что здесь речь идет о т.н. «низменных инстинктах»: питательном и половом. Последние представлялись как болезненно горячие, дикие, темные, стихийные и страстные аффекты, локализующиеся в максимально отдаленной от головы и сердца части человеческого тела: области живота и таза. В самом понятии «нижнии» содержится противопоставление низа (земли) верху (небу), оппозиция плотского и духовного.

Подобного рода греховной теплоте противостоит теплота иная. В языке древнерусском слово «теплыи» имеет значение 'горячий, искренний'; 'усердный, ревностный, преданный'[97]. На церковном языке «теплота» – это горячая вода, которая во время Литургии вливается в Потир и соединяется с Кровью Христовою[98]. В одной из частей «Повести» св. Кирилла, помещенной в «Златой цепи», которая представляет собою редакцию названной «Повести», кроме приведенной выше цитаты, помещены слова: «рукама несытьство брание багатьству створит с теми и нижьняго сверипьства свершает»[99]. В свою очередь об ощущении духовного тепла в сердце говорят авторы многих аскетических сочинений[100]. Вместе с тем именно в сердце властвует «бес блуда»[101].

---

[97] *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. Стб. 949.

[98] *Дьяченко Г., прот.* Полный церковно-славянский словарь. С. 714; *Седакова О.А.* Словарь трудных слов из богослужения: Церковнословяно-русские паронимы. М., 2008. С. 355.

[99] Слово о скороминувшемь семь житьи // Златая цепь (по Троицкому списку): Тексты. Исследования. Комментарии / Сост., публ. текста, коммент. М.С. Крутовой. М.: ПСТГУ, 2003. С. 146.

[100] См. напр.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология Св. Григория Паламы. Киев, 2006. С. 60-61.

[101] *Евгарий Понтийский, авва.* О помыслах // У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М., 2002. С. 421-423.

В любом случае понятие «теплота», использованное в таком контексте св. Кирилом и древнерусское его понимание заслуживает дальнейшего углубленного изучения.

В соответствии со всей святоотеческой антропологической традицией, в вышеупомянутой «Повести» епископ Туровский отмечает главенствующую роль ума. Ум повелевает телом и опекает чувства: поощряет их добрые изъявления и ограничивает греховные. И все же неразумность ума состоит в его ненадлежащих предпочтениях: им обслуживается тело в ущерб душе. Утративший свою истинную природу, разум обращен к актуальному мучительному, к преходящему и конечному земному. Вопреки своему главному предназначению, он не готовит человека к веку бесконечному, к будущему с Богом, уготованному праведникам. Ум пользуется лживыми обыденными мыслями, препятствующими ежечасному памятованию конечности человеческой жизни. Средствами для преодоления подобной направленности ума выступают молитва, пост, воздержание и телесная чистота. Далее автор указывает на наиболее эффективные аскетические, преимущественно монашеские ограничения, способные обратить человека от материального к духовному.

Попытаемся понять теперь внутренний мир самого мыслителя. Содержание его творчества, выдающегося предельной откровенностью, дают для этого достаточно оснований. Непосредственное рассмотрение совокупности интроспективных наблюдений святого еще раз веско удостоверяет его личный талант в создании концепции себя, в перцепции интрапсихической субъективной действительности, интрацептивности. Его анамнез предстает перед нами в следующем виде.

Ум – «самовластный»; «мутный»; «безумный»; «омрачен злым желанием»; «пригвожден к земным вещам»; «омрачен злыми хотениями»; «пребывает во сне греховном»; «устремлен в супротивное Божьему закону»; «помыслы скверные, бурные, смрадные».

Душа – «падшая»; «колеблемая нерадением»; «помраченная»; «унылая»; «в струпьях»; «гнилая»; «омрачена немилосердием»; «наполнена злом»; «окаянная»; «болезненная»; «убогая»; «падшая»; «изъязвленная»; «наполнена ужасом»; «страдающая («острастованная», «стражающая»)»; «изгоревшая греховным пламенем»; «колеблющаяся нечаянием»; «истощена от объедения пищей»; «как земля несеянная, плодов не приносит»; «пребывает в крамоле дьявола»; «душевные очи ослепли». Поэтому и взывает к своей душе св. Кирилл: «Душе моя, согрешающи по вся дни, почто не встягнешися, преступающи заповеди, преданыя ти, кою от Бога приимеши милость, аще не

преже конца останешися сластолюбия, удаляющаго тя от пути, ведущаго тя в жизнь. Въспряни, убогая душе от сна греховнаго и въсплачися от злых своих гресех, ими же прогнева Творца моего и Владыку живодавца и благодетеля , ожидающа моего покаяния»[102].

