

Annotation

Уникальное издание, которым издательство «Вече» открывает новую серию «Тайны земли русской», представляет собой настоящую энциклопедию древнерусской мысли — от славянского язычества до XVII века. Во что верили славянские язычники? Как крестилась Русь? Почему Россию называли «Третьим Римом?», а Москву — «Новым Иерусалимом»? Эта книга откроет читателям многие тайны русской веры.

- [С. В. Перевезенцев](#)
 -
 - [«И СЕ ЕСТЬ ИСТИННЫЙ ФИЛОСОФ»](#)
 - [ВВЕДЕНИЕ](#)
 -
 - [ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?](#)
 - [ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ](#)
 - [КТО И КАК ИЗУЧАЛ ФИЛОСОФИЮ ДРЕВНЕЙ РУСИ](#)
 - [О ПАМЯТНИКАХ РУССКОЙ МЫСЛИ X–XVII ВВ.](#)
 - [Часть I](#)
 - [Глава 1](#)
 - [Глава 2](#)
 - [Глава 3](#)
 - [Часть II](#)
 - [Глава 1](#)
 - [РЕЛИГИОЗНЫЕ ПОТОКИ ХРИСТИАНСТВА](#)
 - [БИБЛИЯ КАК СВЯЩЕННАЯ КНИГА ХРИСТИАНСТВА](#)
 - [ВАЖНЕЙШИЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ БИБЛИИ](#)
 - [Глава 2](#)
 - [ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ И УТВЕРЖДЕНИЕ СИМВОЛА ВЕРЫ](#)
 - [ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ В VI–X ВВ.](#)

-
- ЗАПАДНАЯ _____ (РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ) ЦЕРКОВЬ
- ВОСТОЧНАЯ (ПРАВОСЛАВНАЯ) ЦЕРКОВЬ
- ИРЛАНДСКО-БРИТАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ
- АРИАНСТВО
- КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ
- Глава 3
- Часть III
 - Глава 1
 -
 - ИНОСТРАННЫЕ ИСТОЧНИКИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
 - СПОРЫ О ВЕРЕ
 - ИЛАРИОН, МИТРОПОЛИТ КИЕВСКИЙ
 - ПРЕПОДОБНЫЙ ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ
 - КЛИМЕНТ СМОЛЯТИЧ
 - ПРЕПОДОБНЫЙ КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ
 - СВЕТСКИЕ ПОСЛАНИЯ
 - ВЛАДИМИР МОНОМАХ
 - ДАНИИЛ ЗАТОЧНИК
 - «СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»
 - СВЯТЫЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ
 -
 - УТВЕРЖДЕНИЕ НА РУСИ ОСОБОГО ПОЧИТАНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОЖИЕЙ МАТЕРИ
 - ПОЧИТАНИЕ НА РУСИ СВЯТОГО ГЕОРГИЯ ПОБЕДОНОСЦА
 - ПОЧИТАНИЕ НА РУСИ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ МИР ЛИКИЙСКОГО
 - БОРИС И ГЛЕБ — ПЕРВЫЕ РУССКИЕ СВЯТЫЕ
 - Глава 2
 -
 - О ПРИЧИНАХ «ГИБЕЛИ РУСИ»
 - «СЛОВО О ПОГИБЕЛИ РУССКОЙ ЗЕМЛИ»

- [СЕРАПИОН ВЛАДИМИРСКИЙ](#)
 - [ЛЕГЕНДЫ О «ЗЕМНОМ РАЕ»](#)
 - [«ЛЕГЕНДА О ГРАДЕ КИТЕЖЕ»](#)
 - [ПОСЛАНИЕ ВАСИЛИЯ НОВГОРОДСКОГО](#)
[ФЕОДОРУ ТВЕРСКОМУ О РАЕ](#)
- [СВЯТЫЕ РУССКОЙ ЗЕМЛИ](#)
 - [«СКАЗАНИЕ ОБ УБИЕНИИ В ОРДЕ КНЯЗЯ](#)
[МИХАИЛА ЧЕРНИГОВСКОГО И ЕГО](#)
[БОЯРИНА ФЕОДОРА»](#)
 - [ЖИТИЕ АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО](#)
 - [ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ](#)
 - [ОБРАЗ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ В](#)
[ДРЕВНЕРУССКОЙ ИКОНОПИСИ](#)
- [Глава 3](#)
 - [ИНОСТРАННЫЕ ИСТОЧНИКИ РУССКОЙ](#)
[РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ](#)
 - [ОЖИДАНИЯ «КОНЦА МИРА» В XV ВЕКЕ](#)
 - [ПОСЛАНИЕ СВЯТИТЕЛЯ ГЕННАДИЯ](#)
[НОВГОРОДСКОГО ИОАСАФУ](#)
 - [СТИХИ ПОКАЯННЫЕ](#)
 - [СПОРЫ О ВЕРЕ](#)
 - [ПРЕПОДОБНЫЙ ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ](#)
 - [ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ СОРСКИЙ](#)
 - [МИТРОПОЛИТ ДАНИИЛ](#)
 - [ВАССИАН ПАТРИКЕЕВ](#)
 - [ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ГРЕК](#)
 - [ЗИНОВИЙ ОТЕНСКИЙ](#)
 - [МОСКОВСКАЯ РУСЬ КАК НАСЛЕДНИЦА И](#)
[ХРАНИТЕЛЬНИЦА ИСТИННОГО](#)
[ХРИСТИАНСТВА](#)
 - [ИДЕЯ «ТРЕТЬЕГО РИМА» В СОЧИНЕНИЯХ](#)
[«ФИЛОФЕЕВА ЦИКЛА»](#)
 - [«СКАЗАНИЕ О КНЯЗЬЯХ](#)
[ВЛАДИМИРСКИХ»](#)
 - [«ПОВЕСТЬ О БЕЛОМ КЛОБУКЕ»](#)

- ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА
 - ФЕДОР ВАСИЛЬЕВИЧ КУРИЦЫН
 - ФЕДОР ИВАНОВИЧ КАРПОВ
 - ИВАН СЕМЕНОВИЧ ПЕРЕСВЕТОВ
 - АНДРЕЙ МИХАЙЛОВИЧ КУРБСКИЙ
 - ИВАН IV ВАСИЛЬЕВИЧ (ИВАН ГРОЗНЫЙ)
- СВЯТЫЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ
 -
 - «ПОВЕСТЬ О ПЕТРЕ И ФЕВРОНИИ МУРОМСКИХ» ЕРМОЛАЯ-ЕРАЗМА
 - ПРЕПОДОБНЫЙ ВАРЛААМ ХУТЫНСКИЙ
 - ЧУДОТВОРНАЯ ДОНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ
 - ЧУДОТВОРНАЯ СМОЛЕНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ
 - ИКОНА «БЛАГОСЛОВЕННО ВОИНСТВО НЕБЕСНОГО ЦАРЯ»
- Глава 4
 -
 - ОСНОВНЫЕ ИДЕИ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ
 - ПРИЧИНЫ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ
 - «ПЛАЧ О ПЛЕНЕНИИ И О КОНЕЧНОМ РАЗОРЕНИИ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА»
 - «ВРЕМЕННИК» ИВАНА ТИМОФЕЕВА (СЕМЕНОВА)
 - «О ПРИЧИНАХ ГИБЕЛИ ЦАРСТВ»
 - ВИДЕНИЯ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ
 -
 - «ПОВЕСТЬ О ВИДЕНИИ НЕКОЕМОМУ МУЖУ ДУХОВНУ»
 - «ПОВЕСТЬ О ЧУДЕСНОМ ВИДЕНИИ В НИЖНЕМ НОВГОРОДЕ»
 - «ПОВЕСТЬ О ЧУДЕСНОМ ВИДЕНИИ ВО ВЛАДИМИРЕ»

- [ТРОИЦКИЕ ВИДЕНИЯ В «ОКАЗАНИИ АВРААМИЯ ПАЛИЦЫНА»](#)
- [СВЯТЫЕ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ](#)
 - [ЖИТИЕ _____ ДИМИТРИЯ, _____ УГЛИЧСКОГО СТРАСТОТЕРПЦА](#)
 - [ЧУДОТВОРНАЯ КАЗАНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ](#)³⁴
 - [ЧУДОТВОРНАЯ ТИХВИНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ](#)
- [СПОРЫ О ВЕРЕ](#)
- [«ГРЕКОФИЛЬСТВО»](#)
 -
 - [ЕПИФАНИЙ СЛАВИНЕЦКИЙ](#)
 - [АРСЕНИЙ ГРЕК](#)
 - [ИНОК ЕВФИМИЙ ЧУДОВСКИЙ](#)
 - [АФАНАСИЙ ХОЛМОГОРСКИЙ](#)
- [«ЛАТИНСТВО»](#)
 -
 - [СИМЕОН ПОЛОЦКИЙ](#)
 - [СИЛЬВЕСТР МЕДВЕДЕВ](#)
- [СТАРООБРЯДЧЕСТВО](#)
 -
 - [ПРОТОПОП АВВАКУМ ПЕТРОВ](#)
 - [ИНОК ЕВФРОСИН](#)
- [СВЯТЫЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ](#)
 -
 - [ЖИТИЕ АННЫ КАШИНСКОЙ](#)
 - [СВЯТИТЕЛЬ ДИМИТРИЙ РОСТОВСКИЙ](#)
 - [ЧУДОТВОРНАЯ ИВЕРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ](#)
- [ЗАКЛЮЧЕНИЕ](#)
- [РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА](#)
 - [ИСТОЧНИКИ](#)
 - [ИССЛЕДОВАНИЯ](#)
- [Примечания](#)
 -
 -

С. В. Перевезенцев
Тайны русской веры. От язычества к
империи

Моему учителю, профессору Аполлону Григорьевичу Кузьмину

**«И СЕ ЕСТЬ ИСТИННЫЙ
ФИЛОСОФ»**

ВВЕДЕНИЕ

Тайны русской веры... В чем они заключаются? Да и есть ли они, эти тайны, вообще? Может, для кого-то это всего лишь досужий домысел? А для другого — только неумное русское желание отделиться от всего мира, в очередной раз заявить о некой загадочности русской души?

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

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

В этих сюжетах двух русских писателей, помимо великолепной образности и чудесного языка, поставлены очень и очень важные вопросы — что выбирает русский человек? что служит ценностными

ориентирами его жизни? к каким идеалам он стремится? чему он радуется, чему печалится?

Кстати, о печали. Случилось как-то мне, впрочем, далеко не в первый раз, пребывать в некоем состоянии, которое в зависимости от глубины ощущения называется скукой, печалью, хандрой, а то и тоской. Наверняка каждый испытывал нечто подобное, и каждый находил свои пути возвращения из «мира тоски» в «мир радости». Для меня, например, одним из способов является беспорядочное чтение разных «умных» книжек, обычно двух-трех одновременно. Причем желательно, чтобы все «умное» было написано в лаконичных формах, ибо на чтение длинных статей и объемных романов сил как-то не хватает. А считаешь, этак, что-нибудь дневниковое или афористичное да еще, лучше всего, написанное в подобном же «печальном» духе — и на душе как-то легче становится. Не один ты, мол, такой тоскливый, а вон, и великие тоской маялись!

И вот так, тоскливо перелистывая страницы одной из «умных» книжек, наткнулся на слова, сказанные когда-то Фридрихом Ницше: «Я обменял бы счастье всего Запада на русский лад быть печальным». Значит и этот, очень неординарный, тонкий, а нередко и едкий немецкий мыслитель видел какую-то тайну, какую-то загадку в русском национальном сознании. Видел и понимал, что он не может ее постичь в полной мере.

Вот давайте и разберемся. А для этого нам необходимо отправиться в самые глубины русской истории. Ведь только тогда, когда мы поймем наши истоки, наши корни, мы сможем понять и нас самих, сегодняшних.

История... Что это такое? Ушедшие в небытие люди? Оставшиеся в памяти великие дела и бесчеловечные преступления? Или это постоянное напоминание человечеству об его извечном стремлении к желанному, но вряд ли когда-нибудь достижимому «счастливому будущему»? Или же и то, и другое, и третье, и четвертое... и десятое... и сто двадцать седьмое вместе взятые?

История и память. Эти слова, эти понятия связаны неразрывно. Одно без другого не существует. Тысячелетиями память о минувшем передавалась из поколения в поколение в виде устных преданий, песен, былин. С появлением письменности знания о прошлом стали записываться — память обрела вещную оболочку, вещное бытие. И

уже тогда, в самой седой древности, независимо от того, устно или письменно рассказывали люди друг другу об истории своего рода-племени, наши предки пытались разгадать главные и таинственные вопросы, на которые искали ответы: Откуда мы? Кто мы? Куда мы идем?

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

Но рядом чаще всего с безымянными летописцами жили и размышляли над судьбами государства Российского и народа русского множество других талантливых людей — монахи и князья, бояре и дьяки, митрополиты и разночинные... Все те, кто составил великую славу древнерусской религиозно-философской мысли. Те, чьи труды и явили миру великие тайны русской мысли и тайны русской веры. Ведь вера и мысль для русского человека — едины.

Странно, но довольно долгое время считалось, что в Древней Руси не было ярких личностей, и уж тем более — своеобразных, оригинальных мыслителей, способных глубоко и неординарно мыслить, мастерски владеющих пером, прекрасно образованных, широко эрудированных. А ведь стоит лишь внимательно прочесть древние рукописи, и перед нами предстанут удивительные образы митрополита Илариона и преподобного Феодосия Печерского, великого князя Владимира Мономаха и таинственного Даниила Заточника, преподобных Сергия Радонежского, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Максима Грека, митрополита Даниила Рязанца,

дьяка Федора Карпова и старца Филофея, князя Андрея Курбского и царя Ивана Грозного, Авраамия Палицына и Ивана Тимофеева, Симеона Полоцкого и Афанасия Холмогорского, Епифания Славинецкого и протопopa Аввакума...

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

Русская религиозно-философская мысль X–XVII вв. — это своеобразное историческое явление, обладающее, при всей противоречивости, несомненным единством, богатым содержанием, динамикой и вполне познаваемой направленностью развития.

Именно познание русской религиозно-философской мысли X–XVII вв. позволяет нам более полно и точно представить весь ход развития России, определить важнейшие смысловые и целевые установки, разработанные нашими предками, которые вдохновляли их на совершение реальных исторических деяний, и, наконец, понять внутренние побудительные причины как конкретных поступков различных исторических деятелей, так и многих исторических событий.

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

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

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

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

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

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

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

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

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

Возникновение христианства поставило извечные вопросы в новом ракурсе. Один из отцов церкви *Аврелий Августин* писал, что

философией называется не сама мудрость, а любовь к мудрости, «ибо мудрость у Бога, и человеку доступна быть не может». Ему вторил византийский мудрец *Иоанн Дамаскин*: «Философия есть любовь к мудрости; истинная же мудрость есть Бог. А потому любовь к Богу есть истинная философия». Ирландский богослов и философ *Иоанн Скот Эриугена*, развивая темы христианской философии, считал, что «истинная философия есть истинная религия, и обратно, истинная религия есть истинная философия».

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

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

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

Во-первых, философию рассматривали в широком смысле — как *определенный образ, определенный способ мышления вообще*. В этом случае **первое определение философии** может звучать так: **философия — это такой образ мышления, при котором человек стремится познать сущностные проблемы бытия мира и**

возможности собственного мышления в познании мира. Цель философского образа мышления — постижение смысла существования человека, общества и мира в целом, понимание смысла жизни вообще. Можно сказать, что определение философии, как образа мышления, заложено в самом этом слове — «любовь к мудрости».

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

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

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

С момента своего рождения наука философия становится своего рода стержнем философского мышления, наиболее ярким, полным и

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

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ

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

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

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

Отношение к философии как науке и на греческом Востоке, и в Древней Руси было настороженным. Ведь философия как наука в те времена была известна в виде *языческой* философии — древнегреческой или древнеримской. Кроме того, многие языческие философы утверждали, что человеческий разум способен познавать мир и без Божественного откровения. Следовательно, по убеждению православных мыслителей, увлечение языческой философией могло привести к отказу от веры. Поэтому, отдавая определенную дань мудрости языческих философов, древнерусские православные мыслители следовали традиции, идущей еще от *отцов церкви* — или довольно резко ограничивали сферу влияния философии, или вообще отрицали ее какое-нибудь значение. В этом древнерусские книжники значительно отличались от западноевропейских ученых — в Западной Европе, наоборот, постепенно усиливалось влияние светского (нерелигиозного) научного знания.

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

Постижение Божественного замысла в России основывалось и на *интуитивном знании*. Так, рациональное философское знание — проблемы начал мироздания, логика как наука о мышлении, теория

познания, т. е. все то, что стояло на первом плане у античных и западноевропейских мыслителей, — для древнерусских любомудров чаще всего имело вторичное значение. Иначе говоря, чисто рациональное знание интересовало отечественных мыслителей в достаточно малой степени. Поэтому древнерусские книжники не разрабатывали развернутые, многоуровневые философские системы, такие как у Аристотеля или Платона, Фомы Аквинского или Рене Декарта. В России самостоятельные философские системы вообще появились только в конце XIX — начале XX века.

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

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

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

Наверное, один из основных моментов, отличающих русскую религиозно-философскую мысль X–XVII вв. от западноевропейской, заключался в иной постановке исходных философских и вообще

мировоззренческих вопросов. Еще на заре рождения философии как науки, в VI веке до н. э., древнегреческий философ Фалес Милетский сформулировал вопрос, оставшийся до сих пор главным для западноевропейской философской мысли — «*Что есть всё?*».

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

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

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

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

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

жизни — раз оно существует, следовательно, это уже не идеал, это реальность.

Что может быть идеалом человеческой жизни, целью человеческой жизни? Ответ в какой-то мере был сформулирован еще древнегреческим философом Сократом и позднее уточнен христианством — Добро, Красота, Истина, Любовь. И практически вся древнерусская философская мысль именно с позиции этих высших идеалов оценивала и реальную историю, и реальных исторических деятелей.

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

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

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

Тема сохранения истинной веры — тоже имела важнейшее значение в русской религиозно-философской мысли X–XVII вв. Вопросы о том, *как избежать греха* и *как спастись* (т. е. заслужить

воскрешение и вечное спасение после смерти), занимали самое серьезное место в размышлениях древнерусских любомудров. Как писалось в одной рукописи XVII века: «И се есть истинный философ, иже кто душу свою спасет от вечныя муки. И се есть чюдный мудрец, иже кто свободиться от сетей бесовских, сему лепо ревновати».

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

Тема человека как носителя истинной веры тоже всегда волновала отечественных мыслителей. И прежде всего проблема нравственных качеств человека. В чем сущность человеческой личности? Есть ли возможность для человека достичь духовного совершенства? Каков должен быть **ИТОГ** жизни? Все это вопросы, без которых религиозно-философская мысль Древней Руси просто немыслима. Например В. В. Зеньковский считал, что *антропоцентризм* — чуть ли не главная отличительная черта русской философии вообще, а моральные темы занимают в ней самое главное место.

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

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

Размышления над смыслом жизни отдельного человека и всего человечества, раздумья над смыслом истории вообще естественно выводили отечественных мыслителей еще на одну тему — *тему святости*. *Святость* — это, в трактовке древнерусских книжников, *избранничество Божие*. Иначе говоря, смысл жизни человека заключался в том, чтобы, соблюдая веру, стать избранником Божиим и заслужить вечное спасение. Высшая степень избранности — признание святым после смерти. Причем святым мог стать и князь, и монах, и простой человек, даже ребенок.

Можно с уверенностью сказать, что без учета темы святости невозможно понять всю глубину древнерусской религиозно-философской мысли, ибо, если в идее святости мы находим идеал человеческого существования на земле, то все основные смысловые и целевые установки земного бытия русского народа концентрировались в *идее святости Руси*.

История Древней Руси наполнена многочисленными примерами святости. Зачастую, не дожидаясь, когда тот или иной святой будет признан Русской Православной Церковью, устанавливались различные *местночтимые* культы святых, которые признавались официальной церковью намного позднее времени возникновения культа. Так, только в 1547–49 гг., при митрополите Макарии, Русская Православная Церковь официально установила праздники в честь более чем сорока святых. Столь же большое значение придавалось и признанию *святости икон*, которые являли те или иные чудеса.

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

Интересно, что тема России на протяжении всего периода X–XVII вв. развивалась в направлении освоения и углубления библейской традиции, когда смысловые и целевые установки существования России формулировались по аналогии с библейскими сюжетами и символами. Сама тема возникла уже в первом отечественном религиозно-философском сочинении — в «Слове о Законе и

Благодати», написанном киевским митрополитом Иларионом в середине XI века. Здесь Русь осмысливалась в контексте мифологем Нового Завета, как освященная Христовой Благодатью, а Ветхий Завет, хотя и не отрицался, но подвергался скептическому отношению.

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

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

Наконец, уже в XVII веке происходит углубление ветхозаветной традиции и одновременно слияние ее с темами Откровения Иоанна Богослова. Поэтому и возникают эсхатологические образы: «Россия как Новый Израиль» и «Москва как Новый Иерусалим» и «Новый Сион». Эти историософские символы и образы приобретали в древнерусском сознании значимость целевых и смысловых установок, ибо указывали путь Русскому государству и всему русскому народу к спасению. Происходит как бы замыкание круга, а сами библейские аналогии оказываются исчерпанными. Во многом именно поэтому XVII столетие становится итоговым в развитии собственно древнерусской религиозно-философской мысли, а все русское общество поражает Раскол. Ведь реальное историческое бытие русского народа и Русского государства диктовала необходимость поиска дальнейших путей развития, уже не связанных напрямую с эсхатологическими образами.

КТО И КАК ИЗУЧАЛ ФИЛОСОФИЮ ДРЕВНЕЙ РУСИ

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

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

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

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

древнерусского общества, о специфике взаимоотношений личности и общества, власти и общества, о проблеме русской общины.

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

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

С 1845 года начали публиковаться отдельные главы исследования «История Русской Церкви» иеромонаха Макария (Булгакова), будущего митрополита Московского и Коломенского. Работа над текстом книги продолжалась почти сорок лет, до самой смерти митрополита Макария в 1882 году. При его жизни свет увидели 11 томов издания, а в 1883 году вышел 12-й том. Митрополит Макарий провел поистине гигантскую работу по воссозданию в сознании современников не только истории церкви, но и истории древнерусской религиозно-философской мысли. В «Истории Русской Церкви» им осмыслены и критически проанализированы практически все имевшиеся тогда в научном обороте источники, столь же критически осмыслена и литература того времени. Необходимо подчеркнуть выдающееся значение этого кропотливого и фундаментального труда, которое до сих пор сохраняет свое историографическое значение. И недаром переиздание многотомного труда митрополита Макария встретило уже в наши дни живейший интерес.

Однако в отечественной историографии XIX века все большее влияние приобретало убеждение в том, что в Древней Руси не было

самостоятельной философской мысли. Подобное убеждение было связано с методологическим подходом, определяющим сам предмет философии исходя из тех определений, которые уже утвердились в западноевропейской науке — т. е. исключительно как рационального знания.

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

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

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

Подобная позиция довольно долго, практически все XX столетие, господствовала в отечественной историографии. Так или иначе, но свое отражение частично она нашла даже в трудах мыслителей Русского Зарубежья, которых трудно назвать рационалистами. К примеру, в капитальном исследовании В. В. Зеньковского «История русской философии» говорится, что если до XVIII века философские запросы и не были чужды русскому уму, «но, за небольшими и редкими исключениями, они находили обычно свое разрешение в религиозном мирозерцании». Недаром весь период Древней Руси и

даже XVIII век автор обозначал как «Пролог к русской философии». Впрочем, позиция В. В. Зеньковского намного более объективна, по сравнению с мнением того же Г. Г. Шпета, и не случайно глава, посвященная древнерусской мысли, крайне интересна и современна.

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

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

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

был кризисом культуры, а не без-культурности или не-культурности...»

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

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

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

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

Признавая, что «высший смысл культуры — богопознание и гимн Богу, раздвигающий храмовую молитву до пределов космоса»,

Г. П. Федотов немало своих исследований посвятил специфике и своеобразие древнерусского религиозного сознания. Особенно пристальное внимание он уделял истории и существу русской святости, как уникальному феномену в истории христианства.

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

В историографии советского периода интерес к древнерусской мысли начал возникать с конца 40-х годов (работы М. Т. Иовчука, О. В. Трахтенберга, И. Я. Щипанова). Затем появились главы в обобщающих историко-философских исследованиях.

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

Мировоззренческий аспект древнерусского культурного наследия рассматривается в работах филологов — академика Д. С. Лихачева, академика А. С. Орлова, В. П. Адриановой-Перетц, И. П. Еремина, Л. А. Дмитриева, А. М. Панченко, Г. М. Прохорова, Д. М. Буланина и других.

Искусствоведческие исследования И. Э. Грабаря, В. Н. Лазарева, М. В. Алпатова, Н. Н. Воронина, Г. К. Вагнера, М. П. Кудрявцева, позволили увидеть религиозно-философское содержание в произведениях древнерусского искусства — в иконописи, в храмовой архитектуре, в градостроительстве.

Исследователи-философы также посвятили немалое количество работ проблемам древнерусской мысли. В этих работах анализируются как частные, так и общие вопросы развития философии в Древней Руси, ее характер, периодизация, воззрения отдельных мыслителей.

В целом историко-философские исследования 40–80-х годов позволили более четко и ясно представить и специфику, и характер, и периодизацию развития древнерусской мысли.

Однако общим недостатком многих указанных и оставшихся за рамками данного обзора работ являются их методологические установки, продолжающие основываться на рационалистическом подходе к исследованию религиозной философии Древней Руси. По сути дела, к древнерусской религиозно-философской мысли примерялись западноевропейские «лекала», основной задачей ставилось изыскание именно рациональных элементов в произведениях древнерусских мыслителей. В итоге многие важнейшие аспекты оставались как бы за пределами исследовательского внимания как несущественные. Впрочем, еще недавно подобного типа работы продолжали выходить в свет — к примеру, книги А. И. Клибанова «Духовная культура средневековой Руси» (М., 1996) и А. Д. Сухова «Русская философия: пути развития (очерки теоретической истории)» (М., 1989).