Для обозначения всего, что препятствует спасению, в древнерусском языке существовало особое слово «душегубныи» – ‘губительный для души’. И сам преподобный Кирилл молит: «Спаси мя, Святе, от всякого душегубнаго разорения»[103]. Неизмеримая ценность души и то, что перед каждым христианином стояла колоссальная задача по ее надлежащему сохранению, подтверждается и наличием в тогдашнем словарном составе слов «душевредьныи», «душегыбельныи», «душепагубьныи», «душетьленьныи» и противоположное им «душепользьныи»[104].

Сердце – «убогое»; «сокрушенное»; «нечистое»; «отягощено многою пищею»;. «жаждущее».

Тело – «изъязвленное»; «увязает похотях и не может говорить о духовном»; «нечистое и скверное»; «дряхлое»; «немощное»; «прокаженное»; «расслабленное»; «уязвлено злобою»; «озлоблено леностью»

Чувства – «Уши открыты слушанию преходящих похвал»; «ноздри обоняют смрад дел моих»; «неподобному блуду чювственныа двери отверзох»; «вся чювьствиа моя душевная и телесная осквернихъ, того ради уны въ мне дух мои, трепещут ми съставы и ужасает ми сердце, изнемогает ми язык; несть ни единаго дела зла, его же не сотворих окаанный аз», – так описывает свое внутричувственное состояние священноинок[105].

Воля – «злая», «поработилась похотливому бесу», «способствует осквернению плоти». Уста – «скверные», «нечистые»; «язык срамословит». Но он жаждет истинной свободы воли: «Да свободы воля творя, славословлю Пресвятое имя Твое Богородице Госпоже Владыце».

Самооценка собственных морально-этических качеств епископа Туровского выражается в следующих характеристиках: «окаянный», «многогрешный», «беззаконный», «преступник», «злой», «неподобный», «лежащий в грязи дел моих», «вертеп всем злым делам», «зверообразный» и т.п.

---

[102] *Кирилл Туровский, св.* Молитва в четверг по утрени преподобнаго Кирила. С. 119.

[103] Там же. С. 121.

[104] Словарь древнерусского языка XI-XIV вв. Т. 3. С.107-109.

[105] *Кирилл Туровский, св.* Молитва в среду по часех святаго Кирила священноинока // *Рогачевская Е.Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. С. 116.

Как уже не единожды на это обращалось внимание, «первый среди грешных» без остатка идентифицирует себя прежде всего с неблагодарным Адамом. Все его произведения перенасыщены реминисценциями и медитациями о грехопадении. «Како на высоту к Тебе възъзорю сквернымa очима? Како явлюся лицу Твоему раздрав первую боготканную ми одежу, и осквернив плоти моея ризу? Но очисти мя, яко Спас и прости ми, яко Бог, призри на смирение мое, и не помяни злобы грехов, яже сътворих на убогую ми душу!»[106]. Но не только. Мыслитель вживается в религизно-экзистенциальные состояния многих иных ветхозаветных персонажей. В гениальной эмпатии им проживается жизнь некоторых евангельских персонажей. Например: «Възвращаюся, яко блудныии сын, прими мя яко единаго от наемник Твоих; воиию, яко прокаженыи он, аще хощеши можеши мя очистити; не глаголю, яко раслабленыи, Господи, человека не имам» [107].

В христианской антропологии первым спонтанным духовным проявлением любви к Богу является благоговейное ощущение страха Божьего, ужаса перед Создателем всего и Праведным Судией, осознание реального предстояния перед Ним. Подобный религиозный страх неизмеримо выше страха перед смертью и избавляет человека от какого-либо иного страха (Пс. 25, 32, 33,35, 36). Ним человек освобождается от рабства дьяволу. Впервые испытанный упавшим Адамом (Быт. 3, 10), страх стал законом в человеческой истории и служил чрезвычайно мощным средством удержания от греха и воспитания добродетелей. Страхом обуздывались страсти, очищалась душа, обреталась премудрость, разум, душа, сердце и чувства обращались к Богу; укрощалось тело, приобретались блага, достигалось совершенство и блаженство, рождалась христианская любовь.