Лишь с конца 80-х — начала 90-х годов исследователи стали более внимательно относиться к уже имеющейся в отечественной историографии традиции рассматривать древнерусскую мысль именно как *религиозно-философскую*, задумались над своеобразием православного мирозерцания вообще и спецификой русского православия, в частности. Возвращение в научный оборот

произведений святоотеческой литературы, трудов русских религиозных философов XIX–XX вв. позволили под новым углом зрения взглянуть и на период Древней Руси. Методологические наработки и исследовательские выводы русских религиозных философов и богословов в совокупности с последними научными методами исследований стали приносить вполне плодотворные результаты. Появились работы Н. С. Борисова «И свеча бы не угасла...: Исторический портрет Сергия Радонежского» (М., 1990), «Иван Калита» (М., 1995), М. Б. Плюхановой «Сюжеты и символы Московского царства» (М., 1995), В. В. Сербиненко «История русской философии XI–XIX вв. Курс лекций» (М., 1993), И. К. Языковой «Богословие иконы» (М., 1995), А. Ю. Карпова «Владимир Святой» (М., 1997), Н. В. Сеницыной «Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI вв.)» (М., 1998), В. В. Милькова «Древнерусские апокрифы» (СПб., 1999). Все эти работы значительно углубляют наше представление о сущности древнерусской мысли.

К этому же ряду работ можно отнести коллективные сборники «Великие государственные деятели России» (М., 1996) и «Великие духовные пастыри России» (М., 1999), в которых по-новому оцениваются многие явления в религиозно-философской мысли Древней Руси. Новые оценки деятельности древнерусских мыслителей можно найти и в словаре «Русская философия» (М., 1995), а также в многотомном «Словаре книжников и книжности Древней Руси».

Достаточно высокий уровень изученности древнерусской религиозно-философской мысли уже сегодня позволил приступить к разработке обобщающих исследований, соединяющих в себе конкретно-исторический подход с новыми для современной науки методологическими принципами, что ярко проявилось в работах М. Н. Громова и Н. С. Козлова «Русская философская мысль X–XVII веков» (М., 1990), А. Л. Юрганова «Категории русской средневековой культуры» (М., 1998), С. В. Перевезенцева «Русская религиозно-философская мысль X–XVII вв. Основные идеи и тенденции развития» (М., 1999). В этих работах представлен самый широкий спектр идей и сочинений древнерусских мыслителей, предприняты попытки определить основные тенденции развития, важнейшие составляющие и общий характер религиозно-философской мысли Древней Руси.

О ПАМЯТНИКАХ РУССКОЙ МЫСЛИ X–XVII вв.

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

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

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

святого, какой-то из книг Библии, того или иного монастырского устава и т. д. Поэтому при определении особенностей содержания того или иного источника необходимо рассматривать его не только в контексте реальной исторической обстановки, но и в контексте общего развития христианского вероучения.

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

При анализе источников как явлений именно духовной жизни необходимо иметь в виду еще один крайне важный аспект. Дело в том, что практически все памятники этого периода являются продуктом религиозного сознания, ибо их создатели были людьми? искренне верующими, живущими в мире религиозного (православного) мирозерцания, в мире православной веры. А вера — это не только догматы, не требующие доказательств, но и постоянное пребывание верующего человека в мире чуда, чудесного. По сути дела, в сознании человека того времени чудо творилось непрерывно, ибо в каждом миге жизни видели чудесный Божий Промысел. Мистическое откровение — это одна из высших форм познания Божиих тайн и чуть ли не единственный путь к познанию Бога. А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа» писал: «Если взять христианскую мифологию, то творение мира есть величайшее чудо, искупление — величайшее чудо, рождение, жизнь и смерть человека — сплошное чудо. Не говоря уже о

такой мифологии, как мифология Богоматери, Воскресения, Страшного Суда... Чудо обладает в основе своей... характером извещения, проявления, возвещения, свидетельства... Это определенный метод интерпретации исторических событий, а не изыскание каких-то новых событий как таковых». И в самом деле, чудеса были фактами исторической реальности. Но не только фактами, а еще и способами толкования, характеристики реальных исторических событий, иногда становились настоящим катализатором исторических деяний. Практически все отечественные мудрецы этого времени мыслили в категориях чуда, выразителями которых были многообразные символы.

Многие древнерусские источники зафиксировали чудесные события — знамения, видения, явления высших сил. Все эти чудесные явления следует рассматривать как факты духовной жизни, определяющие во многом само содержание религиозно-философской мысли. Поэтому не столь важно были ли чудесные явления на самом деле, важнее то, что они оказывали реальное воздействие на человека того времени, определяли нередко смысл и цель его реальных поступков.

Тот же подход необходимо сохранять и к источникам, содержащим историко-мифологическую информацию (например корпус источников, связанных с концепцией «Третьего Рима», и др.). Вполне понятно, что никаких реальных исторических доказательств в пользу неких древних корней династии Рюриковичей или же особых связей России с «Первым Римом» быть не могло, и русские книжники в XVI веке создали, по сути говоря, своеобразную историческую мифологию, которую положили в основу историософии. Но в силу того, что, к примеру, именно эти религиозно-мистические и мифологические представления о судьбе России как «Третьего Рима» оказывали самое непосредственное влияние на реальную историческую жизнь, источники, содержащие подобного рода информацию, заслуживают самого пристального внимания.

За период X–XVII вв. русскими книжниками было создано большое число памятников религиозно-философского содержания. Это различные слова, поучения, послания, жития, сказания, повести, а также религиозно-философские трактаты, сочинения исторического характера, литературные произведения и другие памятники.

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

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

Тем не менее отечественное источниковедение продолжает развиваться. В последние годы появились интереснейшие публикации А. Ю. Карпова, А. И. Плигузова, И. А. Тихонюка, Л. В. Соколовой, Н. В. Понырko и др., вводящих в научный оборот новые источники и предлагающих новое осмысление, казалось бы, уже источников известных. Например Л. В. Соколова предложила свою трактовку редакций «Слова» и «Моления» Даниила Заточника, а Н. В. Понырko пересмотрела традиционный подход к содержанию «Послания к Фоме» Климента Смолятича, попытавшись выделить толкования Афанасия из текста Климента. Столь же значительны недавно

опубликованные разыскания Н. В. Сеницыной по поводу посланий «Филофеева цикла», выводящие эти сочинения на совершенно новый уровень осмысления. Тексты житий Николая Мир Ликийского в русской рукописной традиции недавно опубликовала М. С. Крутова.

Впрочем, многие произведения древнерусских авторов еще ждут своих новых, современных научных публикаций (сочинения Нила Сорского, митрополита Даниила, Максима Грека, Зиновия Отенского, Жития Макария Желтоводского и Димитрия Угличского и др.).

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

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

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

Часть I

ПЕРУНОВЫ СТРЕЛЫ

Глава 1

«ВНУКИ ДАЖЬБОГА»

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

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

* * *

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

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

Современная наука, восстанавливая черты славянской мифологии, использует чаще всего сравнительно-исторический метод, привлекая для этого письменные источники (авторы которых, будучи христианами, критиковали языческие суеверия), археологические находки (раскопки языческих святилищ, дохристианских захоронений, керамику и другие остатки материальной культуры), этнографический материал (устные предания, народные традиции, обряды), а также данные исторической лингвистики, изучающей становление языка. Оценка этих свидетельств очень сложна и не может считаться однозначной и бесспорной. Поэтому до сих пор продолжаются дискуссии о структуре и существовании славянской мифологии.

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

* * *

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

особенности славян известны достаточно точно.

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

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

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

Несмотря на обширность занятых славянами территорий, славянские племена сохраняли в древности устойчивые общие черты.

Прежде всего, *славяне были оседлым народом, и основным занятием большинства славянских племен являлось земледелие*. Не случайно слово «жито», наиболее общее из славянских обозначений хлебных культур, непосредственно связано с термином «жити». Эта связь лишний раз подчеркивает земледельческий характер культуры праславянских племен. Кроме земледелия, славяне занимались животноводством, рыболовством, ремеслом.

Другой важной особенностью славян стала довольно *рано возникшая территориальная (соседская) община*. (Этот факт особенно подчеркивает в своих исследованиях А. Г. Кузьмин².) Археологические раскопки показывают, что основными сооружениями в славянских поселениях были «малые дома» (землянки, полуземлянки, срубные дома). В таких домах могли жить только небольшие по численности семьи, что как раз и является доказательством существования

соседской общины. Для сравнения можно сказать, что, например, у германских народов долгое время сохранялись «большие дома», в которых проживали родственники нескольких поколений, что доказывает кровнородственный характер общины германских племен.

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

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

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

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

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

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

Так, в IX веке у славянских племен, которые жили у озера Ильмень, установилась первая династия «варягов-руси». «Варны-варяги», народ, исконной территорией проживания которого была Ютландия, в какие-то ранние времена соединился в «русами-ругами», откуда и возникло название — «варяги-русь». Князья династии «варягов-руси» носили неславянские имена — Рюрик, Трувор, Олег, Игорь, Ольга. Но к тому времени сами «варяги-русь» уже говорили на славянском языке и города, основанные Рюриком, он называл по-славянски — Новгород, Ладога и др. Следовательно, эти «варяги-русь» когда-то раньше встретились со славянами, видимо в Прибалтике, где они жили до прихода к ильменьским славянам. И к IX веку сами «варяги-русь» уже ославянились.

Похожая история произошла и с племенем полян, называвших себя также «русью». Поляне-русь считали своей прародиной земли возле Дуная в бывшей римской провинции Норик (современная Австрия). Именно в этих местах в V веке располагалось государство другой ветви «русов-ругов» — Ругиланд. Немного позднее придунайские русы-руги, ассимилированные славянами, были

вытеснены из своих земель и переселились к Днепру (известны две волны такого переселения — в VI и в IX вв.). Впрочем, последние исследования показывают, что существовал еще один народ с именем «русы», имеющий иранское этническое происхождение. В VIII–IX вв. эти «русы»-иранцы создали свое государство на Дону — Русский каганат. Вполне возможно, что «русы»-иранцы тоже имели отношение к созданию будущей Киевской Руси. В то же время взаимоотношения между «русами-ругами» и «русами»-иранцами сегодня еще далеко не ясны.

Во всяком случае о том, что поляне не были изначально славянами, свидетельствует много фактов. Например, свадебный обряд — у славян было многоженство, причем женихи крали невест, хотя чаще всего это происходило по предварительному сговору. У полян-руси за невест платили выкуп, а многоженство запрещалось.

Разными были и похоронные обряды. Так, для всех славян характерно трупосожжение с последующим захоронением останков. Например, в древнейшей русской летописи — Повести временных лет — сообщается, что у восточнославянских племен радимичей, северян, кривичей и вятичей обряд трупосожжения сохранялся очень долгое время (у вятичей — до XI–XII вв.). Вообще же сожжение умерших было прекращено только с окончательным установлением христианства. А у полян-руси существовал обряд трупоположения³.

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

Интересно и другое — сами славяне жестко противостояли любым попыткам насильственного уничтожения их этнокультурного, религиозного и хозяйственного своеобразия. Балтийские славяне почти четыре века выдерживали натиск франков и саксов, а свой язык

сохранили до конца XVIII столетия. И это при том, что у самих балтийских славян неславянское начало всегда было велико, поскольку в VI–IX вв. славяне на Балтике поглотили достаточно многочисленные остатки иллиро-венетских и отчасти кельтских племен.

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

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

Глава 2

«...И ПОСТАВИ КУМИРЫ»

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

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

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

Как уже говорилось, сегодня славянское язычество известно нам фрагментарно. Поэтому в современной науке существует несколько

основных трактовок религиозно-мифологических представлений древних славян⁴.

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

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

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

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

Идол венчается головой Рода с четырьмя ликами, смотрящими на все четыре стороны света. Таким образом, сам «Збручский идол» — это и есть бог Род, своеобразный фаллический символ плодovitости и в то же время символ мироздания. По мнению *Б. А. Рыбакова*, Род известен в письменных источниках и под другими именами — Святovit, Сварог («Небесный»), Стрибог («Бог-Отец»).

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

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

Следует отметить, что возникновение культа Перуна в Киевской Руси — это своеобразное отражение одного из этапов создания древнерусского государства. Владимир, утверждая свою власть, искал для нее религиозно-идеологическое обоснование. Однако введение культа Перуна как главного божества Руси носило искусственный характер. Не случайно в скором времени Владимир разрушает это капище, «свергает» Перуна и в Киевской Руси вводится христианство.

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

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

Совершенно иначе рассматривают структуру славянской мифологии В. В. Иванов и В. Н. Топоров. По их мнению, *изначально единая славянская мифология (до конца I тыс. н. э.), по мере расселения славян по Европейскому континенту подвергалась*

дифференциации и обособлению локальных вариантов. При этом наиболее полно единые элементы мифологии сохранились лишь у балтийских славян, живших в междуречье Эльбы и Одера, а также у восточных славян, с племенными центрами в Киеве и Новгороде.

Отделяя архаические элементы от позднейших напластований, В. В. Иванов и В. Н. Топоров определяют несколько уровней внутри древнейшей славянской мифологии⁵.

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

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

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

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

К низшей мифологии относятся разные классы неиндивидуализированной (часто и неантропоморфной) нечистой силы, связанной со всем мифологическим пространством от дома

древнего славянина до леса, болота и т. п. — домовые, лешие, водяные, кикиморы, русалки и др.

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

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

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

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

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

Еще одна точка зрения на структуру славянской мифологии выражена в исследованиях *А. Г. Кузьмина*, который, рассматривая славянские племена как полиэтнические общности, уделяет большое внимание этническим истокам различных языческих традиций⁶. Вообще проблема этнических истоков славянской мифологии исследована недостаточно. А это очень плодотворная тема — ведь определение этнического происхождения культов разных языческих божеств помогает не только лучше понять историю развития славянских народов, но и более глубоко проникнуть в суть древнего славянского сознания.

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

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

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

Но даже в этом случае Перун оставался богом князя и его военной дружины, не имея общеславянского значения. Возможно, это связано с тем, что русы-руги становились правящими родами у славян, сохраняя собственную мифологию, а исконно славянское население продолжало поклоняться своим традиционным божествам. И недаром культ Перуна, установленный Владимиром в Киевской Руси, так и не смог

укрепиться. А вот славянское население Киева продолжало поклоняться Велесу. И хотя Владимир Святославич не включил Велеса в свой «Пантеон», этому славянскому богу тоже был воздвигнут идол — в киевском Подоле.

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

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

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

Интересно также, что многоглавые боги прибалтийских славян (Свентовит, Триглав, Сварожич-Радегаст) находят параллели в многоголовых божествах кельтов. А «Слово о полку Игореве», представляющее совсем необычную картину языческих славяно-русских верований (неизвестен Рюрик, родоначалие отсчитывается от «времен Траяна», а сами русские — это «внуки Дажьбога»), своими религиозно-мифологическими корнями уходит в Тьмутараканскую Русь и, возможно, еще глубже — в Русь Причерноморскую (индоарийскую?).

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

Глава 3

«СУДЬБЫ ОНИ НЕ ЗНАЮТ»

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

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

Славянская мифология не была подробно разработана и структурирована, как, допустим, древнегреческая. Скорее всего, иначе и не могло быть, ибо мировоззрение древних славян было во многом определено их принципами общественного устройства. Славяне не имели строго регламентированной, иерархической структуры общества, как это было у народов с кровнородственной общиной (древние греки, германцы). Примечательно, что у племен с кровнородственной общиной обязательно присутствует своеобразный культ генеалогии — как племени, так и отдельного рода. Иногда имена предков помнились на протяжении десяти — двенадцати поколений. В

территориальных же общинах генеалогиям не придают особого значения. Более того, у славян, как и у ряда других народов (в том числе римлян), долго не было личных имен вообще.

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

Наличие в славянской мифологии культов богов с различным этническим происхождением свидетельствует и о «миролюбивом» характере самих славян, и о том, что славяне мирно ассимилировали другие народы. Например у балтийских, придунайских и приднепровских славян прослеживается культ коня, которого не было у других славянских племен. Исследование этого культа показывает, что в Прибалтике, Придунавье и Приднестровье славяне ассимилировали какие-то местные племена, которые в давнем своем прошлом были кочевыми народами и у которых культ коня играл первостепенную роль.

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

И что характерно — этническое самосознание славян по той же причине изначально было ослаблено на фоне племен с кровнородственной общиной. Недаром еще в языческие времена главной составляющей славянской мифологии становится образ Земли.

С землей связаны важнейшие религиозные культы и обряды. Земля в славянском религиозно-мифологическом мировосприятии оказывается не только производящей силой природы («кормилица»), но и родоначальницей, матерью всего живого («Мать сыра земля»). Ослабленное этническое самосознание славян, их полиэтничность определили и тот факт, что идеи самостоятельности и независимости у славян всегда были связаны не с идеей племени или рода, а с идеей «родной земли» как места жительства многих народов, объединенных славянским компонентом. Давно, например, замечено, что в памятниках древнерусской литературы говорится прежде всего о Русской Земле и крайне редко о русском народе.

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

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

Славяне же воспринимали судьбу в большей степени как «фортуну». Судьба-фортуна — открыта, результаты ее неизвестны. Не только судьба управляет человеком, но и человек судьбой.

Действительно, есть много примеров, когда в славянской среде шли наперекор судьбе, т. е. прочитанные во время гаданий знаки предопределенности не отменяли право выбора (здесь можно вспомнить знаменитое русское «авось!»). Поэтому есть все основания полагать, что идея предопределенности не представляла в славянском мировосприятии глобальной неотвратимой силы, как это было у других народов. А присутствующие в древнерусском сознании элементы фаталистического мировосприятия, скорее всего, имеют отношение к варяго-русской, изначально неславянской среде.

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

Если же говорить о взаимоотношениях христианства и дохристианской славянской мифологии, то необходимо признать, что последняя сыграла немаловажную роль в развитии раннего древнерусского христианства. В это время язычество, с одной стороны, уступает место новой религии, а с другой — продолжает сосуществовать с христианством. Наступает период «двоеверия» (сам

этот термин появляется в древнерусских памятниках уже в XII–XIII вв.).

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

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

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

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

Языческая славянская мифология выражала все основные особенности духовного, этнокультурного, общественного и

хозяйственного бытия древних славян. Более того, уже в Древней Руси развитие духовной культуры и религиозно-философской мысли происходило не только в русле христианской веры, но и под влиянием традиционного, в том числе и языческого славянского мировосприятия.

Часть II

«...И КРЕСТИСЯ РУСЬ»

Глава 1

«В НАЧАЛЕ БЫЛО СЛОВО...»

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПОТОКИ ХРИСТИАНСТВА

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

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

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

История древних евреев, религиозные заповеди иудаизма, а также пророчества явления Мессии были изложены в священных книгах, объединенных под общим названием «Танах».

В 30-х гг. I века н. э. в Иудее, тогда являвшейся одной из провинций Римской империи, появился человек, которого некоторые

верующие евреи и стали считать Мессией, Сыном Божиим. По некоторым сохранившимся сведениям этого человека звали Йешуа — Спаситель. Уверовавшие в Его Божественное происхождение называли Его Йешуа Машиах, что в переводе с древнееврейского означает Спаситель Помазанник Божий. Позднее это имя стало более известно в древнегреческой транскрипции — Иисус Христос.

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

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

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

На основе Евангелий, считающихся Святыми книгами, и начало постепенно складываться новое религиозное учение, значительно отличающееся и от языческих религий, и от религии древних евреев. Эта религия по имени своего основателя и стала называться христианством.

БИБЛИЯ КАК СВЯЩЕННАЯ КНИГА ХРИСТИАНСТВА

Библия (от древнегреч. *biblia* — книги) — это собрание книг, которые в христианстве считаются Священным Писанием, ибо все, что записано в библейских книгах, продиктовано людям самим Богом. По

своему составу Библия разделяется на две части: Ветхий Завет и Новый Завет.

Поначалу среди христиан не существовало единого мнения о том, сколько именно и какие именно книги нужно считать Священными и включать в состав Библии. В IV веке н. э. был принят канон (т. е. правило, закон), по которому в состав Библии включалось определенное количество книг. Впрочем, позднее, когда христианство разделилось на несколько направлений (православие, католичество, протестантизм), в каждом из этих направлений существует свой канон книг Ветхого Завета.

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

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

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

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

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

Интересно, что пророчество Нового Завета можно найти уже в книгах Ветхого Завета. Так, в книге пророка Иеремии Господь, обращаясь к иудеям, говорит: «Они будут Моим народом, а Я буду им Богом. И дам им одно сердце и один путь, чтобы боялись Меня во все дни жизни, ко благу своему и благу детей своих после них. И заключу с ними вечный завет, по которому Я не отвращусь от них, чтобы благотворить им, и страх Мой вложу в сердца их, чтобы они не отступали от Меня» (Иер. 31:38–40)⁷.

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

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

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

Апокрифами также называют книги, появившиеся уже после установления канона, в которых сообщаются дополнительные сведения о жизни Иисуса, отсутствующие в канонических Евангелиях. Так, в «Протоевангелии Иакова» рассказывается о Марии, матери

Иисуса. Детским годам Иисуса посвящено «Сказание Фомы, израильского философа, о детстве Господа».

В состав Нового Завета входят также:

Деяния Апостолов;

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

Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис).

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

ВАЖНЕЙШИЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ БИБЛИИ

Важнейшая идея христианства — это идея единого Бога. Показать людям существование могущественного и единственного Бога, а также доказать необходимость веры в Него — это и есть главная задача всего Священного Писания. Вся Библия проникнута духом монотеизма. Первая и главная из десяти заповедей, дарованных Господом Моисею, так и звучит: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Втор. 5:7) И далее: «Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Господь, Бог твой» (Втор. 5:9).

Об этом же говорит и Иисус, отвечая на вопрос книжника о том, какая заповедь первая из всех: «Господь Бог наш есть Господь единый» (Мк. 12:29).

В этом заключается основное отличие христианства от языческих религиозных верований. Если языческие религии были политеистическими, т. е. они признавали существование многих богов, то христианство — это строго монотеистическое мировоззрение. И именно монотеизм христианство почерпнуло в иудаизме.

Более того, для христианства характерен не только монотеизм, но и теоцентризм — единый Бог является центром всего в мире: веры,

мышления, познания и т. д. Иисус, продолжая свой ответ книжнику, говорит: «И возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею» (Мк. 12:30).

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

Более того, Господь не просто сотворил мир, но присутствует в каждом его движении, ибо все, что происходит в мире, есть Промысел Божий.

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

Непосредственно связанной с идеей творения оказывается и идея откровения — любое знание, доступное людям, есть Божественное Откровение; все, что люди знают о мире, о себе и о Боге, — все это открыто им Самим Богом, ибо всякое знание тоже является результатом Божественного творения. Бог, создав первых людей, Адама и Еву, наложил на них единственный запрет — не прикасаться к плодам дерева, которое дает знания. Люди же, подстрекаемые змеем, вкусили этих плодов и тем самым попытались сами стать богами. Змей говорил им: «В день, который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Бытие. 3:5).

Поэтому в христианском мировоззрении на всякое знание, полученное вне Божественного Откровения, налагается своего рода

запрет. Более того, вера в Бога, в его абсолютное всесилие и всезнание не просто выше всякого собственно человеческого знания, а является единственным истинным знанием. Апостол Павел так формулирует эту мысль в Первом послании Коринфянам: «Мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1-е Коринф. 3:19).

Впоследствии христианская церковь сформулировала основные, с ее точки зрения, знания о мире, человеке и о Боге в виде догматов — своеобразных установлений, истинность которых принимается без доказательства. Эти догматы не могут быть опровергнуты, ибо являются Словом и Волей Божией.

Но, как мы знаем, первые люди все же нарушили Божественный запрет и вкусили плоды с дерева познания. Тем самым они совершили первое грехопадение. Грех в христианском понимании — это нарушение установленных Богом законов и запретов. И первый же самостоятельный поступок людей оказался греховным. Отсюда вытекает еще одна важнейшая христианская идея — идея грехопадения.

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

Спасение необходимо потому, что, по христианским убеждениям, история человечества конечна. Учение о конце мира — это тоже одна из главных идей христианства. Земной мир, земная жизнь людей — это их временное пребывание. Земная история должна будет закончиться последним сражением между силами добра и зла, после чего Господь призовет людей на последний, Страшный, Суд, на котором всем будет вынесен последний и окончательный приговор. Истинно верующих в Бога Господь призовет в свои Божественные чертоги и дарует им вечную жизнь, а нераскаявшихся грешников обречет на вечные мучения. Яркая картина этой последней битвы, Апокалипсиса, представлена в «Откровении Иоанна Богослова».

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

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

Но Иисус не только Бог, он еще обладает и человеческим телом — Он Богочеловек. Иисус претерпевает страшные телесные страдания во имя Божие. Более того, Он знает о том, что будет подвергнут мучительной казни, что тело его будет истекать кровью. Он знает и предрекает свою телесную смерть. Но Иисус не страшится ее, ибо знает и другое — телесные муки ничто, по сравнению с вечной жизнью, которую дарует Ему Господь за стойкость духа, за то, что в земной, телесной жизни Он ни на секунду не засомневался в истинности Своей веры.

Человеческие, телесные страдания Христа во славу Бога, столь страстно и ярко описанные в Новом Завете, как бы показывали обычным людям, что Сам Господь снизошел до их человеческой природы и показал им пример настоящей жизни. Именно поэтому личность Иисуса Христа оказалась столь близка огромному количеству людей разных племен и народов, уверовавших в то, что за все их земные мучения будет дано Божественное воздаяние, воскрешение

после смерти телесной и жизнь вечная, если они будут блюсти Божии заповеди.

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

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

Когда Иисуса спросили о главных Божественных заповедях, первой он назвал любовь к Богу, а второй — любовь к ближним своим: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». И продолжил: «Иной большей сих заповеди нет» (Мк. 12:31).

По сути дела, в христианстве произошла одна из самых глобальных переоценок ценностей в истории человечества. Языческие идеалы с их культом реальной, плотской жизни, культом человеческого тела оказались полностью перечеркнуты христианством. «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное... Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю... Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное...» — говорит Иисус (Матф. 5:3–11).

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

Основой такой жизни в христианстве становится любовь. Но эта любовь опять же не имеет никакого отношения к любви в ее языческом

понимании, как Эроса, плотского чувства. Христианская любовь — высшая духовная ипостась человека. Именно на любви — любви к Богу и другим людям — покоится все здание христианской морали. Иисус в Новом Завете дарует людям новую заповедь: «Да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Иоанн. 13:34). «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Иоанн. 15:13).