«Страх Божий» служил могущественным средством само исцеления, и только посредством его становилось возможным возрождение человека. Вместе с тем этот благоговейный страх уравновешивался чувством глубочайшего доверия к своему Создателю, надежды на Его Промысел (Быт. 15, 1; 26, 24; Мф. 10, 26-31). Наряду с такого рода страхом человек испытывал иной спасительный страх, побуждающий к покаянию и обращению (Пс. 2, 11). Для грешных страх был страхом Суда (Иак. 5, 1; Откр. 6, 15 и сл.). Осознающим свою глубокую греховность, но уповающим на милость Божью, Господь дарует статус усыновленного

[106] *Кирилл Туровский, св.* Молитва в среду по часех святаго Кирила священноинока. С. 93.

[107] *Кирилл Туровский, св.* Въ вторник по утрени преподобнаго Кирила молитва // *Рогачевская Е.Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. С. 108.

(Рим. 8, 15). Для ветхозаветных пророков страх увязывался с Духом Божьим (Ис. 11, 2), он служил началом Премудрости (Притч. 1, 7; Пс. 110, 10). Чувство страха, испытываемого новозаветными христианами, представляло собою сочетание мыслей о предстоящем возмездии за недостаточную праведность (2 Кор. 7, 1; Кол. 3, 22), пониманием его сотереологического значения (Деян. 10, 34). Данный экзистенциальный и иррациональный предметный страх во многом (если не во всем) определяет состояние индивидуального и общественного сознания. Над страхом-виною и страхом-заботой, страхом-тоскою и страхом-упованием все же доминирует страх предстать на Страшном Суде недостаточно очищенным от греха и стать осужденным. Но сильнее даже такого страха оказывается надежда. «Упование же не посрамит, яко любы Божия излияся в сердца наша Духом Святым данным нам» (Рим. 5, 5).

Тут нельзя не процитировать наиболее характерные речения самого носителя и выразителя страха св. Кирилла. «Твои сын бых порожениемь купели духовныя, ныне же раб греховныи и того ради стеню из глубины сердечныя, и слезю болезненною ми душею, судныи час помышляю и весь изнемогаю, како убо обрящуся тамо, кое ли слово изреку за грехы моя»[108]; «боюся, егда како огнь с небесе съшед, съжжет мя и преисподняя пропасть жива пожрет мя»; «да не поясть мене мечь ярости Господня»; «тмы кромешная и неусыпающаго червия ядовитаго, и не угасающаго пламени», «все житие мое печалию въсхыщено бысть, и страх же в сердци ми вселися, яко взысках беззаконие мое и вся грехы моя изъследил еси», «перстнь есмь и смирен ми живот; положена же лета и изочтени месяци в преполовении днии моих. Не погуби мене, да не възращуся в землю тмы вечныа, иде же несть ни жизни вечныа человеком, да не изсушит геона крови моеи, но даи время покаянию». Избавление от испытываемого ужаса в руках Заступницы за все человечество – Пресвятой Богородицы «Ти, Мати Божиа Пречистаа, «умоли Христа преблагаго человеколюбчя, да не помянеть многых беззаконии моих, но да избавит мя плача онаго бесконечнаго и скрежета зубовнаго, и червиа неусыпающаго, и огненнаго родства, иде же греховнии козлища пасоми сут; но даи же ми Твою милость и сподоби мя десных овечь паствины окрест святых селищь в оплоте Небеснаго Рая»; «не даи в смерь уснути ми».

К какой же цели устремлены сущностные силы св. Кирилла, чего желает он для своей природы? Святой и праведный, одаренный свет-

[108] *Кирилл Туровский, св.* Молитва в неделю по утрени, по каноне преподобнаго отца нашего Кирилла Туровского. С. 91.