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

Религиозно-философские идеи, изложенные в Библии, поставили перед человечеством совершенно иные, новые цели, по сравнению с теми целями, которые были разработаны в религиозно-мифологических и философских учениях античности, в языческой мифологии других народов. Христианство не только перевернуло представления человека о Боге, о мире, об обществе, но и развернуло совершенно новую концепцию самого человека, его способностей и жизненно важных идеалов.

Христианство изменило отношение людей к самому времени, ибо с тех пор, как христианство стало господствующей религией у всех европейских народов, само летоисчисление стало вестись или от момента библейского сотворения мира (в России такое летоисчисление существовало до начала XVIII века), или же от Рождества Христова. И недаром христианские народы называют период времени, начавшийся с Рождества Христова, новой эрой.

Глава 2

«ПОМЫСЛИ СОЗДАТИ ЦЕРКОВЬ»

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ И УТВЕРЖДЕНИЕ СИМВОЛА ВЕРЫ

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

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

Общины в отдельных городах стали объединяться в епископства, а епископства — в *митрополии*, во главе которых стояли митрополиты. В IV веке митрополии начали соединяться в еще более крупные территориальные объединения — *патриаршества*. В то время существовало *пять патриаршеств* — *александрийское, антиохийское, иерусалимское, константинопольское и римское*. Антиохийский и римский патриархи именовались также «папами».

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

Распространение христианства и постепенное складывание христианской церкви шло рука об руку с формированием

основополагающих догматов. Выдающуюся роль в этом сыграл ряд мыслителей, чьи произведения и были позднее признаны религиозно-философской базой всего христианского вероисповедания и всей *христианской теологии* (от *тео* — Бог и *логос* — учение, слово). Этих мыслителей стали называть *отцами церкви*. А литература, созданная отцами церкви, получила общее название «*патристика*» (от лат. *pater* — отец).

Уже в те времена сложилась традиция, когда христианские взгляды одной из общин или одной из церквей не признавались другими, тогда они обвиняли друг друга в еретичестве, т. е. извращении учения Христа. Позднее, когда уже сложилась более или менее единая христианская догматика, еретиками считались все, чьи представления противоречили этой догматике. Так как существовало и существует до сих пор несколько различных христианских церквей, то в каждой из них есть свое представление о том, кто такие еретики.

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

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

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

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

тоже был сотворен, но уже не Богом-Отцом, а Христом. Последователей Ария стали именовать *арианами*.

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

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

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

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

ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ В VI–X вв.

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

Наиболее могущественными и влиятельными церковными организациями были *Восточная церковь* (в нее входили

александрійське, антиохійське, ієрусалимське, константинопольське патріаршества, при цьому константинопольський патріарх іменовался Вселенським) і *Западна церква*, возглавляемая римським папою.

На протязі VI–X вв. між Східною і Західною церквами (і особливо між Константинополем і Римом) все більше посилювалися розбіжності. С однієї сторони, це було пов'язано з їх боротьбою за політичне преобладання в європейських державах. С другої сторони — з особливостями самосвідомості тих народів, які потрапляли в сферу впливу Константинополя і Рима. Саме тому на Сході і Заході формується різна християнська догматика. Наприклад східним і південним слав'янам ближче оказалось християнство в тому вигляді, як його розуміли на Сході, і у них воно утвердилось в вигляді православ'я; а германським народам — західне християнство, яке і поныне існує в його римсько-католицькій версії.

ЗАПАДНАЯ (РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ) ЦЕРКОВЬ

Западна, а потім і римсько-католицька церква ізначально признавала *принцип догматического развития*, згідно которому Церковні Собори мають право по мірі необхідності приймати нові догмати.

В Західній церкві уже в VI столітті було прийнято, а в VIII–X вв. введено в практику доповнення до Символу віри. На Заході вважали, що Нікео-Цареградський Символ віри, при всій своїй определенності, не дав все ж точної і ясної трактовки питання про те, як виник Дух Святий. Тому було вирішено, що Дух Святий походить не тільки від Бога-Отця, але і від Сина. На латинській мові вираження «*и от Сына*» звучить як «*филіокве*».

Цей «исправлений» Символ віри став головним в католицькій церкві. Але «исправление» не прийняли на Сході, тому доповнення до Символу віри оказалось *основным догматическим расхождением* між Західною і Східною церквами.

Внаслідок цього в римсько-католицькій церкві були утверджені ще кілька догматів: про чистилище (1439), про запас добрих справ, про непорочне зачаття Богородиці (1854), про тілесне вознесіння Богородиці на небо (1950).

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

Об иерархическом устройстве Западной церкви свидетельствовали и многие культовые обряды. В католичестве, например, утвердился обряд причащения (т. е. приобщения верующего к телу и крови Христа) в том виде, что обычные верующие причащаются только хлебом, а священники хлебом и вином (хлеб — символ тела Христа, а вино — символ Христовой крови). Следовательно, сам обряд причащения подчеркивает, что священники — это более «приближенные» к Богу люди, обладающие некими свойствами, недоступными простым смертным.

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

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

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

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

ВОСТОЧНАЯ (ПРАВОСЛАВНАЯ) ЦЕРКОВЬ

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

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

Организация Восточной церкви была менее иерархичной и централизованной. Так, из четырех патриархов — александрийского, антиохийского, иерусалимского, константинопольского — константинопольский патриарх хоть и считался *Вселенским*, но был лишь первым среди равных. А по мере распада Византийской империи каждый из патриархов стал возглавлять самостоятельную (автокефальную) поместную православную церковь. Впоследствии

автокефальные и автономные православные церкви возникли и в других странах, в том числе и в России.

Для православия характерно большое внимание к *обрядовой стороне веры* и детально разработанные богослужения, включающие длительные ритуалы. Однако священники и обычные верующие не разделены жесткой церковной обрядностью — например и те и другие причащаются хлебом и вином. В то же время в православии поддерживается забота о чистоте духовного руководства церкви. Духовенство делится на белое (женатые приходские священники) и черное (монахи, дающие обет безбрачия), и стать епископом, митрополитом или патриархом могут только монахи.

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

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

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

На Востоке христианство вообще понималось преимущественно как практический образ жизни, соответствующий этическим нормам Евангелия («жизнь во Христе») — соблюдение поста, молитвы, нравственного благочестия. Идеалом же истинной христианской жизни служило монашество. Наиболее ярким примером истинного служения Господу считались монахи-отшельники Сирии и Египта,

отличавшиеся строжайшим аскетизмом, борьбой с плотскими страстями и искушениями. Отцом монашеского аскетизма и отшельничества на христианском Востоке стал Антоний Великий (III–IV вв.), который утверждал, что знание о Боге опирается не на разумные доказательства, достигается не «точным ведением», не многомудрыми умозаключениями, а лишь посредством искренней веры.

ИРЛАНДСКО-БРИТАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

В Европе существовали и другие церкви. Значительным влиянием в этот период пользовалась ирландско-британская церковь, сложившаяся примерно в III веке у кельтского населения Ирландии, Британии и Шотландии.

В ирландско-британской церкви очень долго *сохранялись черты самого раннего христианства*. Здесь вообще не признавали церковной иерархии. Центрами религиозной жизни в Ирландии и Британии были монастыри, а настоятели монастырей — *пресвитеры-аббаты* — стояли выше епископов. В обычных же общинах священники не назначались сверху, а избирались членами общины.

В духовном смысле ирландско-британская церковь ориентировалась на Восток — на христианство Малой Азии, Сирии и Египта. Интересно, что именно ирландские монахи, единственные в Западной Европе, владели греческим и древнееврейским языками и занимались переводами христианской литературы на разные языки, в том числе и на латынь. Однако само ирландское христианство было неизмеримо более светлым и оптимистичным, без восточной мистики и аскетизма, но и без католического прагматизма.

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

Именно поэтому ирландско-британская церковь славилась своей миссионерской деятельностью. В VI–VIII вв. тысячи ирландских

проповедников буквально заполонили европейский континент. Они привнесли христианство племенам фриз и саксов (побережье Северного моря), алеманов и баваров (Южная Германия). Проникали ирландцы и в земли славян — в Среднее Подунавье, Паннонию и Моравию. Здесь ирландские миссионеры пользовались большим авторитетом, ибо их трактовка христианского вероучения оказалась близка традиционному славянскому мировосприятию, а отсутствие жесткой церковной иерархии соответствовало принципам славянского общинного бытия.

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

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

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

АРИАНСТВО

До VIII–IX вв. по разным районам были разбросаны общины, считавшиеся еретическими, в том числе и арианские. Арианство долее всего держалось у готов в Испании и лангобардов в Италии. Арианами

были также русы-руги, общины которых были рассеяны в Центральной Европе, в том числе на Среднем Подунавье — на территории нынешней Австрии и частично Югославии. В IX веке эти русы-руги вошли в состав Великой Моравии. Арианство русов-ругов оказало значительное влияние на религиозную и политическую атмосферу этого славянского государства.

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

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ

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

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

Дело в том, что в Великой Моравии Кирилл и Мефодий застали довольно-таки пеструю картину, ибо здесь одновременно существовали разные христианские общины — и католические, и православные, и ирландско-британские, и арианские.

Учитывая и эту ситуацию, и особенности славянского мировосприятия, Кирилл и Мефодий разработали христианское учение, позднее названное *кирилло-мефодиевской традицией*.

Кирилло-мефодиевская традиция — это особое течение в христианстве, которое учитывает своеобразие славянского мировоззрения и совмещает в себе черты различных христианских учений.

Кирилло-мефодиевская традиция известна нам сегодня лишь фрагментарно, тем не менее можно выделить некоторые ее

характерные черты. Прежде всего, она сориентирована на раннее, единое христианство как идеальную форму христианской церкви и веры вообще. Идея единства церкви была крайне важна для Кирилла и Мефодия, ибо им приходилось учитывать реальное положение дел с христианской верой в мире славянских народов в конце IX века. Поэтому в своем учении они стремились примирить между собой различные христианские общины как организационно, так и на уровне вероисповедания и принципов богослужения.

Именно идеи единства церквей, равенства всех народов и веротерпимости были главными в кирилло-мефодиевской традиции. Особенно это проявилось в разработке Кириллом и Мефодием славянского церковного лексикона и правил богослужения, которые совмещали черты разных церквей — и восточной, и западной, и ирландской, и даже арианской.

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

Кирилло-мефодиевская традиция была очень популярна среди славянских народов. Когда в 886 году учеников Кирилла и Мефодия изгнали из Великой Моравии, они продолжили просвещение славян в Сербии, Хорватии и особенно в Болгарии.

Сама кирилло-мефодиевская традиция не была детально разработана и даже не претендовала на то, чтобы стать отдельной церковной организацией. Тем не менее она оказала значительное влияние на восприятие славянами самой сути христианского учения. И интересно, что дольше всего она сохранялась Древней Руси.

К концу X — началу XI века Восточная и Западная церкви завоевали преобладающее положение в Европе. Однако противоречия между ними становились все сильнее. Наконец в 1054 году произошло окончательное разделение — римский папа отлучил константинопольского патриарха от церкви, за что в ответ

константинопольский патриарх проклял римского папу. С этого времени ведется отсчет самостоятельного существования католической и православной церквей.

Славянские страны попали под юрисдикцию разных церквей, поэтому у разных славянских народов в итоге утвердились различные традиции: в Чехии, Хорватии, Польше — римско-католическая церковь; в Болгарии, Сербии и России — православная церковь.

Глава 3

«И СБЫЛОСЬ ПРОРОЧЕСТВО НА РУССКОЙ ЗЕМЛЕ»

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

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

Первые упоминания о Крещении Руси, которые Зафиксировали исторические источники, относятся к IX веку. Если следовать этим — византийским — документам, то Крещение произошло в 867 году при константинопольском патриархе Фотии или при его преемнике Игнатии. В частности Фотий заявил в своем «Окружном послании», что и «так называемые русские», еще недавно дерзнувшие «поднять руку» на Ромейскую державу и напавшие на Константинополь в 860 году, теперь переменили языческую веру, «в которой прежде всего содержались», на «чистое христианское учение, вошедши в число преданных нам и друзей», и даже «приняли пастыря и с великим тщанием исполняют христианские обряды».

Однако ни в одном раннем древнерусском источнике эти византийские сведения не находят ни отражения, ни подтверждения. Следовательно, в Киевской Руси о факте этого крещения не знали или,

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

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

Интересно, что сами византийцы определяли местоположение русов, нападавших на Константинополь в 860 году, именно на побережье Черного моря или, более определенно, в Крыму. По мнению некоторых современных исследователей, в данном случае стоит говорить о Причерноморской Руси, которая и приняла Крещение в 867 году⁸. При этом нужно учитывать, что эта Русь была, скорее всего, неславянской, и определить ее этническую природу сегодня крайне затруднительно.

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

Впрочем, Крещение Руси до сих пор остается большой научной проблемой. Неясными остаются еще много вопросов. Неизвестно когда крестилась Русь — в «Повести временных лет» рассказ о крещении помещен между 986 и 989 годом. Неясно, где крестился Владимир, — в источниках названы Корсунь (Херсонес), Киев, Василев. И главное — не до конца ясно: *какая из христианских традиций была принята в конце X века в Киевской Руси в качестве основной?* Поэтому до сих пор существуют различные версии Крещения Руси².

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

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

В последние годы некоторые современные исследователи предприняли попытку все-таки определить имена *возможных* первых киевских митрополитов. Так, называют имя Феофилакта, митрополита Севастии, города на востоке Малой Азии, в византийской Армении. Кроме того, приводят имя Иоанна, жившего уже во времена Ярослава Мудрого, которого некоторые древнерусские источники называют одновременно и архиепископом и митрополитом. Впрочем,

практически всеми признается, что, если даже митрополит и был в Киеве, роль его была настолько незначительной, что не отразилась ни в одном письменном источнике¹⁰.

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

Начались поиски иных истоков введения христианства на Руси. Например было замечено, что большое влияние на раннее русское христианство оказывала Болгария. Поэтому получила жизнь «*болгарская версия*». По мнению авторов этой версии, в первые десятилетия своего существования, до того как в Киевской Руси возникла константинопольская митрополия, Русская Церковь подчинялась охридскому патриаршеству, находившемуся с 972 по 1018 год. в Болгарии. Причем в Охриде находили и архиепископа Иоанна¹¹.

Однако исследования продолжались. В раннем древнерусском христианстве было отмечено много черт, присущих скорее Западной, а не Восточной церкви. Например именно с Запада в русский церковный лексикон вошли такие понятия, как «*церковь*», «*алтарь*», «*агнец*», «*пастырь*», «*крест*». Оттуда же заимствован обычай платить налог в пользу церкви — «*десятину*». Недаром храм Богородицы, основанный Владимиром в Киеве, вошел в историю под именем *Десятинной церкви*. Так получила существование «*римская версия*», утверждающая, что в Крещение Руси большую роль сыграл Рим. Впрочем, эта версия так и не стала широко распространенной. Ведь еще при княгине Ольге римские священники были изгнаны из Киева, да и потом, при Владимире, они не привечались на Руси. И вообще никаких документальных сведений, привязывающих Русь к Риму, не существует¹².

Тем не менее некоторые исследователи продолжили поиски в западном направлении и отметили влияние на раннее древнерусское христианство *ирландско-британской церкви* — выборность, а не назначение епископов, отсутствие церковной иерархии. Из Ирландии занесены на Русь колокола (в Византии их не знали). А на северо-западе Руси в огромном количестве сохранились надгробные кресты, аналог которым находится только в Ирландии¹³.

Отыскивались параллели и в *западнославянском христианстве*. Так, институт *десятины*, которого не знали в Византии, а в том виде, в котором он существовал на Руси, не знали и в Риме, существовал у западных славян — в Чехии и Моравии. А понятия «церковь», «алтарь», «агнец», «пастырь», «крест» в том же звучании имеются и в сербскохорватском языке¹⁴.

В раннем древнерусском христианстве обнаруживается даже влияние *арианства*. В трех памятниках — «Повести временных лет», в Новгородской Первой летописи младшего извода, а также в особом внелетописном памятнике, так называемом «Написании о вере» — приведен арианский или полуарианский Символ веры. Следы арианства или полуарианства проступают в следующих выражениях летописного Символа веры: 1) «Богъ Отець... *старей* сыи Сыну и Духови»; 2) «Сынъ *подобень сущень* (вариант: «*подобносущень*», «*подобесущень*»)... Отцю»; 3) «Духъ... Отцю и Сыну *подобосущень* и *безначалень*» (варианты: «*подобносущно* и *присносущно*», «*подобносовершенно* и *присносущно*»)¹⁵.

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

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

Между прочим, о том, что в Древней Руси одновременно существовали ориентации на разные варианты христианского вероисповедания, свидетельствует и «Повесть временных лет». Дело в том, что сама летопись представляет собой сведение различных древних летописных источников, самые ранние из которых восходят, вполне возможно, к X веку. Современные исследователи выделяют

даже «руки» разных летописцев, отличающихся друг от друга и стилистикой, и мировоззренческими установками. Так вот, эти разные летописцы пользовались различным счетом лет — старовизантийским (5504 года от сотворения мира) и антиохийским (5500 лет от сотворения мира). Константинопольский счет (5508 лет от сотворения мира) утверждается в русском летописании позднее. Следовательно, и сами летописцы ориентировались на какие-то противоположные трактовки христианства.

В то же время наличие в Киевской Руси различных вариантов христианского вероучения позволяет предполагать и следующее — *в конце X века Киевская Русь приняла христианство в кирилло-мефодиевской традиции*¹⁶.

Стоит напомнить, что в этническом отношении Киевская Русь представляла собой смешение разных племен и народов, с главенствующим славянским компонентом. Следовательно, в X веке существовали и разные культурные и религиозные традиции, в том числе и различные христианские общины. Примирить их в едином государственном культе на славяно-русской почве можно было лишь в русле кирилло-мефодиевской традиции.

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

О большом значении, которое играла кирилло-мефодиевская традиция в конце IX — начале X века, свидетельствуют и другие факты. Так, Русская Церковь в этот период ориентировалась на Константинополь, но ему не подчинялась, всячески соблюдая независимость, — согласно древнерусским письменным источникам, первый митрополит из Византии появился в Киеве только в 1037 году. Вообще в ранней древнерусской церкви практически не было иерархии — епископы были избранными, а не назначенными. Кроме того, сама церковь находилась в подчинении великого князя.

Все богослужения велись на славянском языке. Большинство обрядов совершалось по правилам Православной Церкви, однако многие церковные понятия, как уже говорилось, были заимствованы из западного или ирландского лексикона.

Интересно и то, что в Киевской Руси поддерживался *культ святого Климента* — римского папы, мученически погибшего в I в. на территории Крыма (в Корсуне). Культ определенного святого — это свидетельство принадлежности к тому или иному направлению в христианстве. Например константинопольская церковь относилась к культу Климента крайне настороженно, ибо он считался «западным» святым. А ведь мощи Климента были обретены именно Кириллом Философом — в IX веке он побывал в Корсуне. Именно Кирилл перевез часть мощей святого в Рим — культ Климента и в самом деле был очень силен на Западе. Но силен он был и у западных славян, в том числе в кирилло-мефодиевской традиции¹⁷.

Другая часть мощей Климента оставалась в Корсуне до тех пор, пока их оттуда не вывез князь Владимир, — мощи хранились в Десятинной церкви. Мозаичный портрет Климента Римского представлен и в киевском Софийском соборе (середина XI века).

И еще долгое время именно Климент почитался как «защитник Русской земли», о чем ярко и образно повествует «Слово на обновление Десятинной церкви», написанное в середине XI века. В XII веке мощи святого Климента использовали при поставлении в митрополиты Климента Смолятича (см. об этом подробнее в следующей главе, в разделе, посвященном Клименту Смолятичу). Следовательно, и влияние кирилло-мефодиевской традиции было очень сильным и длительным.

Однако со второй половины XI века кирилло-мефодиевская традиция постепенно утрачивает свое первенствующее положение, а древнерусская церковь постепенно оказывается под покровительством Константинополя. Тому было немало причин, в том числе и претензии Рима на то, чтобы контролировать Русь. Разделение церквей, произошедшее в 1054 году, окончательно закрепило Киевскую Русь как одну из митрополий константинопольского патриаршества. Однако христианство в его восточноправославной (византийской) интерпретации в полной мере утверждается на Руси только с XIII–XIV вв.

Идеи и настроения, характерные для кирилло-мефодиевской традиции, заложенные в ранний период древнерусского христианства, сохранялись очень долго. Многие из них прослеживаются в различных памятниках древнерусской религиозно-философской мысли XI–XII вв.

Часть III

«..А ЧЕТВЕРТОМУ НЕ БЫТИ»

Глава 1

«ДОБРА ХОЧУ БРАТИИ И РУССКОЙ ЗЕМЛЕ» (XI–XII ВВ.)

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

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

Именно в этот период в общественном сознании Руси возникают и постепенно формируются главные идеи и темы, над которыми русские мудрецы будут размышлять и впоследствии.

Одна из основных тем — место Руси во всемирно-историческом процессе. Эта тема появляется уже в «Повести временных лет», ибо неизвестный нам один из первых летописцев, с одной стороны, пытается выяснить и объяснить проблему происхождения Руси, а с другой — вписывает возникновение Руси в уже существующую библейскую историю, считая, что земли руси и славян находятся в пределах земель, доставшихся сыну Ноя Иафету: «Въ Афетови же части сидеть русь... Афетово же колено и то: варязи, свей, урмане, готее, русь... Афетови же сынове западь прияша и полунощныя

страны. От сихъ же 70 и дву языку бысть язык словенскъ, от племени же Афетова, нарецаеми норци, иже суть словене».

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

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

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

Впрочем, в самом русском христианстве продолжали сосуществовать и в какой-то степени противоборствовать различные направления. Так, *до второй половины XI века свое влияние сохраняли идеи, свойственные раннему русскому христианству, близкому к кирилло-мефодиевской традиции.* Отдельные отголоски этих идей

можно найти и в середине XII века. Неким центром подобного понимания христианской веры продолжала оставаться *Десятинная церковь*, основанная еще Владимиром Святым. А самыми яркими выразителями этого направления в Древней Руси стали *митрополит Иларион* и *Климент Смолятич*.

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

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

В XI–XII вв. христианское вероучение из монашеских и церковных кругов все шире распространяется среди мирян, постепенно вытесняя языческие верования. Процесс этот длился долго и был весьма сложен. Однако уже в этот период появляются первые христианские сочинения, написанные светскими людьми,

свидетельствующие о все возрастающем авторитете христианского мирозерцания в мирской среде. Наиболее яркие из них — «Поучение» великого князя Владимира Мономаха и «Слово» (или «Моление») Даниила Заточника. Впрочем, языческое мировосприятие тоже сохранялось достаточно долго, о чем свидетельствует ярчайший древнерусский памятник «Слово о полку Игореве».

Еще одной важной характеристикой данного периода следует считать возникновение *темы русской святости*. Древняя Русь, осваивая многовековой христианский опыт, принимает и многих христианских святых. Прежде всего, на Руси уже в этот период устанавливается особый культ Пресвятой Божией Матери, выраженный, помимо прочего, в почитании чудотворных икон, одна из которых — икона Владимирской Божией Матери — стала на все времена христианским символом России. Кроме того, стоит выделить культы святого Климента, святого Николая Мир Ликийского и святого Георгия. В то же время появляются и первые собственно русские святые. Причем интересно, что первыми святыми на Руси были признаны не служители церкви, а князья-братья Борис и Глеб.

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

ИНОСТРАННЫЕ ИСТОЧНИКИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

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

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

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

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

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

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

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

Немалое распространение получили и *апокрифы* — произведения, написанные на библейские сюжеты, но не признанные канонем. Занимательные по форме и содержанию, наполненные фантастическими подробностями, стремящиеся дать точные объяснения буквально каждому слову, апокрифы стали любимым чтением и древнерусских книжников, и простого люда.

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

СПОРЫ О ВЕРЕ

ИЛАРИОН, МИТРОПОЛИТ КИЕВСКИЙ

О жизни *Илариона, митрополита Киевского*, нам практически ничего не известно. Есть лишь два упоминания в «Повести временных лет», запись похожего содержания в конце «Исповедания веры» самого Илариона (или от его имени), ссылка Симона на «Житие Антония» (о поставлении в пресвитеры и пострижении Илариона Антонием) и упоминание его имени в «Уставе Ярослава». Единственный достоверный факт — в 1051 году, в правление Ярослава Мудрого,

совет епископов избрал его киевским митрополитом, первым, русским по происхождению. До него (с 1037), да и долгое время после него, этот важнейший церковно-политический пост занимали исключительно греки, назначаемые из Византии.

В самом избрании Илариона усматриваются два важных факта. С одной стороны — это попытка возродить традиции ранней, еще Владимировой поры, Русской Церкви, глава которой избирался всеми епископами. С другой стороны, здесь заметно желание подчеркнуть независимость Киевского государства от Византии как в церковном, так и в политическом смысле. И недаром сам Иларион, в отличие от митрополитов-греков, стремился к завоеванию Русской Церковью самостоятельного положения, поддерживал идею самостоятельности и всего Русского государства. Впрочем, эта ситуация продолжалась недолго — уже вскоре великие киевские князья вновь обратились к покровительству константинопольского патриарха. Видимо, помимо прочего, немаловажное значение здесь имело разделение церквей, произошедшее в 1054 году. И имя Илариона больше нигде не упоминается.

Тем не менее личность Илариона, митрополита Киевского, несомненно принадлежит к числу наиболее значительных в отечественной истории. Ведь он внес весомый вклад в становление русской культуры, создав первое отечественное литературно-философское произведение — *«Слово о Законе и Благодати»*.

«Слово о Законе и Благодати» написано между 1037–1050 годами. Оно было очень популярно на Руси, недаром сегодня известно более чем 50 списков XV–XVI вв. и в разных редакциях. Кроме того, митрополиту Илариону принадлежат два текста — *«Молитва»* и *«Исповедание веры»*, которые обычно публикуются вместе со «Словом».

Логический анализ позволяет разделить «Слово о Законе и Благодати» на три составные части. *Первая часть — это своеобразное философско-историческое введение.* В его основе лежит рассуждение о соотношении Ветхого и Нового Заветов — Закона и Благодати. Смысл подобного рассуждения многообразен. С одной стороны, это продолжение чисто богословского спора между западной, римской церковью и церковью восточной, православной. Дело в том, что западное христианство почитало Ветхий Завет как собрание разного

рода правовых норм, как оправдание свойственных западному миру прагматических устремлений и т. д. На Востоке Ветхому Завету придавалось гораздо меньшее значение.