лым разумом, просит у Бога просвещения ума. Он умоляет «вывести душу из темницы беззакония» до того как она будет приведена на Страшный Суд. Он жаждет «усмирить плоть страхом Господним, сердце очистить правоверием, уста наполнить богословием, умирить язык, освятить душу, исправить мысли, возвысить ум и «оживить» его». Никто – утверждает св. Кирилл, – имея в сердце страх Божий, не прельщается плотским. Иными словами, испытывающий к Богу страх-любовь и страх-совесть, уже не пребывает в сущем чувственном земном мире, но стоит на пути к миру должному, сверхчувственному, небесному. Совершенно чуждый сублимации, свои чаяния праведный Кирилл выказывает в принадлежащих его перу чистосердечных молитвах. Сами же его моления, отражающие внутренний духовный мир, имеют форму благоговейного преклонения пред Творцом, благодарения за все Им созданное. Она прошение о милосердии, помиловании и спасении.

Христос освободил души связанных в аде, и священноинок испрашивает обновления своей утраченной свободы. «Тоя бо свободы аз желаю, разреши мя связана суща многыми грехы, да восияеть свет Твоея благости въ омраченнеи души моеи»[109]. Он просит обновления для своей душевно-телесной сферы: «Направи нозе мои заповедем Твоим, пригвозде плоть мою страсе Твоемь, сердце очисти прававоверием, уста наполни богословия Твоего, язык умири, смирено глаголати душу освяте и очисти Святаго Твоего Духа посещениемь; мысль исправи, не прилепну земных, ум возвыси крилома богоразумия, и всего мя устрои, яко своего угодника»[110]. «Събери мои ум от плотьскых похотеи, уклони сердце мое от тщая льсти человеческыя похвалы»[111]. «Зиждителю мои, даи же ми крепость и силу, постави нозе мои на камени покаания, очисти душю мою от всякыя скверны, отжени нечистыа помыслы от страстнаго ми сердца, даруи устом моим тихоглаголание, очима моима источник слез и весь злобный терн от моего ума искорени, слух же ушию моею да огласится Божественным»[112]. «Покрыи мя Твоим заступлением и вся уды телесе моего Честным Крестом

[109] *Кирилл Туровский, св.* Молитва в неделю по утрени, по каноне преподобнаго отца нашего Кирилла Туровського. С. 91.

[110] *Кирилл Туровский, св.* Молитва в среду по часех святаго Кирила священноинока. С. 118.

[111] *Кирилл Туровский, св.* В четверг по вечерни молитва преподобнаго Кирила. С. 128.

[112] *Кирилл Туровский, св.* В пяток по заутрени молитва преподобнаго Кирилла священноинока // *Рогачевская Е.Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. С. 133-134.

твоим утверди, сердце чисто съжизди во мне, Боже, и дух прав обнови в утробе моеи, наполни радости уста моя, съблюди душю мою от крамолы льстиваго, вся дни живота моего да зрета зеници мои света судеб Твоих, да не углебну в тине злых дул»[113].

Таким образом, в религиозном переживании автора, вербализованном в молитвенном обращении к последнему основанию своего бытия – Абсолюту, выражена его интенция: трансцендирование к Объекту молитвенного обращения. Он предельно обнажает свои подлинные мысли, чувства и надежды. Пребывая в состоянии целостного внутреннего кризиса, в своих религиозных переживаниях св. Кирилл познает Святую Троицу и вместе с тем причащается Ее благодатными личностными энергиями, возрождающими его личность. «Основной результат работы переживания – утверждает Ф.Е. Василюк, – это не столько перемена в душе, сколько перемена души, изменение личности. Это может быть и метаморфоза личности, перерождение ее, но может – и удостоверение своей идентичности, самотождественности»[114].

Из всего сказанного становится очевидным, что цитированные манифестации епископа Туровского представляют собою воспроизведение тех диссоциативных и дезинтеграционных изменений, которые были вызваны грехопадением первых людей. Его вера в исцеление, восстановление и обновление выражает и олицетворяет внутреннюю культуру. Последовательное, систематическое критичное отношение к себе, стремление к совершенству чрезвычайно значимы для св. Кирила. Беспрерывный интенсивный самоконтроль, тщательный уход, с целью усовершенствования к божественному, за собственными духовно-душевно-телесных силами, неуклонное восхождение к Христу-Идеалу, все это и есть его становящееся и высочайшая христианская культура. В попечении о самом себе, как об образе Божьем, в возрастании в подобие Божье состоит и сама суть христианской антропологической культуры. Здесь нам остается только констатировать существенную роль молитвы как антропологического фактора и ее значительную роль в процессе рождения нового человека.