Иларион в своем «Слове» стоит ближе к Восточной церкви. Он говорит: «Прежде был дан Закон, а потом Благодать, прежде — тень, а потом истина». Таким образом, Иларион подчеркивает, что следование нормам только лишь Ветхого Завета не приводит людей к спасению души, как не спасло знание Закона («тени») древних иудеев. Более того, предпочтение Ветхого Завета может привести к иудаизму.

Лишь Новый Завет («истина»), данный человечеству Иисусом Христом, является Благодатью, ибо Иисус своей смертью искупил все людские грехи, а посмертным воскрешением Он открыл всем народам путь к спасению.

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

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

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

В рассуждении Илариона о Сарре и Агари прослеживаются две важнейшие идеи. Во-первых, Христова Благодать настолько

значительна, что спасает всех людей, принявших Святое Крещение, независимо от того, когда произошло само Крещение. Во-вторых, одного факта Крещения достаточно для того, чтобы люди, его принявшие, были достойны спасения. «Христианское же спасение — благодатно и изобильно, простираясь во все края земные... — пишет Иларион. — Христиане же поспешением истины и Благодати не оправдываются, но спасаются».

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

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

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

Как можно видеть, богословские рассуждения митрополита Илариона являются основанием для серьезных историко-политических обобщений и выводов. Доказательства в пользу Благодати дают митрополиту Илариону возможность показать место и роль Руси в мировой истории, продемонстрировать величие его Родины, ибо Русь была освящена Благодатью, а не Законом.

По сути дела, «Слово» — *это похвальная песнь Руси и ее князьям*. А воспевание достоинства и славы Русской земли и княживших в ней потомков Игоря Старого направлено прямо против политических притязаний Византии.

«Слово о Законе и Благодати» иллюстрирует и первые шаги христианства в Древней Руси. Нетрудно заметить, что у Илариона христианство носит ярко выраженный *оптимистический характер*, оно пронизано верой в то, что спасение будет дано всем принявшим Святое Крещение, что само христианство преобразило Русь, открыло ей врата в Божественные чертоги.

Следовательно, в толковании христианского вероучения митрополит Иларион *близок к раннему русскому христианству, имеющему свои истоки в кирилло-мефодиевской традиции*. И в этом Иларион был не одинок. Как показывают исследования, похожие взгляды высказаны в сочинениях *Иакова мниха*, в «Слове на обновление Десятинной церкви» неизвестного автора (памятники второй половины XI века), а также в отдельных местах «Повести временных лет».

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

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

ПРЕПОДОБНЫЙ ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ

Феодосий Печерский (ум. 3 мая 1074 г.) — один из крупнейших православных подвижников и церковных идеологов Киевской Руси второй половины XI века. Жизненный путь Феодосия известен нам по его Житию, написанному в конце XI — начале XII века монахом Киево-Печерского монастыря Нестором¹⁸.

Согласно Житию, Феодосий уже в детстве, избегая игр и забав, прославился подвигами во имя Божие и снискал за это Божию благодать и вечное спасение. Юношей он пришел к монаху Антонию, основателю Печерской (т. е. устроенной в пещерах) обители под Киевом. Позднее, по воле Антония, Феодосий был избран игуменом Киево-Печерского монастыря. И в годы его управления этот монастырь стал едва ли не самым значительным церковным центром Киевской Руси.

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

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

В отличие от оптимистического раннего русского христианства, печерские старцы, и прежде всего сам Феодосий, внесли в древнерусскую духовную жизнь чуждую ей до этого идею *аскезы*, т. е. отречения от всего земного, мирского и плотского в пользу духовного самосовершенствования.

По мнению печерских иноков, Святое Крещение очищает человека от скверны, но не спасает, ибо в мирской жизни каждого человека поджидает сатана, соблазняет его и искушает. Главный же источник дьявольского искушения — человеческое тело, изначально греховное. Поэтому путь к спасению лежит, во-первых, через подавление человеком в себе присущего ему плотского начала, а во-вторых, в результате неустанной и искренней молитвы. В одной из

своих проповедей Феодосий Печерский говорил: «Итак, братья мои, держа между собой любовь истинную, воспримем закон чистый благого Бога нашего, и заповеди Его непорочные соблюдаем, подвизаясь в бдениях и в молитвах, непрестанно молясь за весь мир, да получим через это Царство Небесное».

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

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

Для Феодосия Печерского вообще была близка *идея страха Божиего* в ее византийском толковании, которую он рассматривал как побуждающую и руководящую в земном пути всякого инока. «Имей пред глазами своими страх Божий: старайся непорочно свершить порученное тебе дело, чтоб удостоиться венца у Христа» — наставляет Феодосий келаря монастыря. Но и самого себя не щадит печерский игумен, всякий день ожидая страшного наказания и гнева Господнего: «Я, грешный и ленивый, схоронивший свой талант в земле и ничего не прибавивший к нему, всякий день ожидающий к себе лютых тех и немилостивых вопрошателей и страшного того наказания и гнева

лютого... А я, унылый, имея в себе корень семя злого того плода, что происходит от моей лености, и сам не входя в Царство Небесное и вам чиня препоны своею леностию и своими дурными нравами...» Идея страха Божиего и стала ведущей в Печерской обители. Радостное, светлое восприятие Христовой Благодати, столь характерное, например, для митрополита Илариона, печерскому игумену было явно чуждо.

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

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

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

Во многом благодаря негибкой позиции Феодосия Печерского и «печерская идеология», и сам Киево-Печерский монастырь приобрели вскоре большое влияние. И недаром многие древне-русские монастыри или приглашали к себе игуменами печерских иноков, или были ими основаны. А сам Феодосий Печерский в 1108 году был признан святым.

Из творческого наследия Феодосия Печерского сохранилось одиннадцать сочинений — два послания к князю Изяславу Ярославичу, восемь поучений монастырской братии и одна молитва. Интересно, что в духовном смысле наиболее близкими к сочинениям Феодосия Печерского в древнерусской литературе оказались произведения митрополитов-греков *Георгия* (XI в.) и *Никифора* (XII в.), из древнерусских книжников — сочинения *Нестора* и отдельные места из «Повести временных лет», авторство которых современные исследователи приписывают одному из учеников Феодосия.

КЛИМЕНТ СМОЛЯТИЧ

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

Поставление Климента в митрополиты было напрямую связано с желанием великого князя и некоторых церковных иерархов утвердить независимость как Русской Церкви, так и всего Киевского государства от Византии. Именно поэтому вспомнили о некоторых традициях раннего, еще Владимировой поры, русского христианства.

Так, акт поставления нового митрополита предлагалось совершить мощами святого Климента, которые хранились в Десятинной церкви. А ведь святой Климент почитался защитником Русской земли именно в раннем русском христианстве. Право же на избрание русскими своего митрополита находили в событиях и более близких — указывали на факт избрания митрополитом Илариона (1051).

Видимо совсем не случайно выбор пал именно на Климента Смолятича. Ко времени своего возвышения он уже прославился глубокими познаниями, широкой эрудицией, литературным даром. Ведь это о нем написано в Ипатьевской летописи: «...И был книжник и философ, каких на Русской земле не бывало». Схимник, а одно время Даже «молчальник» (т. е. принявший обет молчания), Климент был

известен и как активный церковно-политический деятель, представитель так называемой «*русской партии*», боровшейся с засильем греческих иерархов в Русской Церкви.

Однако Климент оставался митрополитом только до тех пор, пока Изяслав Мстиславич был жив. После его смерти началась борьба за киевскую кафедру, и в конце концов в 1156 году Климент был окончательно «испровергнут» с митрополитства прибывшим из Византии греком Константином, а священникам, поставленным Климентом, было запрещено служить, пока они не отрекутся от бывшего митрополита.

«Послание к Фоме», главное сочинение Климента Смолятича, несомненно, связано с церковно-политической борьбой вокруг митрополичьей кафедры. Ведь одна из целей написания Климентом этого послания — снять выдвигаемые против него обвинения в славолубии и доказать свое право на руководство Русской Церковью¹⁹.

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

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

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

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

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

В толковании Климента Смолятича, рука Зары — это образ Завета; Фарес — образ Закона («преграда для прежде бывшего благочестия и для будущей Благодати»). Сам же Зара — это образ Благодати, явивший вначале пророчество будущей истины (свою руку). В целом же это толкование позволяло Клименту доказывать правоту собственных рассуждений, опираясь на Священное Писание²⁰.

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

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

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

И спасения, по искреннему убеждению Климента, достойны все уверовавшие в Бога и искренне служащие Ему. В ответ и Господь никого не оставит и каждому дарует спасение и жизнь вечную: «Ничто не преобидено Господом, все видит бессонное Его око, за всем смотрит, надо всем стоит, подавая всякому спасение».

В этом понимании сущности спасения опять же можно видеть продолжение «линии Илариона», а вернее, традиций раннего русского христианства.

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

Конечно, на первый взгляд «Послание к Фоме» носит вроде бы чисто богословский, отвлеченный характер. Казалось бы, чем могут

привлечь современного читателя рассуждения о ехионе и алкионе, о саламандре прованском? Но за этими аллегориями, за размышлениями над текстами Библии нужно увидеть другое. Отстаивая свое право на символическое толкование Священного Писания, Климент тем самым отстаивает право Русской Церкви на самостоятельность, а значит и право Руси на независимость. И в этом смысле Климент Смолятич, несомненно, выступает духовным наследником митрополита Илариона и других русских мудрецов, близких традициям раннего русского христианства.

ПРЕПОДОБНЫЙ КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ

Крупнейший древнерусский мыслитель и писатель *Кирилл Туровский* (ум. до 1182) всю свою жизнь прожил в Турове, небольшом городе на реке Припяти, центре Турово-Пинского княжества. Выходец из богатой семьи, он получил прекрасное богословское образование, кроме того, специально обучался красноречию. Уже в зрелые годы Кирилл ушел в монастырь. Стремясь к подвигам во имя Христова и не удовлетворяясь обычными монашескими тяготами, он через некоторое время покидает обитель и затворяется «в столп» — уединенную башню, где предается духовному самосовершенствованию и литературным занятиям. Авторитет туровского затворника был столь велик, что, по инициативе местного князя Юрия Ярославича, Кирилл возводится в сан епископа (это произошло до 1169).

Став епископом, Кирилл принимает активное участие в очередном акте церковно-политической борьбы. Дело в том, что владимирский князь Андрей Боголюбский поставил в Ростове епископом некоего Феодора, выгнав из города епископа-грека. Киевский митрополит Константин, тот самый, который сместил Климента Смолятича, резко воспротивился своевольству и, призвав на помощь константинопольского патриарха, потребовал отменить поставление. В итоге Андрей Боголюбский уступил, а «лжеепископ Феодорец», — как презрительно называют его летописные источники, — был обвинен в ереси и казнен в 1169 году. Во всех этих событиях Кирилл Туровский занимал сторону киевского митрополита. Более того, именно об обличении Феодорца, как главной заслуге Кирилла, говорится в его проложном Житии.

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

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

Причем Кирилл не ограничивал себя лишь цитированием ветхо- и новозаветных сюжетов. Нередко он домысливал их, дописывал, превращал в пространное повествование. Так, используя небольшой эпизод об исцелении Иисусом Христом человека, страдающего параличом (Иоанн, 5:1–19), Кирилл Туровский пишет «Слово о расслабленном». В этом «Слове», домыслив евангельский эпизод, он создает грандиозную картину взаимоотношений человека с Богом, по сути дела, обобщенный портрет человечества.

Интересно, что в своих произведениях Кирилл порой использовал тексты неканонические, а то и нехристианские. Например, в основе «Притчи о человеческой душе и о теле» лежит сюжет, взятый Кириллом из иудейского Талмуда.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Следовательно, теперь, в XII веке, в жизни русского общества значительно возрастает роль самой церкви и именно с ней связывается сам факт Крещения, а значит и возможность посмертного спасения. Более того, смысл служения Господу начинает связываться не столько с добрыми делами, сколько с ревностным исполнением обетов и ритуалов. Да и само служение Господу, восходящее к идее страха Божиего, приобретает более мрачные черты, нежели это понималось в раннем русском христианстве.

Нельзя не рассмотреть и еще одну проблему, которая выражена Кириллом Туровским в аллегорических образах «Притчи о человеческой душе и о теле» — *проблему познания*. Как можно заметить, у Кирилла, в полном соответствии с догматами, Господь дает человеку знания только в форме Откровения и запрещает ему

преступать те пределы познания, которые Он установил. Однако человек то и дело впадает в «Адамово высокоумие» и, побуждаемый греховными желаниями, постоянно нарушает Божественный запрет. Тем самым человек обкрадывает сам себя, как обокрали сами себя слепец и хромец. Поэтому Кирилл резко осуждает любые попытки своеволия в области познания и *признает абсолютную непознаваемость «внутренней сущности» Бога.*

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

В этом смысле мировоззренческие устои Кирилла Туровского были более чем крепки. И в жизни и в своих сочинениях он выступает как сторонник *«печерской идеологии»*, мистико-аскетической трактовки христианского вероучения. «Что такое древо жизни? — спрашивал Кирилл в одном из произведений и отвечал: — Смирномудрие, начало которому покаяние».

Следовательно, не само Крещение открывает путь человеку к спасению, но постоянная, каждодневная, ежесекундная забота о душе, чистая молитва, покаяние, смирение и т. д. Иначе говоря, истинный путь спасения открыт только иноку, причем иноку, соблюдающему самые жесткие правила монашеского жития. Более того, Кирилл приверженец самых суровых форм монашества — затворничества и столпничества. Ибо только абсолютный отказ от мирских, плотских забот и полное смирение отождествлялись у него с идеей служения Господу, чему человек обязан посвятить свою земную жизнь.

«Ты, как свеча, волен в себе до церковных дверей, а потом не смотри, как и что из тебя сделают... Имей свою волю только до поступления в монастырь; по принятии же монашеского образа всего себя отдай в послушание, не таи в своем сердце даже малого своеволия, дабы не умереть душою», — писал Кирилл Туровский в «Сказании о черноризческом чине».

В «Слове о бельцах и монашестве» Кирилл Туровский утверждает, что монах должен носить самую грубую одежду — власяницу, суконные одежды или облачения из козьих шкур, ибо всякая богатая одежда и телесное украшение чужды монашеским

уставлениям. И Кирилл Туровский даже усиливает аскетический аспект монашеской жизни, говоря, что истинный монах — это полный аскет и молчальник: «А сидящий там в последней нищете муж — это весь чернеческий чин. Сидение же означает безмолвное отшельничество...»

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

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

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

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

Кирилл Туровский канонизирован Русской Православной Церковью.

СВЕТСКИЕ ПОСЛАНИЯ

ВЛАДИМИР МОНОМАХ

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

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

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

Конечно, в *«Поучении»* можно увидеть, что на бытовом уровне в жизни русских людей XII века еще сохраняются языческие обычаи. Так, сам Владимир Мономах продолжает носить два имени — «нареченный в крещении Василием, русским именем Владимир». Языческий образ ожидания смерти — «на санях сидя» — используется великим князем для объяснения причин создания *«Поучения»*. Именно по древней, но сохраняющейся еще на Руси языческой традиции умершего везли либо в ладье, либо в санях. Следовательно, великий князь написал свое *«Поучение»*, находясь на склоне лет, готовясь отойти в мир иной. Не чуждо Владимиру Мономаху и воспевание

воинской доблести князей, своими корнями уходящее в языческую древность.

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

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

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

В этом отношении интересен тот факт, что идея страха Божиего уже вышла из монашеской среды и проникла в умы и души светских людей, даже властителей.

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

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

Интересно в этом отношении, что Владимир Мономах, будучи светским правителем, довольно-таки скептически относится ко все более нараставшему с конца XI века аскетизму. Наоборот, он утверждает, что исполнение Божиих заповедей не составляет больших трудностей, а включает в себя всего лишь «три малых добрых дела»: покаяние, слезы и милостыня. Он призывает своих детей: «И Бога ради, не ленитесь, умоляю вас, не забываюте трех дел этих, ибо не трудны они: это не затворничество, не монашество, не голодание, которые иные добродетельные претерпевают, но малыми делами можно получить милость Божию».

Идея «спасения малыми делами», столь ярко представленная в «Поучении» Владимира Мономаха, — это явный отголосок все еще сохраняющего свое влияние раннего древнерусского христианства, близкого к кирилло-мефодиевской традиции. Ведь и само христианское мироощущение великого князя — достаточно светлое и оптимистичное.

Важнейшей задачей истинного христианского правителя, помимо насаждения христианского благочестия, является сохранение единства

своего государства. Поэтому когда Владимир Мономах излагает в «Поучении» историю своей жизни, столь ярко вырисовывается *идея единства Руси*. Именно этой идее и служил сам Владимир Мономах.

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

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

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

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

ДАНИИЛ ЗАТОЧНИК

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

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

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

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

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

Такое объяснение вполне возможно, ибо сам Даниил не только не разделяет два символа, но даже стремится объединить их в один, своего рода «смешанный символ» — «сердце бо смысленаго», т. е. «сердце разумного», утверждая: «Сердце разумного укрепляется в теле его красотою и мудростью». Следовательно, при всем уповании на сердце Даниил Заточник вполне осознанно подчеркивает и значение разума в жизни каждого человека и ниже всячески подчеркивает собственную «мудрость» и «разумность». Впрочем, именно это и становится источником всех его бед.

Для самого Даниила — это настоящая личностная трагедия, из которой он видит только один выход — наняться на княжескую службу. Поэтому *его послание внутренне противоречиво* — вынужденный самоуничижительно «молить» князя о предоставлении ему службы (недаром же одна из редакций его послания носит название «Моление»), он одновременно красочно расписывает собственные достоинства. С одной стороны, Даниил не щадит ни сил, ни красок, похваляясь своим умом и многочисленными дарованиями — он и «разумом обилен», и мысль его «парит, как орел по воздуху», и красноречив так, что с уст его слова капают «слаще меда»; а с другой — он и нищий, и одинокий, и «всеми обижаемый». И все эти стилистические и смысловые ухищрения нужны Даниилу лишь для того, чтобы князь избавил его от нищеты. «Князь мой, господин! Избавь меня от сей нищеты, как серну от сетей, как птенца от западни, как утку от когтей ястреба, как овцу от львиной пасти», — восклицает он.

Но вот что важно. *В своем самоуничижении Даниил не опускается до самоуничтожения, до признания своего полного ничтожества.* Нет, жалуясь на жизненные обстоятельства, он с небывалой ранее в

древнерусской литературе силой *отстаивает право образованного человека на достойное существование*. Да, он — нищий, но это — нищий *мудрец*, а даже нищий мудрец достоин уважительного к себе отношения, ибо обладает несомненным богатством — мудростью.

И здесь, чтобы совсем не впасть лишь в слезливое попрошайничество и одновременно стремясь защитить собственное достоинство, Даниил Заточник призывает на помощь *иронию*.

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

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

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

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

«СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

«Слово о полку Игореве» — удивительный по своей уникальности и загадочности памятник древнерусской литературно-философской мысли. Широкой читающей публике «Слово» стало известно только в 1800 году, после его публикации, которую осуществили известный собиратель русских древностей *граф А. И. Мусин-Пушкин*, архивист *А. Ф. Малиновский* и историк *Н. Н. Бантыш-Каменский*. Публикация основывалась на древней рукописи, которую, по уверению А. И. Мусина-Пушкина, он приобрел в конце XVIII века в Спасо-Ярославском монастыре (г. Ярославль). Однако во время московского пожара 1812 года эта рукопись и большая часть тиража изданной книги сгорели вместе с домом графа. Таким образом, в распоряжении исследователей долгое время оставались только сохранившиеся книги издания 1800 года (на сегодняшний день известно и описано более 60 экземпляров этого издания). Позднее в архиве императрицы Екатерины II была обнаружена еще одна рукопись «Слова о полку Игореве» — это была копия с текста «Слова», переписанная рукой писца XVIII века. Как выяснилось, эта рукопись была подарена императрице Мусиным-Пушкиным. Издания «Слова» 1800 года и рукопись конца XVIII века — вот и все, чем располагают сегодня исследователи.

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

1380 году, полностью базируется на образах «Слова», целых отрывках, фразах и словах.

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

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

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

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

Интересы Земли как древнего славянского мифопоэтического символа и как реальной основы бытия русского народа вообще ставятся в «Слове» на первый план. Так, рассказывая о междоусобицах XI столетия, когда начались распри между потомками Ярослава Мудрого, инициатором которых в «Слове» называется внук Ярослава,

черниговский князь Олег Святославич, вошедший в историю под именем Олега Гориславича, автор с горечью пишет о заброшенной земле: «Тогда по Руской земли ретко ратаеве кикахуть, но часто врани граяхуть, трупиа себе деляче, а галици свою речь говоряхуть, хотять полетети на уедие». Сами битвы противопоставляются созидательному земледельческому труду: «Той бо Олег мечем крамолу коваше и стрелы по земли сеяше». Или: «Тогда при Олзе Гориславличи сеяшется и растяшеть усобицами, погибашеть жизнь Даждь-Божа внука».

В основе образа Русской Земли лежит *принцип единства*. Автор «Слова» выступает как бы от имени *единой Русской Земли*, причем само это единство понимается во всей возможной многозначности.

Во-первых, автор «Слова» показывает себя страстным защитником *политического единства* Древней Руси, раздираемой в конце XII века многочисленными княжескими усобицами. Поэтому в тексте самого произведения постоянно встречаются призывы к князьям забыть давние и новые споры и ссоры и объединить свои усилия в борьбе за процветание единого Русского государства и с многочисленными внешними врагами. Например, достаточно ясно осуждается галицкий князь Ярослав Осмомысл, который, вместо того чтобы озаботиться идеей единства Руси, вроде бы собирается отправить свою дружину вместе с западноевропейским рыцарством в очередной крестовый поход. И подобного рода осуждений немало разбросано по тексту «Слова».

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

Сам автор прекрасно разбирается в довольно-таки запутанных к концу XII столетия династических спорах, стремится найти корни современных ему политических нестроений и личных неприязненных отношений между князьями. Но как символы исторического единства

и примеры для подражания звучат имена Владимира Святославича, Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха и современного киевского князя Святослава. В результате же Русская Земля предстает перед читателем как великое государство, имеющее столь же великую историю, уходящую корнями в седую древность.

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

В-четвертых, Русская Земля представляет собой и *природное единство*. Само «Слово» насыщено многообразными природными символами, метафорами, сравнениями. Так, солнечное затмение, случившееся в начале Игорева похода, — знак предупреждения об опасности, а черные тучи — символы враждебных сил, надвигающихся на Русь. Предвестниками несчастья оказываются и «ветры, Стрибожи внуци», которые «веют с моря стрелами на храбрых плъкы Игоревы». А при этом «земля тутнеть, реки мутно текуть, пороси поля прикрывают...» Иначе говоря, сама природа стремится предотвратить надвигающуюся беду — поражение русского войска и пленение Игоря. Таким образом, автор «Слова» как бы подчеркивает, что и природа едина с русскими людьми и стремится участвовать в созидании реальной истории Руси, предупреждая всю Русскую Землю об опасности.

В-пятых, в «Слове» мы находим удивительный пример *религиозно-мифологического единства* Русской Земли. Дело в том, что «Слово о полку Игореве», написанное в конце XII века, через двести лет после принятия Крещения, полностью проникнуто *языческой*

символикой и языческим мироощущением. Но и христианская символика в «Слове» тоже присутствует — так, именно Бог указывает князю Игорю путь из Половецкой в Русскую Землю по время побега, а оказавшись в Киеве, Игорь прежде всего едет к храму Богородицы Пирогощей. Таким образом, «Слово» свидетельствует о мирном сосуществовании язычества и христианской веры в сердцах русских людей конца XII века.

И тем не менее языческие сюжеты заслуживают особого внимания. Как уже говорилось, сама природа предстает в «Слове» живым, одушевленным, единым существом, участвующим в реальной исторической жизни русских людей. Князья сравниваются с животными («буй-тур Всеволод» или «яр-тур Всеволод», «Всеслав князь... волком рыскаше») или же с другими природными объектами, например с небесными светилами: «Два солнца померкоста... и с нима два молодая месяца, Олег и Святослав», — говорится о князьях Игоре и Всеволоде и их сыновьях. «Слово» вообще наполнено образами животных, с помощью которых автор поэтизирует все повествование. Так, отправившийся в побег из половецкого плена князь Игорь «поскочи горностаемъ ко тростию», «белымъ гоголемъ на воду», соскочил с коня «бусымъ влькомъ» и «полете соколомъ подь мыглами». А во время побега князь разговаривает с рекой Донец, которая одобряет дерзость князя: «Княже Игорю! Не мало ти величия, а Кончаку нелюбия, а Руской земли веселиа!» С природными объектами разговаривает и Ярославна, именно к ним трижды обращаясь в своем плаче со стен Путивля: «О ветре ветрило!.. О Днепре Словутицю!.. Светлое и тресветлое слънце!»

Но природные образы — это не просто средства поэтизации и украшения текста. Их постоянное и умелое использование в тексте произведения свидетельствует, что автор «Слова» *живет в структуре языческой образности* — он мыслит этими образами, с их помощью ощущает окружающую его реальность. И не случайно в тексте «Слова о полку Игореве» постоянно возникают образы древних языческих богов: ветры — это внуки Стрибога, певец Боян — внук Велеса, а сами русские люди — внуки Даждьбога; «волком рыскающий» полоцкий князь Всеслав пересекает путь «великому Хорсу». И, наконец, *бог Троян*, который четырежды упоминается в тексте: «тропа Трояна», «века Трояна», «земля Трояна» и «на седьмом веке Трояна».

Вообще, картина языческого пантеона, воссозданная в «Слове о полку Игореве», — уникальное явление в древнерусской письменности. Автор «Слова» не знает Перуна, хотя тот считался именно воинским, княжеским богом. Не знает он и Сварога — одного из главных славянских языческих богов, как не знает и древнеславянскую богиню Мокошь. В целом же из языческого «пантеона Владимира», воздвигнутого киевским князем накануне Крещения, в «Слове» упомянуты лишь три бога — Хорс, Стрибог и Дажьбог.