(окончание следует)

---

[113] *Кирилл Туровский, св.* В субботу по заутрени молитва преподобнаго Кирилла священноинока // *Рогачевская Е.Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. С. 140.

[114] *Василюк Ф.Е.* Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования). М., 2005. С. 144.

Аннотации

Луняк Е. Н.

Элементы сказочности и удивительности в произведениях французских авторов XI-XVII вв. о Южной Руси

Elements of Magic and Surprise in the Works of French Authors (XI-XVIIth Centuries) about South Rus'

Аннотация: Рассмотрено состояние ознакомления французской общественности с Южной Русью – Украиной в Средневековье и в начале Нового времени. Автор прослеживает эволюцию французских представлений об этой территории в XI-XVII вв.

Abstract: The acquaintance's state of the French public with South Rus' – Ukraine in the Middle Ages – Early Modern Times in the article is covered. Author studies evolution of the French images of this country in the XI-XVIIth centuries.

Ключевые слова: сказочность, Южная Русь, Украина, Франция, казаки

Keywords: Magic, South Rus', Ukraine, France, Cossack

Мининкова Л. В.

Дар в традиции домонгольской Руси: культурно-символическое наполнение и политическое содержание

Gift in the Tradition of pre-Mongol Rus': Cultural and Symbolic Content and Political Content

Аннотация: В средние века дар выступал как выражение общественных и межличностных отношений, как комплексный результат экономического и социального развития. На Руси был известен западный принцип «give and take», отмеченный А.Я.Гуревичем. Русское средневековое понятие о даре в наиболее полном виде содержится в «Повести о новгородском белом клобуке». Первые сведения о дарах в русской летописи – в рассказе о приеме княгини Ольги при дворе императора Константина VII. Практика даров между князьями была на Руси распространена.

Abstract: The gift was on the Middle Ages as the expression of the public and personal relations, as the complex result of the economic and social development. The west principle «give and take», that marked A.J.Gurewich, was known in the Rus'. There is the Russian idea of the gift on the Middle Ages known out of the «Story about the White Hood from Novgorod». The first information about the gifts in the Russian chronicle founds in the story about the reception of the Princess Olga court of Imperator Konstantin VII. The Princes gifts were spreading in Rus'.

Ключевые слова: дар, отношения, культура отношений, летопись, устное предание

Keywords: the Gift, the Relations, the Culture of the Relations, the Chronicle, the Verbal Story

Гайденко П. И.

**Сколько стоила «жизнь» инока в домонгольской Руси?
(небольшие наблюдения о социальном статусе древнерусских иноков)**

**How many did «Life» of Monk cost in pre-Mongolian Rus?
(Small Supervisions about Social Status of the Old Russian Monks)**

***Аннотация**:* Правовое положение монашества в домонгольской Руси почти ни разу не становилось предметом специального исследования. Между тем, выявление правового и социального статуса древнерусского монаха могло бы не только уточнить место иночества в социально-политической структуре древнерусского общества, но и пояснить то, почему монахи оказывались беззащитными перед произволом грабителей и иных преступников. Представленная статья пробует подступить к сложной проблеме социально-правового положения древнерусских иноков.

***Abstract**:* Legal position of monkhood in premongolian Rus almost never became the article of special research. Meantime, the exposure of legal and social status of the Old Russian monk would not only specify the place of monkhood in the socio-political structure of Old Russian society but also explain that, why monks appeared defenceless before tyranny of robbers and another criminals. The presented article tries to approach to the thorny problem of socially-legal position of the Old Russian monks.

Ключевые слова: Киевская Русь, Древняя Русь, Русская Православная Церковь, каноническое право, церковные уставы в Древней Руси, древнерусское монашество

Keywords: Kyiv Rus, Ancient Rus, Russian Orthodox Church, Canonical Right, Church Charters in Ancient Rus, Old Russian Monkhood

Калинина Е. Ю.

**«Суды Божии» как иррациональный компонент
в средневековом праве Руси и Европы (на примере Испании).
Очерк сравнительного правоведения**

Judicium Dei as an Irrational Component in the Medieval Rus and Europe (by Example of Spain). Sketch of Comporative Jurisprudence

***Аннотация**:* В статье идёт речь о возможностях интерпретации иррационального содержания средневековых русских и европейских правовых обычаев на примере ордалий или «Судов Божьих». Автор предпринимает попытку реконструкции правового мировоззрения в Древней Руси и Европе (на примере Испании), сформировавшегося в процессе взаимовлияния разнородных христианских и дохристианских компонентов, на основе сочетания принципов презентизма (понимания изучаемых явлений и их оценка с точки зрения настоящего) и антикваризма (объяснения изучаемых явлений в историческом контексте).