Зато *главным богом выступает Троян* — именно этот бог соотносится с понятиями *времени* («века Трояна») и *пространства* («земля Трояна»). При этом «века Трояна» имеют и конкретное значение — именно от Трояна автор «Слова» отсчитывает историческое время (полоцкий князь Всеслав, живший в XI столетии, живет «на седьмом веку Трояна»). Конкретизируется и понятие «земля Трояна» — именно как «Русская Земля». Интересно, что в древнерусских письменных памятниках, кроме «Слова», имя Трояна упоминается лишь в апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», наряду с Хорсом, Перуном и Велесом.

Родоначальником же русского народа выступает Дажьбог, внуками которого названы русские люди. Это тоже уникальное свидетельство, не имеющее параллели в других источниках.

Уникальность языческого пантеона «Слова» непосредственно связана с оригинальной историко-мифологической картиной. Так, при многих исторических параллелях автор «Слова» явно не знает сюжетов, связанных с призванием варягов, как не знает и имени варяжского князя Рюрика. Зато он помнит древнего князя Буса, жившего в IV веке и воевавшего тогда в Причерноморье с готами. Автор «Слова» вообще практически не знает северных и северо-западных историко-мифологических сюжетов, зафиксированных «Повестью временных лет». Зато в «Слове» широко представлены исторические сюжеты и аналогии, связанные с Крымом, Причерноморьем и Подунавьем. Так, именно отвоевывать Тмуторокань у половцев отправляется князь Игорь, готские девы в Крыму вспоминают «время Бусово», плач Ярославны долетает до Дуная и именно там находит ответ, а когда Игорь возвращается из плена домой, некие «девицы» радостно поют на Дунае и их пение

долетает до Киева. Кстати и слова Святослава Киевского слышат на западе и на юге Европы — немцы, венецианцы, греки и моравы.

Больше того, по мнению некоторых исследователей, под образом Трояна следует понимать не языческого бога, а римского императора Траяна (98–117), совершавшего походы в Подунавье и оставившего по себе память у подунайских славян и русов-ругов. Если это так, то в «Слове о полку Игореве» можно видеть отголоски сохраняющейся в южных пределах Древней Руси историко-мифологических преданий о дунайской прародине славян и руси, о контактах с римлянами, о Причерноморской Руси, о войнах руси с готами в IV веке. Иначе говоря, можно предположить, что «Слово» представляет нам совершенно оригинальную версию происхождения русского народа. Можно также предположить, что «Слово» было не единственным памятником, представляющим эту версию, — за словом, вполне возможно, стояла целая традиция, письменная или устная. И если мы сегодня не имеем подлинника «Слова», то вполне вероятно погибла и письменная традиция указанной версии происхождения Руси.

И еще один важный момент. Выше уже говорилось, что «Слово» — это редкий случай религиозно-мифологического единства Руси. Однако можно заметить, что все несчастья с Игорем и войском проходят под знаком языческой мифологии. А вот спасение Игоря освящено уже христианским Богом: Бог указывает Игорю путь из земли Половецкой, радость наступает в странах и городах, когда Игорь проезжает к храму Богородицы Пирогощей. И далее автор «Слова» восклицает: «Певше песнь старым княземъ, а потом молодымъ пети!.. Здрави, князи и дружина, побарая за христьяны на поганья плъки! Княземъ слава а дружине!»

Вполне возможно, что само «Слово» исполнено и более глубинным смыслом, а именно — спасение Игоря означает победу христианства над язычеством, единого Бога над многими языческими богами. И автор слова призывает молодое поколение князей сражаться не только за свою честь и славу, но и за христиан, и не просто против половцев, но и против язычников. Стоит напомнить, что слово «поганый» в древнерусском языке имело и значение «язычник», «идолопоклонник». «Слово» же призывает молодых князей бороться именно с «поганья плъки». В таком случае в «Слове» следует видеть

еще одно свидетельство распространенности в русском народе христианского мирозерцания.

СВЯТЫЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Укрепление и распространение христианского вероучения в Древней Руси предполагало и установление культа святых — как общехристианских, так и собственно русских. Святые — это канонизированные, т. е. официально причисленные к лику святых, иноки-подвижники, посвятившие всю свою жизнь служению Богу; мученики, пострадавшие за веру; святители, стоявшие у кормила Русской Православной Церкви; светские правители, своими деяниями во имя веры заслужившие церковного почитания.

Православная Церковь учит, что сам по себе акт канонизации ничего не меняет в судьбе святого, ибо Божий суд над ним уже свершен. Гораздо более важна канонизация для живых. Ведь через обращение к святому, через уподобление, хотя бы отчасти, ему и происходит осознание человеком смысла своего земного бытия. А главный смысл, с православной точки зрения, заключался в том, чтобы заслужить своей земной жизнью посмертного спасения души. Поэтому молитва, обращенная к святому, предполагала небесное покровительство этого святого его духовным детям. «Небесный человек и духовный ангел» — так в Древней Руси называли святых.

И недаром чтение житий святых было неременной обязанностью каждого древнерусского человека. Жития святых давали человеку прочные нравственные ориентиры в окружающем его реальном мире, учили его различать истинность и ложность, добро и зло, праведность и грех. «Святых жития, — писал древнерусский книжник, — страх Божий вселяют в душу... Тех бо житий зряще, в чувство своих дел преходит, престатие злых помышляют; свет бо есть святых жития и просвещение душам нашим».

Среди первых русских авторов-агиографов — знаменитый Нестор, Иаков мних, Симон, епископ Владимирский и инок Поликарп (авторы и составители «Киево-Печерского Патерика»). Большинство же житий не сохранило имен своих создателей, а некоторые жития и вовсе не сохранились. Так, еще в XIII веке существовало житие Антония Печерского, утерянное уже к XVI веку.

Неотъемлемой частью древнерусского религиозно-философского сознания стало и почитание икон. Смысл иконы как духовного феномена заключался в том, что она несла образ Господа или святого. А само понятие образа является одним из ключевых понятий православного мирозерцания. Кроме того, икона — это и вероучительный текст, призванный помочь постижению христианской истины. И вообще, икона является своего рода окном в духовный мир. Отсюда и ее особый язык, где каждый знак — символ, обозначающий нечто большее, чем он сам.

Еще в древней христианской церкви велась борьба между иконопочитателями и иконоборцами. И не случайно победа иконопочитателей, утвержденная на VII Вселенском Соборе и окончательно закрепленная в 843 году, вошла в историю как праздник Торжества Православия.

УТВЕРЖДЕНИЕ НА РУСИ ОСОБОГО ПОЧИТАНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОЖИЕЙ МАТЕРИ

Почитание Пресвятой Девы Марии, Божией Матери — важнейший элемент христианского вероучения. Оно было установлено в 431 году на III Вселенском Соборе в Эфесе и подтверждено последующими IV, V, VI и VII Вселенскими Соборами. Учение о Богоматери ярко выражено в словах Феодора, епископа Анкирского: «Кто не признает Владычицу нашу Богородицею, тот отчужден от Бога».

Храмы и монастыри в честь Пресвятой Божией Матери, иконы, ей посвященные, становятся одним из главных атрибутов христианского бытия. Столь же важными почитаются и чудеса, совершенные иконами — исцеление больных, примирение воюющих, спасение погибающих. Нередко иконы сами выбирали себе то место, где они должны находиться, — зафиксировано множество сказаний о том, как иконы неоднократно сходили с места до тех пор, пока люди не догадывались, куда их нужно поставить. В православной традиции известно также немало случаев, когда иконы чудесным образом переносились из Палестины в Константинополь, из Константинополя в Рим, а затем обратно в Константинополь.

Согласно преданию, Богородица оказывала особое покровительство двум доставшимся ей земным уделам — Иверии и горе Афон. Под Ее покровительством находился также и Константинополь, который неоднократно спасался от нашествия различных племен и народов благодаря заступничеству Божией Матери. Особенно стало почитаться чудо, совершенное в 910 году — Богородица явилась во Влахернском храме Константинополя, простерла над верующими белый покров (омофор) и вознесла молитву о спасении мира от невзгод и страданий.

Религиозно-философский смысл этого чудесного явления оказался более чем значительным. С тех пор *Покров Богородицы* становится сначала местным, а затем и *общеправославным* символом Божией Матери, как защитницы мира. Ведь Богородица рассматривалась как *главная Заступница за людей перед Господом, покрывающая своим Покровом все истинное христианство*. Через чудотворные иконы или собственными явлениями Богородица показывала людям Свою волю и Сама решала, кто должен быть под ее защитой.

С принятием христианства культ Божией Матери сразу же утверждается и на Руси. Владимир Святой посвящает Пресвятой Богородице главный храм Киева (известный также как Десятинная церковь), а в память о торжестве по случаю освящения храма устанавливает праздник — *первый христианский праздник собственно Русской Церкви (отмечался 11 или 12 мая ежегодно)*. В числе первых икон, вывезенных Владимиром из Корсуни, были три иконы Божией Матери, получившие позднее прозвание Корсунских. В честь Успения Богородицы был освящен и главный храм Киево-Печерского монастыря — Великая Успенская церковь. Причем, согласно преданию, Богородица сама явилась греческим зодчим, построившим позднее этот храм, со словами: «Хочу церковь воздвигнуть себе на Руси, в Киеве».

Особый культ Божией Матери в Киевской Руси как бы подчеркивал, что и Русь, вошедшая в мир христианских народов, тоже подпадает под Ее благодатный Покров.

Одним из свидетельств покровительства Богородицы считались чудотворные иконы.

Около 1131 года из Константинополя в Киев были доставлены две иконы Божией Матери. Во имя одной, называющейся Пирогощей («Башенной»), в том же 1131 году был заложен каменный храм в Киеве. Другая, писанная по преданию святым евангелистом Лукой, была помещена в женский Вышгородский монастырь под Киевом.

В 1149 году удельным князем Вышгорода стал сын Юрия Долгорукого *Андрей Юрьевич*, позднее получивший прозвание *Боголюбский* (ок.1110–1174). В 1155 году он без согласия отца решает покинуть свой удел и уехать в Ростово-Суздальскую землю. С собою он взял икону, которая находилась в Вышгородеком монастыре. Обосновавшись во Владимире, Андрей Юрьевич строит в ее честь Успенский собор, а саму икону окружает особым почитанием. С тех пор эта икона получила свое имя, под которым вошла в историю — *чудотворная Владимирская икона Божией Матери*.

Уже вскоре, в начале 60-х годов XII века, появился и наиболее ранний вариант «*Сказания о чудесах Владимирской иконы Божией Матери*». По мнению исследователей, «Сказание» было создано при непосредственном участии Андрея Боголюбского, ведь свидетелем более половины чудес, записанных в «Сказании», был сам князь. Следовательно, Андрей Боголюбский видел в иконе державную заступницу создаваемой им новой столицы северо-восточной Руси.

В то же время чудотворная икона изначально выступает в «Сказании» и как *общерусская*, и даже как *общехристианская святыня*. Об этом говорится уже в самом начале «Сказания»: «...Этот образ Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии не на одном месте чудеса и дары исцеления источает, но, обходя все страны, весь мир просвещает и от недугов исцеляет». А общерусский характер подчеркивается теми фактами чудес, которые совершаются с жителями иных городов.

Интересно, что, согласно «Сказанию», инициатива перенесения иконы на Север исходит даже не от Андрея Юрьевича, а от самой Божией Матери, — еще до решения князя уехать из Вышгорода икона уже три раза чудесным образом сходила с места. И сам князь не просто уносит икону с собою, а смиренно просит Богородицу быть заступницей и посетить «новопросвещенных людей», которых князь полностью отдает под власть Богородицы, — «да будут все в Твоей воле».

По мере продвижения в Ростово-Суздальские земли, Андрей Боголюбский все больше убеждается в правоте своего выбора, доказательством чего служат многочисленные чудеса, совершенные иконой. Позднее появится свидетельство, которого нет в древнейшем варианте «Сказания» — о явлении Божией Матери Андрею Боголюбскому, которая повелела ему именно Владимиру сделать столицей.

Следовательно, уже в ранней редакции текста «Сказания» в еще неразработанной форме присутствует *новое понимание* значения Богородицы для Руси — *Сама Пресвятая Божия Мать, по воле Божией, устанавливает над Русью Свое особое покровительство*.

Но пока это особое покровительство Богородицы связывалось только с Владимирской Русью. Недаром именно Андрей Боголюбский придавал огромное значение утверждению почитания Божией Матери во Владимирской земле. Кроме Успенского собора он строит храмы Рождества Богородицы в Боголюбове и Покрова Богородицы на Нерли. По преданию, именно Андрей Боголюбский устанавливает праздник Покрова Пресвятой Богородицы — 1 (14) октября. Покров Богородицы отмечался и отмечается как один из главных православных праздников только на Руси²¹.

И Богородица являла все новые знаки Своего покровительства. Так, именно с новым чудом от иконы Владимирской Божией Матери была связана победа Андрея Боголюбского над волжскими булгарами в 1164 году (описание этого чуда не вошло в раннюю редакцию «Сказания»).

Начиная с XIV века, когда Москва постепенно стала превращаться из удельного города в столицу Русской державы, особый культ Богородицы поддерживается уже московскими великими князьями.

Не случайно главным храмом Москвы был Успенский собор, построенный еще Иваном Калитой и заново возведенный при Иване III в конце XV века. А с религиозно-мистической точки зрения очень важно, что строительству еще первого храма при Иване Калите предшествовало пророчество митрополита Петра, однажды сказавшего князю: «Если меня слушаешь, и храм Пречистой Богоматери воздвигнешь в своем граде, и сам тогда прославишься больше иных князей, и сыновья, и внуки твои из рода в род, и град сей будет славнее

всех городов Русских, и святители жить в нем будут, и прославится Бог в нем».

В этом случае Москва становилась духовной преемницей и двух русских столиц, Киева и Владимира, где главными были храмы в честь Богородицы, и Константинополя, находившегося под Ее опекой. Таким образом, устанавливая и поддерживая в Москве особый культ Божией Матери, московские князья, так же, как и их предшественники, отдавали свое государство под водительство и покровительство Пречистой и подчеркивали *особую расположенность Господа к Московской Руси*.

В этом смысле характерно, что в середине XVI века появляется новая, распространенная редакция «Сказания об иконе Владимирской Божией Матери». Ведь теперь Божия Матерь почиталась как главная защитница и хранительница всей Московской Руси. Более того, *Москва, пользуясь покровительством Богородицы, стала осознаваться как центр, ядро, средоточие не только России, но и всего мира*.

Подтверждением покровительства Богородицы над Россией стали многочисленные чудеса от различных икон Божией Матери, а также явления Богородицы московским жителям (например преподобному Сергию Радонежскому). Немалую роль во всех этих процессах сыграла и икона Владимирской Божией Матери. Так, именно с этой чудотворной иконой связали избавление Руси от нашествия Тамерлана в 1395 году. В наделсде на спасение русского войска, обреченного на гибель в сражении с превосходящими его полчищами Тамерлана, Владимирская икона была перенесена в Москву. И чудо свершилось, — Богородица явилась Тамерлану во сне и повелела оставить пределы России.

С тех пор на 26 августа был установлен праздник сретения Владимирской иконы Пресвятой Богородицы, а сама икона до начала XX века находилась в Успенском соборе Кремля. И до сегодняшнего дня Владимирская икона Божией Матери является общерусской святыней, главной и самой чтимой из всех русских икон. В целом же особое почитание Пресвятой Богородицы в России можно признать одной из важнейших характеристик русского религиозно-философского сознания вообще и русской религиозно-философской мысли, в частности.

ПОЧИТАНИЕ НА РУСИ СВЯТОГО ГЕОРГИЯ ПОБЕДОНОСЦА

Святой Георгий — это общехристианский святой. История жизни святого коротка и во многом неопределенна, а варианты его жития часто разнятся между собой. Наиболее общепринятой версией является та, согласно которой Георгий был уроженцем Каппадокии (область в Малой Азии) и имел знатных родителей. Еще юношей он вступил в армию и прославился своими воинскими подвигами, достигнув высокого звания на службе у римского императора Диоклетиана. Однако за исповедание христианской веры Георгий был подвергнут жесточайшим пыткам и казнен в 303 г. в возрасте тридцати лет.

Почитание Георгия как святого началось с V века и получило широкое распространение во всем христианском мире. Особенное значение культу святого придавали на Востоке. Так святой Георгий стал покровителем византийских императоров.

С принятием христианства почитание святого Георгия приходит и на Русь. Имя Георгия становится одним из излюбленных у киевских князей, получив в русской транскрипции свое оригинальное звучание в нескольких вариантах — Юрий, Егор, Егорий. Особенно много для утверждения культа Георгия сделал Ярослав Мудрый, принявший при крещении его имя. В честь святого Георгия Ярослав Мудрый основал город Юрьев, Георгиевский монастырь в Киеве. А день освящения первого храма святого Георгия — 26 ноября 1051 года — был отмечен установлением ежегодного празднования этого события и вошел в народную память под названием *Юрьева дня*, или *осеннего Георгия*.

Довольно рано на русский язык было переведено Житие святого Георгия. Особенную популярность приобрел один из эпизодов Жития, связанный с победой Георгия над чудовищем-змием. Этот сюжет, названный на Руси «*Чудо Георгия о змие*», получил самостоятельное существование в древнерусской литературе и искусстве. Первоначальный перевод «Чуда Георгия о змие» был сделан с греческого языка в XI веке, на рубеже XII–XIII вв. возникла русская переработка текста, называемая в науке «вторая русская редакция».

В древнерусском повествовании «Чудо Георгия о змие» подвиг Георгия имеет глубинную христианскую символику. Так, *образ змия-дракона*, которому жители некоего палестинского города Гевала²²

приносят человеческие жертвы, *приобретает более широкое значение символа сатаны или, по крайней мере, символа всех злых сил, которые служат дьяволу.* Стоит напомнить, что образ змия как служителя дьявола восходит еще к Библии, ведь именно змий-искуситель стал инициатором грехопадения первых людей — Адама и Евы. Кроме того, образ змея, пожирающего людей, присутствует в книге пророка Иеремии (Иер. 8:17), где приобретает апокалиптические черты, — Господь угрожает жителям Иерусалима напустить на них подобное существо за их грехи, что будет свидетельством конца света. Присутствует этот образ и в многочисленных апокрифах, например змий, поедающий грешников, был известен русским читателям по очень популярному «Хождению Богородицы по мукам».

Образ жителей Гевала — это собирательный символ тех, кто еще не познал света истинной веры, людей, погрязших в грехах и неверии. «Все поклонялись идолам, почитая их согласно преданиям и по царскому повелению, отвернулись они от Бога, и Бог отвернулся от них», — говорится в повествовании о жителях Гевала.

Столь же многомерен и *образ детей*, которых жители Гевала отдают на поедание змию, особенно *образ дочери царя — отроковицы.* В данном случае не зря подчеркивается отроческий возраст девушки, ведь это означает, что она не познала еще мужчину и хранила свою девственность. *Образы девственности и детства — это символы девственной чистоты и безгрешия человеческой души.* Следовательно, безропотно отдавая безгрешных детей змию, жители Гевала столь же безропотно отдавали свои души в услужение дьяволу и не могли уже надеяться на вечное спасение.

А в центре повествования конечно же стоит образ святого Георгия. *Святой Георгий — это воин-христианин, защитник правой веры и борец со злом.* Не случайно, что действия Георгия имеют начало в прямом повелении Божиим. Вознеся молитву Господу, Георгий услышал «голос с небес», говорящий: «Георгий, дерзай, не останется тщетным твой глас, когда ты попросишь». Поэтому очень важен тот факт, что великий воин победил змия не мечом, но прежде всего крестом и словом. Начертав на земле «знамение Христово», он сказал: «Во имя Иисуса Христа, Сына Божия, покорись жестокий зверь, и ступай вслед за мною». И змий безвольно рухнул к ногам святого.

Следовательно, победа была достигнута верой и Божией помощью, сотворившей чудо.

И подвиг святого Георгия нельзя сводить лишь к тому, что он освободил жителей Гевала от чудища. Истинный смысл подвига заключается в том, что он с Божией помощью спас людские души, обратив их в христианство: «Тобою веруем в единого Бога Вседержителя и в единого Сына Его, Господа нашего, Иисуса Христа, и в Святой животворящий Дух», — воскликнули жители Гевала, после чего Георгий отрубил мечом голову чудовища.

Поэтому змий, поверженный сначала; Словом Божиим, а затем мечом человеческим, — это символ освобождения человеческих душ от греха идолопоклонства, от всего того злого, чему они ранее поклонялись. Георгий, не убоившийся зла, вступил с ним в борьбу. *Победу же ему принесло единство Слова и оружия, единство веры и воинской доблести.* Поэтому Господь, услышав молитву Георгия, спас людей, даровав им надежду на жизнь вечную.

И не случайно святой Георгий, увидев истинность веры жителей Гевала, сотворил новое чудо — повесил над святым алтарем церкви свой щит, который висит в воздухе лишь «силой и действием Духа Святого». Этот щит тоже является символом того, что все честные христиане во все времена могут надеяться на заступничество святого Георгия.

Интересно, что уже в Древней Руси в народном сознании возникло и еще одно прочтение заступничества святого Георгия — *Георгия стали почитать как покровителя земледелия и скотоводства.* Дело в том, что уже само имя «Георгий» в переводе с греческого языка означает «возделывающий землю». С днем его поминовения — 23 апреля — на Руси издревле связывали начало полевых работ. Таким образом, победа святого Георгия над змием связывалась с победой живых весенних сил природы над мертвыми силами суровой зимы. По мнению современных исследователей, святой Георгий стянул к 23 апреля массу старых, подчас языческих обычаев, которые сопровождали у землепашцев празднование окончательной победы весны. Так родились многочисленные обряды и заклинания, в которых Георгий занимает центральное место, ибо в этот день ему служили молебны и верили, что он «от глаза, от зверя, от лихова человека скот спасает»²³.

В целом же святой Георгий стал более чем почитаем в Русской Православной Церкви, в отечественной религиозно-философской мысли и в народном сознании, нарекшем его *Георгием (Егорием) Победоносцем*. К Георгию обращались с просьбой о здравии душевном и телесном, о плодородии земли, о помощи и заступничестве в борьбе с врагами родной земли, об ограждении от козней дьявола. Его видели предстоящим перед престолом Господа, как «помощника и теплого заступника» людей, ибо он «Христов угодник и бесом потребитель».

Георгию Победоносцу были посвящены большое число храмов и монастырей, написано множество икон, причем особенной популярностью в иконописи пользовался сюжет «Чудо Георгия о змие». В честь святого Георгия праздновалось два праздника — 23 апреля (день гибели святого) и 26 ноября.

Необходимо также сказать об одном очень распространенном заблуждении относительно образа святого Георгия в древнерусской геральдике. До сих пор можно встретить утверждения, что именно святой Георгий изображался периодически с XIII века и постоянно с конца XV века на русских монетах, печатях и гербах. На самом деле всадник с мечом или копьем, столь популярный в древнерусской геральдике, означал некоего «ездеца», светского воина-всадника, а не святого Георгия. Более того, в XVI–XVII вв. образ «ездеца» начал трактоваться как символ и изображение государя — царя всея Руси. Лишь иностранцы называли всадника русского герба святым Георгием. Впервые этого всадника назвал святым Георгием Петр I в собственноручной записке, датированной 1710-ми годами. С этого же времени образ святого Георгия, побеждающего дракона, становится гербом Москвы²⁴.

ПОЧИТАНИЕ НА РУСИ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ МИРЛИКИЙСКОГО

Имя *святителя Николая* — одно из самых почитаемых во всем христианском мире. Согласно преданию он жил на рубеже III–IV веков (иногда называют даже точные даты жизни: 260–343) и был епископом в городе Миры в Ликии, откуда и происходит его прозвание — *Мир Ликийский* (нередко пишут — *Мирликийский*). Еще при жизни святитель Николай прославился многими подвигами во славу

Христову и чудесами. Поэтому день его погребения — 6(19) декабря — стал общехристианским праздником. На Руси этот день стали прозывать *Никола зимний*.

Но еще больше чудес от святителя Николая стало случаться после его смерти. Причем его покровительство распространялось прежде всего на плавающих и путешествующих, на «всех сирых и убогих», на скотоводство и земледелие, считался он также и «хранителем земных вод». Поэтому позднее, уже в православной традиции, святитель Николай получил еще два прозвания — *Николай Чудотворец* и *Николай Угодник*.

Святителю Николаю посвящено большое число различных сочинений, авторами которых стали как известные православные писатели и деятели церкви (Антоний Критский, Кирилл Философ, Климент Охридский и др.), так и простые священники. В X веке византийский агиограф Симеон Метафраст на основе многих древних латинских и греческих источников написал Житие св. Николая Мир Ликийского (на русском языке известно в рукописях начиная с XV века).

На Руси имя Николая Чудотворца получает известность довольно рано. Так, в киевском Софийском соборе, построенном в середине XI века Ярославом Мудрым, в числе наиболее почитаемых святых присутствует и мозаичное изображение святителя Николая. Однако особенное почитание этого святого в пределах Руси начинается со второй половины XI столетия. Связано это было с несколькими причинами.

Прежде всего, в 1087 году из города Миры мощи святого были украдены норманнами и перевезены в итальянский город Бари, сначала в церковь св. Евстафия, а затем, в 1089 году, по повелению папы Урбана II их перенесли в специально построенный во имя св. Николая католический собор, где они хранятся и поныне. Русь очень быстро откликнулась на это событие созданием литературного памятника — *«Сказание повести, еже о пренесении честных мощей иже во святых отца нашего Николы архиепископа града Миры»*. Правда, в нем ничего не говорится о факте именно воровства мощей, что само по себе характерно, — в этом явно прослеживаются какие-то западные влияния на автора Сказания. Более того, само Сказание придает событиям, случившимся с мощами Николая Мир Ликийского,

чудесное объяснение. В нем подробно рассказывалось о том, как пресвитеру города Бари явился святитель Николай и повелел отправиться в разоренный к тому времени г. Миры и взять его мощи. Жители Бари, притворяясь купцами, отправились в Миры и нашли там раку с мощами святого, заполненную благовонным миром, которую привезли в Бари. На родную землю они вступили 9 (23) мая, и сразу же возле мощей сотворилось множество чудес. С тех времен этот день стал считаться вторым праздником в честь знаменитого святого.