***Abstract**:* The author considers the possibilities of the interpretation of the irrational substance of the Medieval Russian and European legal customs and usages by the example of Trial by ordeal considered as *judicium Dei*. It is made an attempt to reconstruct the legal worldview in Medieval Rus and Europe (by the example of Spain), formed dur-

ing the process of mutual influence of heterogeneous Christian and pre-Christian components appurtenant to other civilizations, on the basis of a combination of principles of presentism (comprehension of the investigated phenomenon and their assessment from the point of view of the present) and antiquarism (explanation of the investigated phenomenon in the historical context).

Ключевые слова: Суды Божьи, ордалии, Средневековая (Древняя) Русь, Средневековая Испания, Средневековая Европа, средневековая правовая картина мира, иррациональные компоненты в праве, средневековые правовые обычаи

Keywords: Judicium Dei, Ordeals, Medieval Rus, Medieval Spain, Medieval Europe, Medieval Legal Worldview, Irrational Components in Law, Medieval Legal Customs

Чебаненко С. Б.

Киевская община в межкняжеских конфликтах конца XI в.: суд веча

Kiev Community in Princes' Conflicts of the End of the 11th Century: Veche's Justice

Аннотация: В конце XI в. в летописи упоминается о возможности совместного суда киевского князя и веча в Киеве. Суд должен был рассматривать проступки других князей. Инициатором такого суда выступает киевский князья и его союзники, князь формулирует обвинения, роль веча – поддержать его позицию. В княжение Святополка Изяславича соединяются рост влияния киевской общины на политические дела и острая заинтересованность князя в поддержке своих действий по удержанию лидирующего положения среди других князей. Позднее подобный суд неизвестен.

Abstract: In the end of the 11th century chronicles mention about the possibility of the combined justice of Kiev prince and Veche in Kiev. This justice judged actions of other princes. Initiators of such justice were Kiev princes and their partners. Prince had to draft a claim, Veche - had to fortify them. In the period of Svyatopolk Izyaslavovitch growth of the influence of Kiev community on the politics and prince's interest in assistance of his actions aimed at upholding of his leadership among other princes merged together. We have no any writings about such kind of justice later.

Ключевые слова: Киев, князь, вече, суд, третейский суд, межкняжеские отношения

Keywords: Kiev, Prince, Veche, Justice, Arbitration Court, Princes' Interrelations

Петров Н. И.

Агиографический контекст распространения имени Николай в домонгольской Руси

Hagiographical Context of Dissemination of the Name Nicholas in pre-Mongolian Rus'

Аннотация: Особенное значение для понимания процесса распространения имени Николай в домонгольской Руси имеет «Иное житие» св. Николая и связанные с ним повествования о чудесах: св. Николай рождается, взрослеет, творит

чудеса, умирает и продолжает творить чудеса после смерти в окружении множества прочих Никол. Рецепция домонгольской Русью имени Николай была усилена этими агиографическими нарративами, помещавшими св. Николая в окружение многочисленных тезок и тем самым актуализировавшими в сознании читателя или слушателя возможность воспроизведения аналогичной именословной ситуации.

Abstract: St. Nicholas's "Another Life" and some tales about his miracles have a special importance for understanding of the process of dissemination of the name Nicholas in pre-Mongolian Rus': St. Nicholas was born, became adult, made the miracles, died and continued to make the miracles after his death in a company of many other Nicholases. The reception of the name Nicholas in pre-Mongolian Rus' was intensified by these hagiographical narratives, which placed St. Nicholas among his numerous namesakes and thus made topical in a reader's or listener's mind the opportunity of realization of the similar onomastic situation.

Ключевые слова: древнерусский именослов, св. Николай Чудотворец, Святослав Ярославич, «Иное житие» и чудеса св. Николая

Keywords: the Medieval Russian Onomasticon, St. Nicholas the Wonder-Worker, Svyatoslav Yaroslavich, St. Nicholas's "Another Life" and his Miracles

Ищенко А. С.

Почитание Владимира Мономаха в церковной литературе

The Veneration of Vladimir Monomakh in Church Literature

Аннотация: Рассматривается история почитания Владимира Мономаха в церковной литературе. Приводятся прямые и косвенные свидетельства о существовании его местного почитания в качестве святого благоверного князя. Обращается внимание на вытеснение образа Владимира Мономаха из исторической памяти образами других святых, возможно, после татаро-монгольского нашествия, когда вместе с тем формируется представление о нем как выдающемся государственном и военном деятеле.

Abstract: The article is devoted to the history of veneration of Vladimir Monomakh in Russian church literature. The author proofs that V. Monomakh was considered as saint and blessed prince. His article tells about the displacement of the image of prince by the other images of saints in collective historical memory. The autor is claims that it had probably happened after the Mongol invasion of Rus' as also the creation of his image like a great governor and successful military leader that had been taken placeat the same period.

Ключевые слова: Владимир Мономах, канонизация, почитание, историческая память

Keywords: Vladimir Monomakh, Canonization, Worship, Historical Memory

Соколов Ю. А.

Дядя против племянника (первые страницы агонии Киевской державы)

Uncle against Nephew (First Pages of the Agony of the Kiev State)

Аннотация: Историко-психологическое эссе, в котором автор путем реконструкции событий пытается разобраться в политической обстановке в 1147 году и определить мотивы, которыми руководствовались в своих действиях князья, начиная большую междоусобную войну.

Abstract: There is a historical and psychological essay, in which the author through the reconstruction of the events tries to understand the political environment of 1147 and determine the motives of the princes, beginning a great civil war.

Ключевые слова: Изяслав Мстиславич, Юрий Долгорукий, князь, война, характер, мотивация, облик, междоусобие, Киев

Key words: Izjaslav Mstislavich, Yuri Dolgoruky, Prince, War, Character, Motivation, Appearance, Civil Strife, Kiev

Галимов Т. Р.

Ещё раз к вопросу о христианской миссии сарайской епископии (XIII – начало XIV вв.)

Once again to a Question of Christian Mission of a Saraysky Episkopiya (XIII – the Beginning of the XIV Centuries)

Аннотация: Сарайская епископия, открытая в 1261 году в столице Улуса Джучи, традиционно рассматривалась церковными исследователями как центр миссионерской деятельности в Орде. Однако при пристальном взгляде на устоявшееся историографическое мнение возникает множество противоречий и вопросов. Сообщения источников не столь категоричны как мнения церковных исследователей. Разбирая случаи крещения ордынцев, становиться очевидным, что участие клира Сарайской епископии в данных событиях является плодом домысливания, а тезис о специально направленной миссионерской деятельности кафедры в Орде выглядит неубедительно.

Abstract: Sarai episcopacy, opened in 1261 in the capital of Jochi Ulus, has traditionally been concidered by church researchers as a center of missionary activity in the Horde. However, at closer look at this historiographical opinion appears many contradictions and questions. Messages of sources are not so categorical opinion than the church researchers'. Reviewing the cases of baptism of Horde it becomes clear that the part of Sarai episcopacy's clergy in these events is the result of guessing and specifically directed missionary activities of the department in the Horde can not be considered.

Ключевые слова: Сарайская епископия, миссионерская деятельность, крещения ордынцев, царевич Петр Ордынский, епископ Сарайский Феогност

Keywords: Sarai Episcopacy, Missionary Work, Baptism of Horde, Prince Peter of Horde, Bishop Feognost of Sarai

Сведения об авторах

Луняк Евгений Николаевич
доктор исторических наук, профессор кафедры истории Украины Нежинского государственного университета имени Николая Гоголя
E-mail: lunyak@ua.fm

Мининкова Людмила Владимировна
доктор исторических наук, профессор кафедры специальных исторических дисциплин и документоведения Южного федерального университета
E-mail: lyudmila_mininkova@mail.ru

Гайденко Павел Иванович
доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Казанского национального исследовательского технологического университета, доцент кафедры истории и культурологии Казанского государственного архитектурно-строительного университета
E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

Калинина Елена Юрьевна
кандидат юридических наук, доцент, доцент кафедры теории права и гражданско-правового образования Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена
E-mail: bellaflor@mail.ru