Кроме того, в те же годы письменными источниками впервые зафиксировано чудо от святителя Николая, явленное в Киеве. Это первое чудесное явление святителя на Руси описывается в памятнике, получившем название *«Чудо о некоем детищи утопшем, его же святой Никола жива сохрани»*. В нем рассказывается, как в день празднования святых Бориса и Глеба, плывя на лодке через Днепр из Вышгорода в Киев, жена одного богатого киевлянина уронила ребенка в реку, который немедленно утонул. Убитые горем родители воззвали к милости Николая Чудотворца. В ту же ночь служители Софийского собора обнаружили живого мокрого ребенка перед иконой святителя Николая. Об этом сообщили митрополиту, и тот велел оповестить весь город. Родители младенца вскоре нашлись и, к своему и всеобщему изумлению, узнали в нем своего утонувшего сына. С тех пор, кстати, икона, перед которой был найден мокрый младенец, стала называться иконою *Николая Мокрого* и долгие столетия хранилась в Софийском соборе, в приделе, посвященном святителю Николаю.

«Чудо о некоем детищи утопшем» показывало, что теперь святитель Николай проявил себя защитником и спасителем русских людей, а значит взял под свое чудесное покровительство и саму Русь. Во всяком случае, именно так трактовались эти события в древнерусских литературно-философских памятниках. И, судя по всему, уже в конце XI века день перенесения мощей святителя Николая стал считаться праздничным в Русской Православной Церкви. Во всяком случае, в месяцеслове при Евангелии 1144 года 9 мая обозначалось уже как праздничный день. В русской православной традиции этот день получил наименование *Никола вешний*.

Но вот что интересно. Если византийская церковь почитала Николу зимнего как общехристианский праздник, то Николу вешнего в Византии не признали в качестве праздничного, ибо он был

установлен римским папой, да и сами мощи Николая Чудотворца, выкраденные норманнами, оказались в пределах римско-католической церкви. Следовательно, в данном случае Русская Церковь проявила явную самостоятельность. Почему это произошло?

Видимо здесь, с одной стороны, проявились давние контакты Древней Руси с Западом, продолжающие сохранять свою актуальность. С другой стороны, более лояльное, нежели византийское, отношение к римской церкви продолжало существовать и у церковнослужителей, поддерживающих принципы кирилло-мефодиевской традиции. Кроме того, многие древнерусские князья были связаны с западноевропейскими княжескими и королевскими родами династическими узами. Немалую роль сыграло и желание русских князей доказать свою независимость от Константинополя.

Но ведь самое интересное, что установление неканонического, с византийской точки зрения, праздника поддержало и греческое руководство Русской Церкви. Скорее всего, подобная ситуация объяснялась тем, что, признавая новый праздник знаменитого святого и устанавливая на Руси особое почитание святителя Николая, митрополиты-греки стремились ослабить влияние раннего русского христианства, близкого к кирилло-мефодиевской традиции. Дело в том, что постепенно культ Николая Чудотворца стал вытеснять почитание святого Климента папы Римского, а значение Софийского собора как главного храма Киевской Руси постепенно стало вытеснять такое же значение Десятинной церкви. И в целом особое почитание Николая Чудотворца, в конечном итоге ослабило влияние культа Климента папы Римского (и кирилло-мефодиевской традиции в целом) именно потому, что изначально оба эти культа выражали одну и ту же идею — идею независимости Русской Церкви и от Константинополя, и от Рима. Однако, с точки зрения греческой церкви, культ святителя Николая был, так сказать, «более управляем».

Впрочем, небесное покровительство Николая Чудотворца Русской Земле не зависело ни от каких расчетов. В последующие годы и столетия на Руси произошло множество чудес, связанных с именем святителя Николая. Так, около 1113 года близ Новгорода в одном потоке на острове Липно в Ильмень-озере явилась икона святителя Николая, чудесным образом исцелившая новгородского князя Мстислава. В начале XIII века Русь обрела еще одну чудотворную

икону — повинаясь неоднократному повелению святителя Николая, священник из Корсуни Евстафий взял икону из храма, в котором крестился князь Владимир, и, объехав окольным водным путем через Ригу и Новгород, привез ее в рязанские земли в город Зарайск, где эта икона прославилась чудесами. В конце XV века Николай Чудотворец вместе с Варлаамом Хутынским прославился исцелением великокняжеского отрока. Этот список можно продолжать еще довольно долго.

Главное же состояло в том, что святитель Николай стал поистине народным святым, прозываемым по-простому Николой или Миколой. Ему посвящено огромное число литературных памятников (только в Российской государственной библиотеке хранится более 500 рукописей XII–XX вв.), храмов, монастырей, икон. А сам образ святого Николая Чудотворца как милостивого, доброго, земного святого и по сей день продолжает освящать сердца русских людей.

БОРИС И ГЛЕБ — ПЕРВЫЕ РУССКИЕ СВЯТЫЕ

В 1015 году, после смерти великого киевского князя Владимира Святославича, между его наследниками разгорелась борьба за княжеский стол. Династическая ситуация оказалась очень запутанной, так как у Владимира еще с языческих времен было, по славянскому обычаю, несколько жен и двенадцать сыновей от них (некоторых из них ко времени смерти Владимира тоже уже не было в живых). Следовательно, сыновья от разных жен могли одинаково претендовать на киевский престол.

Наибольшей силой располагали двое — Святополк и Ярослав. Святополк не был родным сыном Владимира, ведь Владимир взял себе в жены его мать-гречанку уже беременной, после того как убил ее первого мужа и своего брата Ярополка (в 980). По приказу Святополка, стремившегося уменьшить количество своих соперников, были убиты другие сыновья Владимира — Святослав, а также *братья Борис и Глеб*, дети Владимира от жены-болгарыни. За эти свои преступления Святополк навсегда вошел в русскую историю под именем Святополка Окаянного.

Ярослав, сын Владимира еще от одной, и скорее всего первой по счету, жены — славянки Рогнеды, княжил в те годы в Новгороде. В

результате упорной борьбы, продолжавшейся до 1019 года и закончившейся гибелью Святополка, Ярослав завоевал киевский престол и утвердился на великом княжении, получив впоследствии за свое правление прозвание Мудрого.

Одно из направлений деятельности Ярослава Мудрого было связано с утверждением самостоятельности государственности Руси и независимости Русской Церкви от Византии. Именно поэтому уже в годы своего великого княжения Ярослав Мудрый стал добиваться канонизации русских государственных и церковных деятелей. Первыми, официально признанными в Византии русскими святыми стали князья-братья Борис и Глеб. В их честь 24 июля был установлен церковный праздник, причисленный к великим годовым праздникам Русской Православной Церкви.

По мнению некоторых современных исследователей, в последние годы правления Ярослава Мудрого (в середине XI в.) возникло и «Сказание о Борисе и Глебе» неизвестного автора, повествующее о христианском подвиге князей-братьев. Впрочем, другие исследователи оспаривают эту точку зрения и относят время создания «Сказания» к началу XII века (после 1115). Необходимо также отметить, что на рубеже XI–XII вв. возник еще один памятник, посвященный тому же сюжету — это «Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба», написанное Нестором. Кроме того, сюжет о Борисе и Глебе присутствует в «Повести временных лет» (под 1015 г.). Какой из памятников возник раньше другого и какое влияние они оказали друг на друга, неизвестно, а дискуссии по этому поводу еще не окончены.

Сам факт возникновения такого количества памятников, посвященных гибели Бориса и Глеба, свидетельствует о том, какое большое значение придавали в XI–XII вв. вопросу о святости князей-братьев. Например культ Бориса и Глеба имел важное государственно-политическое значение — святыми были признаны князья-братья, принявшие мучительную смерть, но не поднявшие руку на старшего брата. Тем самым освящалась идея родового старшинства в системе княжеской иерархии.

Но дело было даже не в этой, несколько утилитарной трактовке подвига Бориса и Глеба. Наибольший и наиглубочайший смысл их поступок получал в системе христианской символики. Стоит

напомнить, что мать обоих братьев была болгарыней, а следовательно, христианкой. Оба они крестились в Киеве, вместе с другими сыновьями Владимира, сразу же после принятия их отцом новой веры и получили христианские имена: Борис был наречен Романом, а Глеб — Давыдом. И в летописи, и в других памятниках особо отмечается христианское благочестие братьев, свято исполнявших свой долг сыновей при живом отце и долг младших братьев после его смерти.

Таким образом, *мученическая смерть Бориса и Глеба становилась одним из первых примеров христианского благочестия и смирения в Киевской Руси*, означавших, что нравственные идеалы, проповедуемые христианством, нашли полный отклик в сердцах русских людей. Более того, *поведение Бориса и Глеба во время братских междоусобиц становилось образцом христианского поведения вообще*, ибо именно они, погибшие, но не преступившие Христовых заветов любви и смирения, были признаны святыми и, следовательно, обрели надежду на вечное спасение. И недаром неизвестный автор «Сказания о Борисе и Глебе» восклицает: «Не знаю... какую похвалу воздать вам, и недоумеваю, и не могу решить, что сказать? Нарек бы вас ангелами, ибо без промедления являетесь всем скорбящим...»

Необходимо отметить еще один очень важный момент в трактовке древнерусскими книжниками образов святых Бориса и Глеба. Дело в том, что они, первые русские святые, сразу же стали восприниматься одними из самых главных *заступников за Русскую землю*. В том же «Сказании» говорится: «Вы наше оружие, земли Русской защита и опора... Вы небесные люди и земные ангелы, столпы и опора земли нашей!.. Вы не о едином граде, не о двух, не о каком-то селении печетесь и молитесь, но о всей земле Русской!» Именно к Борису и Глебу возносит автор «Сказания» слова своей молитвы: «Блаженные страстотерпцы Христовы, не забывайте отечества, где прожили земную жизнь, никогда не оставляйте его... Вам дана благодать, молитесь за нас, вас ведь Бог поставил перед собой заступниками и ходатаями за нас».

Примечательно, что канонизация первых русских святых не была простой. Так, в 1072 году, когда, по инициативе киевского князя Изяслава Ярославича, совершилось перенесение мощей Бориса и Глеба, это торжество вызвало противодействие митрополита-грека Георгия. Скорее всего, митрополита насторожила дата перенесения

мощей — 2 мая, никак не связанная с памятью князей-братьев (24 июля). Но, как отмечают исследователи, на 2 мая приходился весенний языческий праздник «первых ростков». Видимо и это терпимое отношение русских властей к язычеству, характерное для раннего русского христианства, и определенные «прозападные» настроения самого Изяслава Ярославича, и желание русских властей утвердить собственных святых — все это вместе взятое совсем не вызывало энтузиазма в Константинополе и у его ставленника митрополита Георгия. Но если Константинополю удалось заблокировать канонизацию Владимира, прославление которого являлось стержнем всей литературной деятельности служителей Десятинной церкви, то в данном случае митрополит-грек смирился. И, как сообщает летопись, убедившись в святости Бориса и Глеба, «падъ ниц, прося прощения».

Объяснение поведения митрополита-грека можно найти и еще в одном факте. Дело в том, что греческая церковь практически не знала святых мирян, ибо на Востоке святость связывалась прежде всего с монашеским подвигом. Русская Церковь начала отсчет своих святых именно с мирян — братьев-князей, причем принявших крещение совсем недавно. Впоследствии эта традиция, идущая вразрез с правилами греческой церкви, продолжится и на Руси будут канонизированы целые десятки святых князей. Следовательно, идея святости в русском религиозно-философском сознании с самого начала связывалась не только с аскетическим подвигом иноков, но и с жизненным подвигом князей, вождей народной жизни, об аскетических подвигах которых ничего неизвестно. Интересно, что образ святых Бориса и Глеба, заступников за Русскую Землю, позднее превратился в образ *святых-воинов*. Особую популярность этот образ получил в произведениях, посвященных воинским темам.

Следовательно, обретя первых своих святых, Русь обрела и первых своих заступников перед Господом, которые могут вымолить у Него прощение грехов русских людей. Поэтому утверждение культа Бориса и Глеба как заступников за Русскую землю означало и то, что Русь уже не мыслила свое дальнейшее развитие вне христианского вероучения. Основной смысл своего существования на земле русский народ начинал осознавать в исполнении Божиих заветов, Божиего Промысла. А цель движения по будущим историческим дорогам виделась на Руси в достижении вечного спасения.

Позднее *тема святости* станет одной из главных во всей системе древнерусского религиозного философствования. Можно даже сказать, что без учета этой темы невозможно понять всю глубину древнерусской религиозно-философской мысли, ибо в *идее святости Руси* концентрировались все основные смысловые и целевые установки земного бытия русского народа.

Поэтому вполне закономерным оказался тот факт, что образы святых Бориса и Глеба получили самое широкое распространение в произведениях отечественной религиозно-философской мысли. При этом древнерусские книжники на протяжении нескольких веков использовали сюжетные ситуации, поэтические формулы, отдельные обороты и целые отрывки текста «Сказания». Не менее популярны были Борис и Глеб как святые князья-воины и в древнерусском изобразительном искусстве.

* * *

Подводя краткие итоги показанных процессов развития русской религиозно-философской мысли в первые века ее существования, необходимо сказать следующее.

В XI–XII вв. русские мыслители интенсивно и глубоко осваивали христианское вероучение, его религиозно-философскую сущность. Самые главные вопросы, поставленные христианством, уже в этот период стали предметом свободного и, что очень важно, творческого обсуждения в произведениях древнерусских мудрецов. Причем многие из них проявили глубокие знания, широчайший кругозор, способность к тонкому анализу, не говоря уже о литературных талантах. Рассуждения на богословские темы помогали древнерусским мыслителям найти решение важнейших мировоззренческих проблем, и прежде всего проблемы *смысла жизни*, которая решалась, конечно же в русле православного вероучения, ибо главной целью верующего христианина виделось посмертное спасение.

Однако уже в XI–XII вв. в русской религиозно-философской мысли возникло то особенное, что впоследствии стало одной из важнейших проблем на протяжении всего периода ее развития. Стремясь осмыслить место Руси в христианском мире (начиная с

библейских времен), русские книжники оказались перед дилеммой, которую в современных понятиях можно выразить так: национальное или вселенское? Греческая церковь, осознававшая себя именно как вселенскую, стремилась распространить свои устои и традиции и на Русь. И в эти принципы были поддержаны рядом древнерусских книжников (Феодосий Печерский, Кирилл Туровский и др.). Однако некоторые русские мыслители (митрополит Иларион, Климент Смолятич и др.) сразу же стали искать собственные пути развития России в стремлении к христианскому спасению. И в этом находили поддержку у ряда русских князей.

Собственно говоря, указанное противоречие заложено в самом христианском вероучении. Провозгласив принцип «ни эллина, ни иудея», христианство изначально противопоставило природной разделенности человечества на племена и народы его же единство во Христе. Святое Предание устами святых отцов закрепило этот принцип в учении о единстве Церкви.

Однако в исторической реальности жизни народов и самой Церкви эти принципы, которые можно также считать идеалами, не исполнялись. И в реальной жизни церковь оказалась разделена, более того, внутри разных конфессий существовали свои оттенки. Во многом причиной такой разделенности были именно национально-государственные особенности жизни тех или иных народов. Иначе говоря, многие народы, приняв христианскую веру, со временем начали осмысливать свою национальную жизнь как вселенскую. Так произошло и с греческой церковью, и с римской, и с другими церквями.

Подобный путь освоения христианской традиции оказался близок и многим русским мыслителям. Во всяком случае, они довольно рано увидели, что и греческая и римская церкви приравняли земное единство Церкви к внешнему государственному единству и пытались распространить свои вселенские притязания на все другие народы. Так почему же и Русь не могла искать истину на этих дорогах? Тем более что само раннее русское христианство изначально отличалось и от греческого и от римского.

Осмысление Божиего Промысла в отношении Руси, вполне естественно, развивалось по мере освоения библейской традиции. Поэтому смысловые и целевые установки существования России

формулировались по аналогии с библейскими сюжетами и символами. Сама тема возникла уже в середине XI века в «Слове о Законе и Благодати» киевского митрополита Илариона. Здесь Русь осмысливалась в контексте заповедей Нового Завета как освященная Христовой Благодатью, а Ветхий Завет, почитание которого могло бы привести, по мысли древнерусских книжников, к иудаизму, хотя и не отрицался, но к нему сохранялось скептическое отношение. Кстати, интересно, что и в Киево-Печерском монастыре увлечение Ветхим Заветом не поощрялось, и по той же причине — из опасения склонности к иудаизму.

Стремление Руси найти свои пути к спасению выразилось и в своеобразном прочтении темы святости. И это не случайно, ведь в идее святости концентрировались все основные смысловые и целевые установки земного бытия русского народа. С самого начала признаваемые на Руси святые становились символами не только политической, но и духовной самостоятельности (почитание св. Климента Римского, св. Николая Мир Ликийского, свв. Бориса и Глеба). Причем можно сказать, что в установлении культа святых князей, по сути дела, проявилось новое, отличное от греческого, понимание самой идеи святости — святость теснейшим образом начинает связываться с идеалами именно национальной жизни. И недаром позднее тема святости станет одной из главных во всей системе древнерусского религиозного философствования.

Однако нельзя сказать, что сама дилемма — национальное или вселенское? — была решена в XI–XII вв. Нет, эта дилемма была лишь поставлена, и были предложены определенные пути ее решения. Сама же дилемма будет сопровождать русскую религиозно-философскую мысль на протяжении всего времени ее существования.

Глава 2

«ЕДИНОМЫСЛИЕ ДРУГ С ДРУГОМ ХРАНИТЬ» (XIII–XIV вв.)

XIII век стал одним из самых страшных в истории России. Сначала Русь раздирали многочисленные княжеские усобицы, а затем последовало татаро-монгольское нашествие, поработившее Русь на долгие двести пятьдесят лет. В эти же годы, пытаясь воспользоваться бедственным положением Руси, усилили давление на ее границы и западные державы. Их агрессивные действия всячески поддерживала римско-католическая церковь, которая надеялась подчинить русские княжества своему духовно-политическому влиянию. Например галицко-волынским князьям была обещана всемерная поддержка в борьбе с татаро-монголами и даже королевский титул за переход в католическую веру.

В этих сложнейших условиях перед русским народом встали новые исторические задачи, и как следствие появляются новые тенденции в общественной и религиозно-философской мысли.

По-прежнему важнейшей остается тема места Руси во всемирной истории, но в новой трактовке. Так, возникает и получает широкое распространение *идея гибели Руси*. Ранее, когда Русь была могущественной державой, этой идеи просто не могло существовать. Лишь в отдельных литературных памятниках — например в «Слове о полку Игореве» (XII век) — прослеживались похожие мотивы, но они все же не имели столь глобального и всеобъемлющего значения.

Начиная с XIII века идея гибели Руси становится одной из главных в отечественном общественном сознании. Даже позднее, когда Русское государство вновь вернуло себе могущество, всегда подспудно подразумевалось, что существует возможность новой гибели Русской державы. И уже исходя из этой возможности, выстраивалась иерархия других общезначимых идей.

Причину гибели Руси отечественные мудрецы видели в одном — *это Божия кара за нарушение Его заповедей, за то, что русские люди*

предали забвению христианские нормы морали и правила жизни. Подобная трактовка конечно же была достаточно жесткой, однако она внушала и надежду.

Дело в том, что, согласно православному вероучению, Господь насылает Свои кары и страх Божий для того, чтобы очистить человека от скверны и избавить от грехов. Результатом же такого очищения является обретение премудрости и познание Божиих тайн. Следовательно, убеждение в том, что испытание страхом Господним — это один из важнейших путей к спасению, возникшее в предшествующие времена, постепенно укореняется в сознании древнерусских книжников.

Поэтому наряду с идеей гибели сразу же возникла и *идея спасения Руси*. Путь к спасению видели прежде всего *в единении всех сил — и духовных и политических*. Конечно же призывы к единству существовали и ранее — во времена феодальной раздробленности. Татаро-монгольское завоевание, с одной стороны, подтвердило пророческую истинность этих призывов, а с другой — показало, что теперь необходимость единения становится самой насущной жизненной потребностью, условием выживания всего народа.

Главное условие спасительного единения — духовное очищение и моральное совершенствование. Более того, именно восстановление христианских добродетелей в сознании всего народа отечественные мудрецы рассматривали как основу и политического единения. Иначе говоря, в общественном сознании утверждалось совершенно определенное убеждение — Русь избавится от татарского ига, если вернется к христианскому благочестию.

Начиная с XIII–XIV вв. православие становится главной составляющей всей общенациональной идеологии, играет определяющую роль при формировании всех значимых общественных идеалов. Ведь сохранение собственной веры, по убеждению мудрецов той поры, означало и сохранение независимости духовной жизни народа. А независимость духовная неизбежно должна была привести и к восстановлению независимости политической. Поэтому идея защиты православия крепко и непосредственно стала связываться в сознании людей с идеей национально-государственной независимости. И недаром именно в этот период понятия «русский» и «православный» становятся синонимами.

В литературно-философских памятниках XIII–XIV вв. появляются *новые герои*, чьи образы стали рассматриваться и как важнейшие общественно-значимые идеалы, и как примеры для подражания в личной жизни. Во-первых, это *новые мученики, погибшие за веру*. Во-вторых — *князья-спасители, способные силой освободить Русь* (например великий князь Александр Невский). Нередко эти образы объединялись в одном лице, как произошло, например, с образом *князей Михаила Черниговского и Михаила Тверского*, мученически погибших в Орде.

В реальной жизни духовно-политическое единство Руси означало прежде всего единство церковно-политическое, когда светская княжеская власть имеет полную поддержку со стороны Православной Церкви. В этот период центры церковно-политической жизни Древней Руси смещаются на северо-восток, — во Владимир была перенесена резиденция митрополита, а князья Твери и Москвы боролись за обладание ярлыком на великое княжение. В этой борьбе победило Московское княжество, чему в немалой степени способствовала позиция церкви. Недаром впоследствии особо почитались и прославлялись именно те митрополиты, кто своим деятельным участием помогал восстановлению утраченной Русью независимости. В первую очередь — это *митрополит Кирилл* (ум. 1281), сподвижник и соратник великого князя Александра Ярославича Невского, третий митрополит из русских после Илариона и Климента Смолятича. Из митрополитов, способствовавших объединению земель вокруг Москвы, особым авторитетом и славой пользовались *митрополит Петр* (ум. 1326), перенесший свою резиденцию в Москву при великом князе Иване Калите, и *митрополит Алексий* (ум. 1378), воспитатель и руководитель великого князя Дмитрия Ивановича Донского.

Становится необходимостью сохранение единства и в самой церкви. В XIII–XIV вв. на второй план отходит большинство религиозно-философских споров предшествующего времени, а православное учение в его византийской трактовке постепенно приобретает доминирующее положение. Византийская трактовка христианского вероучения как бы соответствовала самому духу времени. Ведь именно в византийских учениях придавалось огромное значение вопросам морального самосовершенствования, поискам путей спасения души, в том числе и идее мученичества за веру как

способу спасения. Именно в византийском христианстве особо сильны были мистико-аскетические настроения.

Христианские мистические учения постепенно получают достаточно большое влияние в русской религиозно-философской мысли. Это было неслучайно. Мистические учения открывали православному человеку некие сверхъестественные способы осмысления Божиего Промысла, что было столь необходимо в условиях, когда Божия кара постигла Русь. В русском монашестве вновь возрождается аскетизм как важнейшее средство очищения души, как идеал жизненного бытия инока. А одной из самых популярных книг в это время становится *«Киево-Печерский патерик»* (XII в.), рассказывающий об аскетических подвигах печерских иноков.

Немалую роль в усилении византийского влияния в церкви сыграло и то, что опора на Константинопольскую патриархию сохраняла для Руси выход на международную арену, ибо ее союзником оказывалась еще влиятельная тогда Византийская империя. Не стоит, правда, забывать, что Византийская империя в XIII–XIV вв. была намного слабее, чем на сто лет ранее, ибо после завоевания Константинополя в 1204 году крестоносцами так и не смогла восстановить своего бывшего могущества. Более того, и империя и патриархат теперь постоянно нуждались в материальной поддержке из русских земель, и в этом тоже состоял их немаловажный интерес — в сохранении влияния над русскими землями.

Отношения Руси с Византией продолжали оставаться сложными, ибо Константинополь старался проводить собственную политику в отношении Руси, Золотой Орды и Литовского княжества и в той или иной степени навязывать эту политику русским князьям. Когда же в конце XIV века московские князья стали набирать силу, между Москвой и Константинополем опять возникли трения по поводу назначения митрополитов — в Москве хотели видеть митрополитов из русских людей, понимающих и поддерживающих борьбу за национально-государственную независимость. Самым ярким примером этого стала борьба Москвы и Константинополя вокруг фигуры назначенного в Византии и долгое время не принимаемого Москвой митрополита Киприана.

Однако в этих противостояниях следует видеть и более глубокие причины, нежели чисто политические. В XIII–XIV вв. еще более

обострилась дилемма, возникшая еще в предыдущий период: национальное или вселенское? Вселенское православие предлагало искать спасения на путях аскетического отречения от мирских проблем, в мистических откровениях, в отречении, в конце концов, от Родины. Ибо еще праотцу Аврааму было заповедано Господом: «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, и иди в землю, которую Я тебе укажу». И многие русские монахи в этот период отправляются в поисках истины на Восток — в Палестину, Афон... А греческая церковь, которая на Руси и воспринималась как вселенская, вообще требовала подчинения своим правилам и интересам во всех вопросах, включая политические.

Реальная же историческая жизнь Руси требовала как раз сплочения и единства на основе национально-государственных интересов, ибо именно в этом виделся залог освобождения от татарского ига. И русская религиозно-философская мысль продолжала поиски своего пути в постижении Божиего Промысла. Теперь, все глубже осваивая опыт и учения, в том числе мистические, пришедшие на Русь из Византии, русские мыслители тем не менее стремятся к тому, чтобы этот опыт служил и интересам Русского государства. Например в проповеди аскетического образа жизни русскими мудрецами и книжниками основное внимание придавалось теперь не идее «истязания плоти», а идее «осветления души», что особенно ярко проявилось в жизни и подвиге *преподобного Сергия Радонежского*. И в практическом опыте великого старца идеи византийского православия приобретали явные национальные черты. Хотя стоит помнить, что и сам Сергей Радонежский не избежал конфликтов с великим князем Дмитрием Ивановичем именно на почве разного понимания сущности дилеммы — национальное или вселенское.