Чебаненко Сергей Борисович
кандидат исторических наук, старший преподаватель Института истории Санкт-Петербургского государственного университета
E-mail: tchebanenko.sergei@yandex.ru

Петров Николай Игоревич
кандидат исторических наук, доцент, преподаватель училища благочестия Санкт-Петербургского подворья Константино-Еленинского женского монастыря
E-mail: npetrovspb@yandex.ru

Ищенко Александр Сергеевич
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и социальных технологий Новочеркасского государственного мелиоративного института им. А. К. Кортунова Донского государственного аграрного университета
E-mail: ischenko-2010@mail.ru

Соколов Юрий Алексеевич
историк, искусствовед, преподаватель Санкт-Петербургского государственного института культуры, Академической гимназии, Музыкального лицея Комитета по культуре Правительства Санкт-Петербурга
E-mail: hrorik@mail.ru

Галимов Теймур Рустэмович
выпускник аспирантуры Казанского государственного архитектурно-строительного университета
E-mail: galimov_t_r@mail.ru

Уважаемые коллеги!

Приглашаем вас принять участие в шестом сборнике научных работ Παλαιορωσια. Проект посвящён проблемам древнерусской истории: история государственных и общественных институтов, история внешнеполитических отношений древнерусского государства, история христианства на Руси, история в лицах, история идей и история повседневности.

Выпуск альманаха запланирован на осень 2016 г. Предполагаемый объём статей от 0,5 до 2 печатных листов. Просим присылать материалы в формате doc, docx, rtf. Шрифт Times New Roman. Сноски постраничные, оформленные в соответствии с требованиями ГОСТ. В конце статьи прилагается список литературы и сведения об авторе (ФИО, место работы, научные звания, степени и должности, e-mail). Просим снабдить статью аннотацией (3-4 предложения, 600 знаков) и ключевыми словами на русском и английском языках.

Материалы рецензируются. Редколлегия оставляет за собой право отклонять присланные статьи. Публикация в сборнике бесплатная. Автору высылается один авторский экземпляр. Сборник будет размещен в РИНЦ.

Просим присылать статьи на эл. адрес: paleorosia@mail.ru до 1 сентября 2016 года.

Приобрести альманах можно, обратившись по адресу: paleorosia@mail.ru

Научное издание

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει

Альманах
Выпуск 4

Ответственный редактор: д.и.н. П.И.Гайденко
Редакторы-корректоры:
П.И. Гайденко, К.А. Костромин
Верстка: К.А. Костромин

Подписано в печать: 19 декабря 2015 г. Формат 60x90 1/16
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Объем 17,1 п.л. Тираж 500 экз.

Выход в свет: 29 декабря 2015 г.

Отпечатано в типографии ООО "Контраст"
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д.38
Заказ №

Содержание

Луняк Е. Н.
Элементы сказочности и удивительности
в произведениях французских авторов XI-XVII вв. о Южной Руси
Мининкова Л. В.
Дар в традиции домонгольской Руси:
культурно-символическое наполнение и политическое содержание
Гайденко П. И.
Сколько стоила «жизнь» инока в домонгольской Руси?
(небольшие наблюдения о социальном статусе древнерусских иноков)
Калинина Е. Ю.
«Суды божьи» как иррациональный компонент
в средневековом праве Руси и Европы (на примере Испании)
Чебаненко С. Б.
Киевская община в межкняжеских конфликтах конца 11 в.: суд веча
Петров Н. И.
Агиографический контекст распространения имени Николай
в домонгольской Руси
Ищенко А. С.
Почитание Владимира Мономаха в церковной литературе
Соколов Ю. А.
Дядя против племянника (первые страницы агонии Киевской державы)
Галимов Т. Р.
Ещё раз к вопросу о христианской миссии сарайской епископии
(XIII – начало XIV вв.)
НАСЛЕДИЕ
Успенский Н. Д.
К истории обряда святого огня, совершаемого в Великую Субботу в Иерусалиме
Актовая речь, произнесенная 9 октября 1949г.
Мюллер Л.
Проблема христианизации России и ранней истории русского христианства
Бондарь С.
Антропологические воззрения св. Кирилла Туровского
в контексте христианского учения о человеке (продолжение)

ISBN 978-5-9904579-4-2

9 785990 457942