О ПРИЧИНАХ «ГИБЕЛИ РУСИ»

«СЛОВО О ПОГИБЕЛИ РУССКОЙ ЗЕМЛИ»

«Слово о погибели Русской земли» (написано между 1238 и 1246 г.) это первый известный нам сегодня памятник отечественной религиозно-философской мысли, в котором отразились впечатления

древнерусского книжника от татаро-монгольского нашествия. Имя автора неизвестно, впрочем, и от самого «Слова» сохранилось лишь начало — оно дошло до нас в двух списках, в виде предисловия к «Повести о житии Александра Невского».

Видимо, «Слово» представляло собой сочетание похвалы и плача. В похвале, — а именно она и сохранилась, — воспеваются былые могущество и красота Русской Земли, возглавляемой отважными князьями и сохраняющей свою православную веру. «Всем ты преисполнена Земля Русская, о правоверная вера христианская!» — восклицает автор «Слова».

Автор «Слова» вспоминает огромные пределы, которые еще недавно занимало Русское государство, тем самым призывая к восстановлению исторического территориального единства державы: «Отсюда до угров и до ляхов, до чехов, от чехов до ятвягов, от ятвягов до литовцев, до немцев, от немцев до корелов, от корелов до Устюга, где обитают поганые тоймичи, и за Дышащее море; от моря до болгар, от болгар до буртасов, от буртасов до чермисов, от чермисов до мордвы...»

Обращается автор и к исторической памяти, вспоминает великих русских князей, которые и создали столь великое государство — Всеволода Большое Гнездо, Юрия Долгорукого, Владимира Мономаха, Ярослава Мудрого... Именно в их времена Русь была столь велика, что другие народы ее боялись и радовались тому, что Русь от них далеко. Даже византийский император от страха посылает русскому князю великие дары: «И император царьградский Мануил от страха великие дары посылал к нему, чтобы великий князь Владимир Царьград у него не взял».

А главная причина, почему покорились Руси многие народы, — Божия помощь. Ведь русские князья не просто тешили свою воинскую славу в походах, но утверждали в них христианскую веру. И в этом автору «Слова» видится глубочайший смысл — Господь «покорял» «поганые страны» не просто русским князьям, но всему христианскому народу, прославившемуся своим благочестием: «То все с помощью Божиею покорено было христианскому народу, поганые эти страны».

Однако в этой хвалебной песне явно слышны ноты небывалой ранее горечи. Ведь столь красочное и поэтическое описание Русской

Земли необходимо автору для того, чтобы показать, какая красота, какое могущество и какая вера оказались утраченными в результате татарского завоевания. И повествование плавно переходит в плач по погибшей Руси, нынешние дни которой автор «Слова» в древнерусском оригинале называет «дни болезнь крестияном».

Таким образом, в «Слове» впервые в древнерусской религиозно-философской мысли была сформулирована и выражена идея гибели Руси.

Необходимо отметить одну очень важную деталь, характерную для «Слова», — *гибель Руси, в понимании автора, означает и гибель красоты*. Красота, в сознании древнерусского человека, — это ведь не только эстетическая категория. Красота — это форма, которая обрамляет все Божие Творение, представляет собой совершенную целостность внешних и внутренних качеств того или иного явления. Следовательно, «многими красотами» прославленная, а ныне уже погибшая Русь представлялась автору «Слова» как своеобразный идеал, как воплощенное Божие создание, которое русские люди не смогли сохранить.

Здесь мы встречаемся с важнейшим впоследствии для всего русского самосознания признаком — представление об идеале непосредственно связано с понятием красоты как некой полноты и цельности. Иначе говоря, с одной стороны, идеал не может быть некрасив, а с Другой стороны, красота — это отличительный признак идеала. Впрочем, как показывает история философии, проблема соотношения идеала и красоты не имеет однозначного решения. Во всяком случае, эта проблема постоянно будет оставаться предметом размышлений для отечественных мыслителей.

И еще одну очень важную идею можно увидеть в этом кратком по объему памятнике русской религиозно-философской жизни — путь возможного спасения Руси. В самом деле, автор «Слова» не только воспекает «золотой век» Русского государства, но и предоставляет своим читателям образ того государства, которым должна стать Русь.

Основные принципы такой Руси вполне читаются — территориальное единство, экономическое могущество («бесчисленные города великие», «села дивные»), авторитетная и честная власть («князья грозные», «бояре честные», «вельможи многии»), столь же авторитетная церковь («сады монастырские»,

«храмы Божии»). В религиозно-философском плане важно то, что в «Слове» подчеркивается и природное единство Руси. И вся эта красота освящена христианской верой и Божией помощью.

По сути дела, в «Слове» сформулированы, так сказать, «вечные принципы», которые должны лежать в основе всякого государства. Следовательно, сам путь спасения лежит в реализации на практике этих принципов, в устройении самой Руси на этих «вечных основах». Таким образом, «Слово» представляет собой не просто «плач» по утерянному или «торжественный гимн в честь Родины», но и формулирует важнейшие задачи, которые должно поставить перед собой Русское государство в новой, трагической, исторической реальности.

СЕРАПИОН ВЛАДИМИРСКИЙ

Уже вскоре после татаро-монгольского нашествия у русского человека возникает потребность в осмыслении причин падения Руси. Одним из первых на эту тему стал говорить монах Киево-Печерского монастыря, а затем *епископ Владимирский, Суздальский и Нижегородский Серапион* (ум. 1275). Сегодня известно пять «Слов», что, скорее всего, составляет лишь малую часть его творческого наследия.

В основе религиозно-философской концепции Серапиона Владимирского лежит идея величия человека, созданного Господом: «Господь сотворил нас великими...» И это величие проявляется в заповеди любви, заложенной в сердца людей Самим Господом как самой главной: «Владыки нашего самая важная заповедь — любите друг друга, милость имейте ко всякому человеку, любите ближнего своего как самого себя». И только любовью можно устроить нормальную человеческую жизнь: «Всегда пребывая в любви, спокойно мы Заживем!»

Если же люди смогут соблюсти Божии заповеди, то Господь дарует им и радостную жизнь на земле, и вечное спасение и жизнь в Царстве Небесном после смерти, ради которого, собственно говоря, и были созданы люди: «И милость Господня на нас изольется, и все мы в радости проживем на нашей земле, по уходе от мира сего придем

радостно, как дети к Отцу, к Богу своему и наследуем Царство Небесное, ради которого Господом созданы были».

Однако люди не способны пребывать в Господней благодати и соблюдать Его заповедания. Не справляющиеся со многими искушениями люди впадают в грехи. Именно в нравственном оскудении русского народа, в забвении им христианских заповедей Серапион Владимирский видит главную причину нового, рабского, униженного положения Руси, завоеванной татарами. «Кто же нас до сего довел? — задает он риторический вопрос и дает ответ: — Наше безверье и наши грехи, наше непослушание, нераскаянность наша!» И Серапион с горечью и болью перечисляет грехи русского народа: ложь, клевета, грабежи, воровство, разбои, сквернословие, прелюбодейство, зависть, злоба, ненависть, жадность... Серапион Владимирский не останавливается на перечислении лишь этих нравственных греховных качеств. К грехам он относит и скверные и немилостивые суды, и несправедливые лихоимства, безжалостное ростовщичество, т. е. социальные явления. Столь же греховным считает Серапион и возрождение языческих обычаев — колдовства, гаданий. А совсем тяжкое впечатление на него производит возрождение человеческих жертвоприношений: «Но вы еще языческих обычаев держитесь: в колдовство верите, и в огне сжигаете невинных людей, и тем насыщаете на всю общину и город убийство».

По убеждению Серапиона Владимирского именно за эти прегрешения Русь и наказана Господом. В «Словах» Серапиона предстает яркая картина «казней Божиих», которым она подверглась, самым страшным из которых стало татарское нашествие. Причем, по мнению мыслителя, Господь заранее предупреждал русский народ о Своем гневe. Серапион перечисляет многие предзнаменования, случившиеся задолго до татарского завоевания: голод, мор и землетрясение, обрушившиеся на Русь в 1230 году, солнечное затмение 28 февраля 1206 года, затмение луны 3 февраля 1207 года, появление комет в 1223 и 1230 гг. Все эти природные явления и были предупреждениями Господними о греховности русского народа.

Как можно заметить, в религиозно-философских взглядах Серапиона Владимирского самую большую роль играет идея страха Божиего как наказания за грехи. Однако испытание страхом Божиим — это и путь к спасению. В своих проповедях он постоянно призывает к

пастве, объясняя, что гнев Господень до тех пор будет обрушиваться на Русь, пока сами русские люди не покаются и не вернутся к Господу: «Молю вас, братья, каждого из вас: вникните в помыслы ваши, узрите очами сердца ваши дела, — возненавидьте их и отриньте, к покаянию придите». И чем искреннее раскаяние, тем быстрее Всемиловитый Господь простит русских людей и вернет им свое покровительство. И недаром Серапион уверен, что Господь «ждет нашего покаяния, миловать нас хочет, хочет избавить от беды, хочет от зла спасти!».

В этом смысле Серапион Владимирский четко осознает и формулирует задачи, стоящие перед Русью — необходимо покаяние, избавление от грехов, духовное возрождение, без которого невозможно преодолеть внутренние распри и объединить силы в борьбе с врагом.

В учении о страхе Божиим, которого придерживается Серапион Владимирский, вполне естественно можно усмотреть влияние византийской трактовки христианского вероучения. Однако русский мыслитель, в соответствии с реальной исторической обстановкой, вполне творчески подходит к некоторым христианским положениям. Так, когда он в одной из проповедей перечисляет заповеди Господни, он, видимо, совершенно сознательно не упоминает заповедь «люби врага своего» — в реальной жизни подобный призыв можно было рассматривать как предательство. Следовательно, для Серапиона главным оказывается не просто призыв к христианскому благочестию, но духовное укрепление русского народа в борьбе за возрождение Русского государства.

Несомненно, своими выступлениями Серапион способствовал духовному очищению народа, укреплению в нем чувства патриотизма. Более того, проповеди Серапиона Владимирского вселяли в сердца людей крепкую надежду на спасение и на неизбежное освобождение от тяжкого иноземного ига. Ведь, по его искренней вере, всех возвратившихся к Христовым заповедям Господь простит и вновь наделит Своей Благодатью. И недаром в народе вплоть до XIX века Серапиону Владимирскому поклонялись как одному из заступников в тяжелые жизненные времена.

ЛЕГЕНДЫ О «ЗЕМНОМ РАЕ»

Мечта о «земном рае» стала очень влиятельной в Древней Руси в XIII–XIV вв. и нашла свое выражение и в народных легендах, и в церковных сочинениях. Вполне понятно, что утраченная государственная самостоятельность, сопровождавшаяся усилением поборов как со стороны своих князей, так и со стороны завоевателей, помимо прочего сказывалась и на духовной жизни человека того времени. В ответ на все тяготы и появляется идея «земного рая». Впрочем, в причинах появления этой идеи следует усматривать и еще одну, а именно — все более глубокое освоение в русской религиозно-философской традиции христианской мифологии и эсхатологии. Ведь главная составляющая этой идеи — надежда на вечное спасение. «Земной рай» в этом случае оказывался материальным воплощением народных представлений о сущности спасения. Кроме того, размышления о «земном рае» — это еще и стремление понять Божий замысел в отношении Руси, ибо «гибель Руси», случившаяся в годы татарского завоевания, должна была иметь объяснение и смысл. Смысл же «гибели» мог заключаться только в Божием Промысле.

Иногда размышления о том, может ли быть рай на земле, выливались в настоящие богословские дискуссии. Одна из них связана с именем новгородского архиепископа Василия Калики, который в середине XIV века написал пространное послание тверскому епископу Феодору Доброму.

«ЛЕГЕНДА О ГРАДЕ КИТЕЖЕ»

«*Легенда о граде Китеже*» была очень популярным сюжетом в отечественной литературе, особо почитаемым в среде старообрядцев, — именно в старообрядческой «*Книге глаголемой летописец*» до нас дошел наиболее древний вариант этой легенды. В своем окончательном виде «Книга глаголемая летописец» сложилась в XVIII веке, хотя корни ее восходят к веку XIII.

Сама «Книга» состоит из двух частей. В *первой части* повествуется о великом князе владимирском и суздальском Георгии (Юрии) Всеволодовиче (1188–1238), который погиб во время битвы с войсками Батые на реке Сити. По легендарной версии, именно князь Георгий княжил в Малом Китеже на Волге и основал Большой Китеж близ озера Светлояр. Во время нашествия Батые Георгий сначала

укрывался в Малом Китеже, а затем перешел в Большой Китеж. Здесь князь был убит, а город razoren. И тогда Большой Китеж стал невидим и исчез.

Интересно, что легендарные сведения имеют под собой вполне историческую основу. С 1216 по 1219 год, еще до занятия великокняжеского стола, Георгий Всеволодович и вправду был удельным князем в землях, где располагался Малый Китеж. А в 1237 году князь Георгий укрывался от татар в Ярославских землях, в пределах которых и находились оба города — Большой и Малый Китеж и где состоялась проигранная русскими битва.

Вторая часть — «Повесть и взыскание о граде сокровенном Китеже» — это легендарное повествование об исчезнувшем Большом Китеже, лишенное уже всякого исторического фона. По своей форме это повествование принадлежит к типу апокрифических памятников, рассказывающих о «земном рае».

Невидимый Китеж — это место, которое Господь «сокрыл» от «гибели» во время Батыева нашествия. Именно в Китеже покоренная татарами и «погибшая» Русь все же сохранила свою святость и свою красоту, укрыв, по Божией воле, и то и другое в «сокровенном» граде. «И сей град Большой Китеж невидим стал и оберегаем рукою Божиею», — говорится в легенде.

Однако образ града Китежа приобрел в сознании древнерусских людей гораздо более широкое значение, — он превратился в символ русской святости вообще. Видимо и не могло быть иначе. Ведь если татаро-монгольское нашествие рассматривалось как Божия кара за грехи русского народа, то, следовательно, русская святость должна быть укрыта не только от иноземных захватчиков, но и от русской же греховности.

Поэтому и утверждается в легенде, что град Китеж никогда не будет доступен людям гордым, корыстным, развратным, лживым. Более того, по причине извечной греховности человека град останется невидим до конца земной истории: «И невидим будет Большой Китеж вплоть до пришествия Христова».

И тем не менее град Китеж открывает свои врата — для тех немногих, кто «хочет и желает спастись» всем сердцем, кто «никакого помысла» не имеет «лукавого и развращенного, смущающего ум и уводящего на сторону мысли». Поэтому в невидимом граде пребывают

лишь праведники, гонимые злым миром, но собравшиеся в одном месте в ожидании второго пришествия Христа.

Итак, невидимый град Китеж — это символ русской святости, образ «земного рая», в который может попасть каждый человек, всем сердцем верующий в Бога и жаждущий спасения души. И в этом смысле «Легенда о граде Китеже» отразила и выразила очень важную черту как русского самосознания вообще, так и русской религиозно-философской мысли — мечту о рае на земле, желание устроить Царство Небесное уже в земной жизни.

Как уже говорилось, «Легенда о граде Китеже» сохранилась в старообрядческих книгах и дошла до нас в поздних, XVII–XVIII вв., редакциях. Поэтому столь часты в ней хулительные упоминания о Московских царях и государстве московском, ибо, как считали старообрядцы, «антихрист царствует в нем».

ПОСЛАНИЕ ВАСИЛИЯ НОВГОРОДСКОГО ФЕОДОРУ ТВЕРСКОМУ О РАЕ

Василий Калика (1331–1352) был хорошо известен на Руси. Он заложил каменные стены Новгорода, строил мосты и храмы, организовывал оборону Новгорода и Пскова от шведов. С его именем связано и важнейшее церковно-политическое и религиозно-мистическое событие в истории Руси — константинопольский патриарх прислал Василию Калике, первому на Руси, особые знаки епископского достоинства — «крещатые ризы» и «белый клобук». Дело в том, что, согласно позднейшей «Повести о белом клобуке», этот монашеский головной убор получил из рук римского императора Константина первый папа римский Сильвестр. Поэтому «белый клобук» будет рассматриваться как свидетельство того, что Русь и Русская Церковь являются наследниками не только «Второго», но и «Первого Рима». В середине XVI века попавший чудесным образом на Русь «белый клобук» будет передан в Москву — его станут носить московские митрополиты и позднее патриархи.

Послание Василия Новгородского Феодору Доброму (1342–1360) написано скрее всего в 1347 году — именно под этой датой оно помещено в новгородских летописях. Само послание связано с тем, что в Твери в это время разгорелись споры о рае — сохранился ли на

земле рай, в котором жили Адам и Ева? В своем послании Василии выступает с доказательствами в пользу существования этого «земного рая».

Очень важно объяснение новгородским архиепископом причин, по которым он берет на себя смелость рассуждать на столь потаенные и, казалось бы, непозволительные для христианина темы: «Ибо должны мы, брат, по Божию повелению, друг к другу послания творить о понятых нами Божественных писаниях святых апостолов и великих святителей, подобно тому, как и сами те святые апостолы беспрестанно послания творили друг к другу; так и нам подобает делать, ибо на их место поставлены мы». Иначе говоря, архиепископ Василий осмысливает и свою роль как иерарха Русской Церкви, и роль всех других иерархов как апостольскую миссию, ибо все они поставлены ныне на место апостолов. «Кто на что призван, тот пусть в этом пребывает», — заключает свою аргументацию Василий Калика. И, следовательно, раз они «позваны» Самим Господом, то обязаны не только распространять Христово учение, но и имеют право постигать Божий Промысел. Потому-то чуть ранее новгородский архиепископ и пишет: «Провел я много дней в стремлении постигнуть истину в познании Божественного закона».

Это признание тоже интересно. Стоит напомнить, что в Древней Руси под словом «закон» понимали не только, собственно Господние заповедания, но и Ветхий Завет. Вполне естественно, что сведения о рае можно было почерпнуть прежде всего в Ветхом Завете. Но здесь следует учитывать и другое: если двумя веками ранее русские книжники с неким недоверием относились к Ветхому Завету, то теперь ситуация уже другая — Ветхий Завет постепенно превращается в источник истины, а его изучение углубляется. Следовательно, послание Василия Калики — это одно из свидетельств направленности движения русской религиозно-философской мысли, ибо демонстрирует углубление внимания к ветхозаветной тематике.

Впрочем, источниками размышлений новгородского архиепископа служили не только книги Священного Писания. Большую, если не бóльшую часть аргументов он находит в апокрифической литературе, обильно цитируя различные апокрифы — «Хождение Зосимы к рахманам», «Книгу Еноха», «Хождение Агапия в рай», «Слово о Макарии Римском». Подобное вполне понятно, ведь именно в

апокрифах русские книжники могли найти самые разные описания рая или путешествия в рай.

В полемике с тверским епископом Феодором, который, как следует из послания, признавал только «рай духовный» (в древнерусском оригинале — «рай мысленный»), Василий Новгородский формулирует свою концепцию существования «рая духовного» и «рая земного» (в древнерусском оригинале — «рай насаженный», что «насадил Бог на востоке»). По его представлениям, «рай духовный» — это время и место после Второго пришествия Христа, Царство Божие, пришедшее во всей силе («пришедша в силе»). Вся земля будет обновлена в этом раю огнем: «А духовный рай — это то, брат, когда вся земля огнем обновлена будет». И этот рай недоступен простым людям, даже святым, пока они продолжают земную жизнь: «Невозможно ведь, брат, даже святым, когда они во плоти существуют, видеть его, этот духовный рай, поэтому, увидев такое, святые и не могли устоять, ниц на землю упали».

Но существует и «рай земной»: «Но и тот рай, что посажен — не погиб, и ныне существует, — утверждает Василий Новгородский и конкретизирует свое представление: — В нем свет светит самосветящийся («самосиянен»), а твердь его недоступна людям, только до райских гор дойти они могут».

Доказательства существования «рая земного» различны. Прежде всего они открываются Василию в словах Самого Христа о том, что Он обещал человеку спасение и возвращение в рай: «Обещал ему, что вновь войдет он в рай». Во-вторых, о существовании рая свидетельствуют апокрифы. Третье доказательство строится по принципу «от обратного»: раз на земле существует место «адовых мук», то должен быть и «земной рай». Сами «муки», по логике новгородского епископа, должны располагаться на западе как оппозиция «насаженному» Богом на востоке раю. При этом Василий приводит рассказ неких новгородцев, которые повидали эти «муки» где-то на западе, и спрашивает: «И если те все места мучений не погибли, то как же могло святое это место погибнуть, поведай мне, брат, — место, в котором и Пречистая Богородица находится, и множество святых, которые после воскресения Господа явились многим людям в Иерусалиме и вновь вошли в рай?»

Еще одно — четвертое — доказательство опять строится на народных легендах. Архиепископ Василий пересказывает некие предания о новгородцах, побывавших на севере и видевших там «земной рай». Рай тот расположен на высоких горах, осиян небывалой красотой, «многочастным» светом, а на вершине горы новгородцы увидели Деисуса, написанного чудесной ярко-голубой краской («лазорем»). Раздавалось в тех горах пение, веселье и ликование небывалое, привлекавшее людей. Двое новгородцев пошли туда, но не смогли вернуться. А третьему, посланному узнать, в чем дело, путешественники привязали к ноге веревку. И когда пытались удержать и его, то возвратили лишь мертвое тело. Следовательно, обратно из этого места дороги для живых не было.

И, наконец, еще одно доказательство бытия «земного рая». Утверждая о том, что рай может быть только «духовным», Феодор, по мнению новгородского архиепископа, все «духовное» представляет лишь как видение: «И ныне, брат, ты думаешь, что существует только духовный рай, а все духовное представляется лишь как видение». Но тогда и слова Христа о Втором пришествии тоже могут казаться лишь видением, а это уже серьезное заблуждение: «А то, что Христос сказал в Евангелии о Втором пришествии, вы разве и это считаете существующим только в воображении?» Такого же быть не может, ибо: «Ни одно из дел Божиих не является тленным, но все дела Божии нетленны».

Интересно, что оба участника спора — и Василий и Феодор — в своих рассуждениях далеко не всегда соответствуют богословским канонам. Современные исследователи усматривают в доводах обоих иерархов не только апокрифические, но отчасти еретические мотивы. Так, митрополит Макарий (Булгаков) в «Истории Русской Церкви» считает «странным читать» такое «Послание» православного иерарха. Причем аргументация Василия Калики приближалась в большей степени к народному, наивно-реалистическому представлению о рае, аргументация же Феодора Доброго — к книжному, отвлеченному знанию.

Впрочем, важнее здесь другое. Тверские споры о рае и вмешательство в них новгородского архиепископа свидетельствуют о том, что многие сложные богословские дискуссии уже вышли за пределы только монастырских или церковных стен. Мистическе

рассуждения о конце света, о путях спасения, о райских куцах постепенно становятся достоянием широкой публики. А это означает, что простые миряне уже воспринимали христианское вероучение как свое собственное, пытаясь разобраться в различных богословских хитросплетениях, примерить их к своей реальной, обыденной жизни. Значит, проблема смысла жизни и посмертного спасения более чем серьезно волновала умы и сердца русских людей.

СВЯТЫЕ РУССКОЙ ЗЕМЛИ

Жития русских святых, написанные в смутные XIII–XIV столетия, поначалу представляли собой преимущественно краткие сухие записи, напоминающие в большей степени «памяти» о святом, нежели настоящие жития. Расцвет же русской агиографии начался в XV веке. И связан он был с именами выдающихся писателей — *Епифания Премудрого*, ученика и первого биографа Сергия Радонежского, и приехавшего в Россию с Афона серба *Пахомия Логофета*, в течение многих лет работавшего в библиотеках Троицкого монастыря и Великого Новгорода и составившего многие новые редакции житий русских святых.

Конец XIV — начало XV века — это время расцвета древнерусской иконописи. Именно в этот период своими трудами прославились величайшие иконописцы Древней Руси *Даниил Черный*, *Феофан Грек* и *Андрей Рублев*. А созданная Андреем Рублевым икона «Святая Троица» на многие века осталась образцом русского иконописного искусства, сочетающего в себе высочайшее художественное мастерство и глубину религиозно-философской мысли.

«СКАЗАНИЕ ОБ УБИЕНИИ В ОРДЕ КНЯЗЯ МИХАИЛА ЧЕРНИГОВСКОГО И ЕГО БОЯРИНА ФЕОДОРА»

В 1246 году черниговский князь Михаил Всеволодович приехал в Золотую Орду, видимо, для того, чтобы получить ярлык на Черниговское княжество. Однако это посещение закончилось

трагически — князь Михаил и его боярин Феодор были убиты по ханскому приказу.

Уже вскоре после гибели черниговского князя по распоряжению его дочери Марьи было установлено церковное почитание невинно убиенных, и в те же годы (во всяком случае — до 1271 г.) было составлено краткое «Сказание» о Михаиле и его боярине Феодоре. Позднее, уже на основе этого «Сказания», возникли и другие повествования, в том числе и «Житие Михаила Черниговского».

Сюжет, связанный с гибелью Михаила Всеволодовича, стал крайне популярным в Древней Руси, ведь Михаил Черниговский и его боярин Феодор стали рассматриваться как одни из первых *новомучеников за православную веру*.

В тексте «Сказания» очень важен тот момент, что Михаил сам проявляет инициативу совершить подвиг во славу Христову и не прельститься «славою света сего». Узнав об обычае хана Батыя заставлять христиан поклоняться языческим идолам, он, вдохновленный Божией благодатью и даром Святого Духа, сам вызывается поехать в Орду, что обличить батыево «прельщение» и доказать ему и всему миру, чтобы вера христианская живет в сердцах русских людей. Получив благословение духовника, Михаил говорит: «По молитве твоей, отче, как Бог соизволит, так и будет. Я бы хотел кровь свою пролить за Христа и за веру христианскую». В этом желании князя поддержал и его боярин Феодор.

Оказавшись в Орде, Михаил и Феодор не поддаются ни на уговоры царя, ни на просьбы бояр. Они стойко ждут своей участи, избранной ими самими. И когда посольный татарского царя говорит князю: «Михаил, знай — ты мертв!», то Михаил твердо отвечает: «Я того и хочу, чтобы мне за Христа моего пострадать и за православную веру пролить кровь свою». А своим боярам он бросил под ноги свой княжеский плащ как символ отказа от земной жизни: «Возьмите славу света сего, к которой вы стремитесь!»

Смерть князя Михаила и боярина Феодора была страшна: сначала их долго и жестоко избивали, а затем отрезали головы. «И так, восхваляя Бога, пострадали и предали святые свои души в руки Божии оба новосвятых мученика», — заключает свой рассказ автор «Сказания».

Таким образом, «Сказание» сформулировало новый для русского религиозно-философского сознания идеал — мученика за веру, сознательно выбирающего смерть во имя Христа. Озабоченные погибелью Руси и ищущие ее спасения, древнерусские книжники видели путь спасения *через мученичество во имя веры*. Героическая смерть Михаила Черниговского — это своего рода жертва, принесенная русским народом во искупление своих грехов. Идея жертвенности становится крайне важной в XIII–XIV столетиях. Ведь добровольная и мученическая смерть — это не только подражание мученической смерти Христа, но и выражение Руси своей готовности пройти любые испытания, вынести любые тяготы во имя Божие. И в итоге заслужить спасение.

Интересно, что позднее, в XVI веке, мученическая смерть Михаила Черниговского трактовалась уже с религиозно-мистических позиций. Так, появляются редакции «Жития», в которых отрубленная голова князя чудесным образом остается живой после скерти. Голова, уподобленная голове Иоанна Крестителя, становится говорящей и произносит слова: «Я — христианин».

ЖИТИЕ АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО

Уже в первые годы татаро-монгольского завоевания среди других русских князей оказался князь, который стал зримым символом будущего возрождения Руси. Это сын великого князя Ярослава Всеволодовича и внук великого князя Всеволода Большое Гнездо — *Александр Ярославич Невский* (ок.1220–1263), получивший свое прозвание за победу над шведами на реке Неве. Александр Невский был не только выдающимся военачальником, но и мудрым политическим руководителем, не раз путем дипломатических переговоров спасавшим Русское государство от разорительных татарских набегов и поборов. Уже при жизни он пользовался огромным уважением своих подданных, а вскоре после смерти было написано первое Житие великого князя, подчеркивающее истинную святость Александра Невского и ставшее начальным звеном в дальнейшей канонизации его как русского святого.

Самый ранний вариант Жития Александра Невского не имеет устойчивого названия и в разных рукописях именуется «житием»,

«словом» или «повестью о житии». Составление Жития относят к 80-м годам XIII века, а инициаторами его составления считают князя Дмитрия Александровича, сына Александра Невского, и митрополита Кирилла. Первым центром почитания Александра Невского как святого в те же годы стал монастырь Рождества Богородицы во Владимире, где был похоронен князь и где, видимо, возникла первая редакция Жития. Автор этой редакции неизвестен, но, судя по всему, он был книжником из окружения митрополита Кирилла и современником последних лет жизни великого князя. Всего же с распространением почитания Александра Невского сложилось более пятнадцати редакций его Жития.

В этом Житии нет подробного изложения биографии Александра Невского, что, судя по всему, и не входило в задачу неизвестного автора. Зато он концентрирует внимание на основных эпизодах из жизни князя, которые позволяют воссоздать, с одной стороны, образ героического князя-воина, а с другой — образ князя-христианина.

Решению первой задачи служат рассказы о воинских подвигах Александра Невского, из которых особо выделяются победы над шведами и немецкими рыцарями на Чудском озере.

Для решения второй задачи автор прибегает к более выразительным средствам. Прежде всего, описывая великого князя, он широко использует библейские образы, сравнивая качества Александра Невского с красотой Иосифа, силой Самсона, мудростью Соломона. Сам великий князь предстает перед читателями истинно верующим человеком. Он проявляет полную стойкость перед соблазном принять католичество в обмен на военно-политическую помощь Рима: «А от вас учения не примем», — гордо отвечает князь папским посланникам. Верный православному вероучению, Александр Невский каждый свой шаг освещает молитвой и упованием на Божию помощь. И Господь не оставляет его без Своей благодати.

В Житии приводится рассказ о нескольких чудесах, явленных Господом в помощь великому князю. Так, перед битвой со шведами старейшине земли Ижорской, некоему Пелугию явились святые братья Борис и Глеб, сказавшие: «Да поможем сроднику своему князю Александру». А во время Чудского сражения на помощь великому князю пришло «воинство Божие», которое видели в воздухе. И недаром сам Александр Невский, не раз проявлявший

исключительную решимость, говорил: «Не в силе Бог, но в правде». Ведь если Господь зримо являл свою помощь, то это значило, что правда находится на стороне русского великого князя и вedomой им державы.

Образ святого князя-воина Александра Невского стал очень популярен в Древней Руси, а *сам святой прославлялся как один из заступников за Русскую Землю*. Позднее в разные времена и в разных памятниках будут записаны многочисленные свидетельства чудес, явленных святым Александром Невским. Он являл чудеса во время самых тяжелых и решительных периодов в истории Руси — во время Куликовской битвы, при взятии Казани. Иногда чудеса он совершал один, иногда со своими «сродниками» святыми Борисом и Глебом и другими князьями, признанными святыми. К Александру Невскому обращались с молитвами об исцелении от болезней. В 1547 году был установлен общероссийский праздник в честь святого Александра Невского — 23 ноября, а в 1724 году установили и новый праздник — 30 августа, в честь перенесения мощей благоверного князя из Владимира в Санкт-Петербург. Мощи святого князя-воина, заступника за Землю Русскую, и по сей день хранятся в Санкт-Петербурге, в Александро-Невской лавре.

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ

О религиозно-философских воззрениях *преподобного Сергия Радонежского* (1314 или 1322–1392) говорить не так просто, ведь он не оставил после себя ни единой строчки. Более того, всегда сторонился откровенного учительства. Поэтому можно сказать, что *учение преподобного Сергия Радонежского — это его жизнь*.

Жизненный путь преподобного Сергия описан в Житии, которое составил в 1417–1418 гг. его ученик Епифаний Премудрый, а во второй четверти XV века переработал Пахомий Логофет. «Житие Сергия Радонежского» является одним из лучших древнерусских памятников агиографической литературы.

Само по себе «Житие Сергия Радонежского» — это очень сложный памятник. Например, до нас не дошла первоначальная редакция Епифания Премудрого, часть которой сохранилась в более поздних обработках Пахомия Серба. К авторству Епифания

Премудрого сегодня причисляется Вступление, Похвальное слово Сергию, обычно заканчивающее Житие, а также первые десять глав Жития из тридцати. Известно пять так называемых «пахомиевских» редакций. Причем наиболее полно епифаниевский текст сохранился в поздних рукописях XVI столетия. Наибольшей переделке епифаниевский текст подвергся именно в той части, которая рассказывает о самом активном времени жизни Сергия.

По мнению многих современных исследователей, сохранившийся до сегодняшнего дня житийный текст обладает весьма важной особенностью: епифаниевские главы существенно пространнее и подробнее пахомиевских. Столь же значительно принципиальное авторское хронологическое построение Жития, который предупреждает читателя, что излагает события «не по ряду — передняя назад, а задняя наперед». В этом можно усмотреть стремление автора Жития подчеркнуть «вневременное значение подвижничества игумена, невозможность хронологической привязки нравственного ориентира, того житейского идеала, который дал миру Сергий».

Во многом с этим фактом связаны сложности интерпретации событий, описанных в Житии — в разных редакциях многие из них привязаны к разным датам. В современной науке продолжают дискуссии по поводу трактовки тех или иных мест памятника²⁵.

Житие рисует образ истинного православного подвижника, освященного Божией благодатью. Если год рождения будущего «великого старца» в точности неизвестен, то известно, что он родился под Ростовом, в боярской семье, получив при рождении имя Варфоломей. Как сообщает Житие, еще до своего рождения, в чреве матери, Варфоломей прославился многими чудесами, а в отрочестве, чудесным же образом, после явления ему некоего старца, он овладел грамотой.

В те годы в борьбе между Москвой и Тверью за ярлык на великое княжение, Ростов поддерживал Тверь. Поэтому после победы московского князя Ивана Даниловича Калиты ростовское боярство подверглось преследованиям, и семью Варфоломея переселили под Москву — в городок Радонеж. По имени этого города впоследствии преподобный Сергий и будет прозываться Радонежским.

После смерти отца Варфоломей со своим братом Стефаном уходит в монастырь, располагавшийся возле подмосковного Хотьково. Однако, стремясь к подвигам во имя Христово, в конце 30-х годов XIV века они покидают этот монастырь. Братья избирают жизнь монахов-отшельников, одинокий аскетический подвиг в молчании. В подмосковных лесных чащобах, на горе Маковец, они обустривают скит, строят церковь, посвященную Святой Троице, а Варфоломей принимает иноческий постриг под именем Сергия.

К началу 40-х годов XIV века подвижничество Сергия и Стефана получает известность. Стефана приглашают в Москву, где он становится духовником великого князя Семена Ивановича. А к оставшемуся на Маковце Сергию тянется монашеская братия, и вскоре здесь основывается Троицкий монастырь — во имя Святой Троицы. Интересно, что избегающий хоть какой-то власти Сергей Радонежский не был официально избран игуменом, но исполнял игуменские обязанности по просьбе всех иноков.

Необходимо сказать, что в те времена существовало три вида монастырей. *Отходные* монастыри — это скиты, устраиваемые монахами-отшельниками. В *особножительских* монастырях иноки проводили общие службы, но каждый имел собственное имущество. И, наконец, *общежительские* монастыри, в которых иноки отказывались от имущества вообще. Общежительские монастыри были на Руси ранее, но к XIV веку уже забылись.

Троицкий монастырь поначалу был особенножительским. Но уже в 1353–1354 гг. тогдашний митрополит Алексий, при поддержке константинопольского патриарха Филофея, предложил троицким инокам принять устав общежительского монастыря. В основе этого устава лежало несколько главных принципов — *равенство всей братии (включая игумена), запрет на частную собственность, совместный стол и молитва, общий стол, послушание и четкое распределение обязанностей*. Троицкий монастырь стал первой в Московской Руси общежительской обителью, а Сергей Радонежский был поставлен в его первые игумены.

Распространяя идею и практику «общего жития», во второй половине XIV — начале XV века преподобный Сергий и его ученики основывают несколько новых монастырей, самыми известными из которых стали Симоновский и Спасо-Андроников в Москве, Высоцкий

в Серпухове, Благовещенский на Киржаче, Кирилло-Белозерский под Вологодой.

Митрополит Алексей всячески поддерживал деятельность троицкого игумена. По идее митрополита, озабоченного установлением на Руси духовного и политического единства, общежительские монастыри должны были стать центрами, из которых на всю Русь проливался бы свет христианского благочестия. Кроме того, ориентированные на Москву, эти монастыри способствовали бы усилению политического единства. К тому же распространение общежитийных монастырей должно было способствовать возрождению общинных идеалов и, следовательно, распространению идеи единства. А устроенные как настоящие крепости, монастыри выполняли и военно-оборонительные функции. Как показала дальнейшая история, митрополит Алексей оказался прав — духовно-политическая жизнь Русского государства во многом строилась вокруг вновь основанных монастырей.

С началом «общего жития» Троицкий монастырь приобретает широкую известность, а Сергей Радонежский становится непререкаемым духовным авторитетом, как для простых людей, так и для высшего общества. Согласно тексту Жития, Сергей Радонежский не раз в наиболее драматичные моменты истории помогал князьям услышать друг друга, убеждал прекратить их кровопролитные усобицы. По версии Жития, именно его в 1378 году, после смерти митрополита Алексия, приглашали занять митрополичью кафедру, но преподобный Сергей отказался.

Позднейшие источники показывают особую роль преподобного Сергия Радонежского в 1380 году. Так, в «Сказании о Мамаевом побоище» говорится, что именно к нему приехал великий князь Дмитрий Иванович, чтобы получить благословение на битву с полчищами Мамая. Троицкий игумен благословил русское воинство — отправил на поле сражения двух монахов, Александра Пересвета и Андрея Ослябю, предварительно посвятив их в схиму. И именно Пересвету выпала участь принять участие в поединке перед битвой на Куликовом поле.

Впрочем, по мнению некоторых современных исследователей, в реальности в 1380 году отношения преподобного Сергия и великого князя были намного сложнее, более того, в период с 1380 по 1382 год в

их отношениях наблюдается основательный разлад. И вполне возможно, действительно приходится постепенно расставаться с версией о поездке Дмитрия Донского в Троицкий монастырь, а также о пророчествах и благословениях игумена накануне Куликовской битвы. Связано это было с проблемой поставления митрополита на Руси — Константинополь назначил Киприана, а Дмитрий Иванович хотел видеть митрополитом своего печатника Михаила (Митяя). Сергей Радонежский состоял в переписке с Киприаном. За этой проблемой скрывался еще более глубокий вопрос — взаимоотношения церкви и власти. Позиция великого князя, стремящегося полностью подчинить себе церковь, не вызывала энтузиазма у троицкого игумена.

В целом же подвижничество преподобного Сергея Радонежского в значительной степени повлияло на всю отечественную общественно-политическую мысль, ибо он внес в нее важнейшие для всего русского национального сознания религиозно-философские идеи.

В первую очередь Сергей Радонежский, стремясь к «жизни во Христе», ввел *идею и практику «высокого жития»* как реальный пример нравственного совершенства, как некий общечеловеческий идеал. Незадолго до смерти, Сергей Радонежский завещал своим инокам *«иметь чистоту душевную и телесную и любовь нелицемерную», «смирением украшать себя», «единомыслие друг с другом хранить», «ни во что ставить честь и славу жизни этой, но вместо этого от Бога воздаяния ожидать, небесных вечных благ наслаждения»*. По сути дела, в этом завещании в краткой форме выражены все главные составляющие идеи «высокого жития».

Проповедуя «высокое житие», Сергей Радонежский призывал иноческую братию прежде всего *к полному отказу от мирских соблазнов — богатства, власти, ненависти, насилия*. Он считал, что все эти мирские заботы тяготят душу и мешают иноку сосредоточиться на молитве. «А ни о чем бесполезном не нужно заботиться, но следует уповать и взирать на Бога, Который может кормить нас, и одевать, и обо всех наших делах заботиться: и от него следует ожидать всего, что нужно доброго и полезного душам и телам нашим», — говорил Сергей.

Поэтому в самом Троицком монастыре практиковались нищелюбие, отказ от частной собственности, смирение и любовь. Но в то же время Сергей не приветствовал полной нищеты или

побирушничества, чем занимались монахи иных обителей. Троицкий игумен очень высоко ценил человеческое достоинство, которое дано от Бога и которое человек обязан соблюдать. Поэтому троицкие иноки практиковали каждодневный совместный труд для добывания средств к существованию. Больше того, если жители окрестных сел привозили инокам провизию, то по велению игумена они сначала совершали молитву во славу Божию, потом кормили гостей и уже в последнюю очередь сами приступали к трапезе.

Отказ от всего мирского должен был способствовать тому, чтобы иноки хранили *«чистоту души»* как необходимое условие «высокого жития». В этом смысле Сергей Радонежский следовал древней монашеско-аскетической традиции. В тексте Жития говорится, что в своем сердце («на сердци имеа») преподобный Сергей носил примеры знаменитых древних подвижников, основателей монашеской монастырской вообще и общежительской традиций, в частности Антония Великого, Евфимия Великого, Саву Освященного, Пахомия, Феодосия и прочих.

Однако, по его мнению, достижение душевной чистоты не было связано с практикой «истязания плоти» в том виде, как ее понимали, например в Киево-Печерском монастыре. Житие сообщает, что еще в то время, когда иноки жили «особно», Сергей вел строгую постническую жизнь, а добродетели его были таковы: «голод, жажда, бдение, сухая пища, на земле сон, чистота телесная и душевная, молчание уст, плотских желаний тщательное умерщвление, труды телесные, смирение нелицемерное, молитва беспрестанная, рассудок добрый, любовь совершенная, бедность в одежде, память о смерти, кротость с мягкостью, страх Божий постоянный». При этом Житие подчеркивает особое значение идеи страха Божия, которым преподобный оградился от грехов. Однако сам страх Божий — это лишь начало подвига, начало всякой добродетели.

И уже чуть ниже Житие сообщает, что «бесовских искушений» Сергей избегал не практикой «истязания плоти», но лишь строгим постом: «Преподобный же, почувствовав нападение вражеское (т. е. дьявольские искушения. — *С.П.*), подчинил себе тело и поработил его, обуздав постом; и так благодатью Божией был он избавлен от искушений». Самое же главное средство в борьбе с искушениями — нравственный подвиг, та самая «чистота души», когда, не прибегая к

физическим истязаниям, человек лишь одними «стрелами чистоты» способен преодолеть все соблазны: «Научился он против бесовских нападений обороняться: как только бесы стрелами греха поразить его хотели, преподобный стрелы чистоты пускал в них, стреляющих во мраке в праведных сердцем».

Следовательно, в Троицкой обители *аскетический подвиг рассматривали* как, *во-первых, страдание во имя Христа* и, *во-вторых, как средство «осветления души»*, ибо страдание должно именно освещать душу, а не «истязать» тело. Таким образом, выступая духовным наследником Антония и Феодосия Печерских, Сергей Радонежский сместил акценты в направлении духовного и нравственного самосовершенствования, отказавшись от физического «истязания плоти». И недаром в самом Житии неоднократно подчеркивается, что именно из-за «чистоты жизни» преподобный Сергей был удостоен Божией благодати.

Немаловажным условием «высокого жития» были *идеи смирения и любви*. Троицкий игумен был необычайно скромен, всеми силами избегая славы, чинов и власти. Так, отказываясь от митрополичьей кафедры, он говорил: «Кто я такой, грешный и худший из всех людей?»

Нередко паломники, пришедшие поглядеть на всем известного подвижника и ожидавшие увидеть грозного церковного иерарха, принимали Сергия Радонежского за простого монаха, настолько он не отличался от остальной братии. И это было вполне закономерно. Ведь, по убеждению Сергия, соблазн «первого места» среди людей, равен едва ли не самым страшным демоническим соблазнам, которые испытал он сам в первые годы своего пустынножительства и которые испытывает каждый человек. Исцеление же подобных духовных недугов и возможно только через смирение и любовь. И Сергей Радонежский всей своей жизнью доказывал окружающим — жизнь можно устраивать только добром и любовью, цбо, отвечая злом на зло, человек порождает новое зло. И недаром Г. П. Федотов, говоря о Сергии Радонежском, вполне справедливо заметил: «Смирренная кротость — основная духовная ткань его личности».

Необходимой составляющей «высокого жития» являлась *идея «внутренней» духовной свободы как высшей степени свободы вообще*. В основе этой идеи лежат слова Иисуса Христа: «И познаете истину, и

истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). Развита впоследствии в трудах отцов церкви идея «внутренней свободы» получила свое яркое воплощение в жизни и деятельности преподобного Сергия Радонежского.

Суть этой идеи в следующем. Человек под действием благодати Святого Духа способен познать Божию истину и вступить на путь спасения. Познание истины убеждает человека в бессмысленной суетности мирских забот, но одновременно многократно укрепляет его духовные силы. Следовательно, овладевший истиной человек оказывается свободным по отношению к окружающему миру и ко злу, которое этот мир наполняет. Более того, он начинает противостоять злу.

«Внутренняя свобода» — это высшая степень свободы, потому что человек в своих помыслах и поступках максимально приближается к Божественному образу. Никакая другая разновидность свободы, а особенно та свобода, которая установлена в человеческих законах, не могут сравниться со свободой «внутренней». Ведь если в сердце человека живет Божия благодать, ничто не может помешать ему быть свободным, ибо под воздействием этой Благодати человек совершает именно те поступки, которые внушены ему Самим Господом.

Примерами «внутренней свободы» преподобного Сергия могут служить многочисленные случаи, когда он совершенно свободно обращается с князьями, епископами и многими сильными мира сего, которые приводятся в его Житии. Озабоченный только служением Господу, он оказывается выше и свободнее многих, наделенных реальной мирской властью.

Надо сказать, что идея «внутренней свободы» со временем стала очень влиятельной в отечественной религиозно-философской мысли и в литературно-художественном творчестве. Эта идея нашла свое отражение и выражение практически во всех учениях русских Любомудров и во многих произведениях русских писателей. Более того, в идее «внутренней свободы» Сергей Радонежский выразил одно из важнейших качеств русского национального самосознания.

Еще одно из условий «высокого жития» — и для отдельного человека, и для монастырской обители, и для общества в целом, — преподобный Сергий видел в единомыслии.

Единомыслие для отдельного человека — это единство души, полностью посвященной служению Господу. Для обители — это единство помыслов и действий всех иноков, которые своим подвигом умножают Христову Любовь на земле и подают пример остальным людям. Для общества — это идея единства Руси, благодаря которому Русь только и может спастись.

И совсем не случайно, что обитель, основанная преподобным Сергием, была посвящена Святой Троице. Сергей Радонежский видел в Троице высший христианский образ Единства и Любви, ибо ипостаси Святой Троицы единосущны, не разделены отношениями старшинства и младшинства, не знают ненависти, но исполнены Любви.

Следует напомнить, что именно догмат о Святой Троице, в силу трудности его разумного понимания, породил в истории христианской церкви множество различных ересей. Интересно, что до Сергия Радонежского догмат Святой Троицы принимался на Руси как таковой. Даже будучи объектом умозрительных религиозно-философских рассуждений, Святая Троица не рассматривалась как необходимая часть реальной жизни. К примеру, храмы предпочитали посвящать более реальным образам: Спасу, Божией Матери, «скорому помощнику» Николе Чудотворцу, святым воинам и отцам церкви. И лишь в Киево-Печерском монастыре Троице уделяли гораздо больше внимания — там над главными воротами в начале XII века была поставлена Троицкая церковь. Следовательно, обращаясь к образу Святой Троицы, Сергей Радонежский выступал и наследником традиции, установленной киево-печерскими иноками.

Но впервые в русской религиозно-философской мысли преподобный Сергей придал идее Святой Троицы реальное, конкретное звучание, преобразовал христианский догмат в символ живого единства, того единства, к которому должны стремиться все живущие на земле люди. Таким образом, Святая Троица это еще и прообраз того, как должно строиться человеческое общежитие вообще, и русское общество в частности.

Следовательно, Святая Троица, в честь которой и была основана обитель на горе Маковец, становилась и символом единства Руси. Как показала дальнейшая история, именно из Троицкой обители русские люди и в XIV веке и позднее ждали импульсов к возрождению

единства в Русском государстве, ибо эти импульсы исходили как бы от Самого Господа. А икона Святой Троицы, написанная Андреем Рублевым, духовным учеником преподобного Сергия, почиталась не как произведение искусства, а опять же как воплощенный символ Божественного единения.

Важно и само направление развития русской религиозно-философской мысли, этапом которого стали воззрения Сергия Радонежского. В соответствии с многовековой вероучительной традицией образ Святой Троицы присутствует в Ветхом Завете в 18-й главе книги Бытие, где рассказывается о явлении праотцу Аврааму и его жене Сарре трех мужей-ангелов: «И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного. Он возвел очи свои, и взглянул, и вот, три мужа стоят против него...» Господь, принявший образ трех ангелов и явившийся Аврааму, носит еще одно именование — *«Троица Ветхозаветная»*.

Первоочередное значение, которое придавал Сергей Радонежский образу Святой Троицы, свидетельствует не только о творческом толковании догмата, но и о его большом внимании к ветхозаветной тематике. В этом отношении, в тексте Жития интересен один сюжет. Как известно, Троицкая обитель была основана двенадцатью иноками, а Сергей был тринадцатым. Причем община в количестве двенадцати человек сохранялась несколько лет, а новые иноки появлялись в ней лишь в случае чьей-либо смерти.

Практика основания монастырей именно двенадцатью иноками была известна в монашеском мире. Например, правило о кратном 12 числе иноков в монастыре имело принципиальный характер в монашеских общинах ирландской церкви, а в одной из версий об основании Киево-Печерской обители имеется указание на то, что собственно монашеская община была основана лишь после того, как собралось 12 подвижников.

Вполне естественно, что сакральное значение числа «12» обычно связывают с числом двенадцати апостолов. И прообраз монашеской общины — это Христово апостольское братство, о чем напоминает читателю текст Жития. Но исследователи практически не обращают внимания на смысловое значение других слов Жития. Дело в том, что Житие сравнивает Троицкую общину не только с числом апостолов, но

и с ветхозаветными сюжетами. И сакральное значение числа «12» искалось уже и в Ветхом Завете.

Таким образом, и в своих религиозно-философских представлениях, и в практике иноческой жизни Сергей Радонежский уже полностью объединяет ветхо- и новозаветную тематику, а сами Ветхий и Новый Заветы не разделены теперь в сознании русских мыслителей, как это было еще двести лет назад.

Вполне естественно, что стремление к «высокому житию» предполагало и некие определенные способы познания Божиего Промысла. И в этом смысле Сергей Радонежский большое значение придавал *мистическому познанию*.

Символическая основа видений лежит в Библии, которая вся проникнута идеей Божественных видений и знамений (так, фундаментальный образ Троицы, ставший основой тринитарного догмата, свое начало берет, как уже говорилось, в библейском рассказе о явлении трех мужей Аврааму). Большое значение мистическому языку познания Божиих тайн придается в трудах отцов церкви, особенно в сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита. Позднее эта традиция получает особое развитие в византийской церкви.

На Руси также сохранялось общеправославное убеждение в том, что познание Господних тайн происходит с помощью мистических видений и богоявлений. С XI века известно большое число памятников переводной восточной литературы, повествующих о видениях, особенно в этом смысле яркими были апокрифические сочинения. Но обоснование форм мистической связи с Божественным миром в русской книжной традиции встречается довольно редко. Более того, атмосфера монашеской мистики видений возникает на Руси только с конца XIV — начала XV в. И у истоков подобного явления стоит Сергей Радонежский. Как писал еще Г. П. Федотов: «Мы имеем полное право видеть в преподобном Сергии первого русского мистика, то есть носителя особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы. Тайны его духовной жизни остались скрытыми для нас».

По сути дела, в этом внимании к мистическому познанию Божиих тайн, столь ярко представленном «Житием Сергия Радонежского», можно видеть новый и плодотворный опыт освоения русской религиозно-философской мыслью традиций византийской церкви.

Однако дело не только в освоении восточных традиций, но и в том, что эти традиции наполнялись и дополнялись собственным, русским, прочтением самих чудесных явлений. И отечественная религиозно-философская мысль шла по пути впитывания в себя восточного религиозного мистического опыта.

Сами по себе причины видений и богоявлений могли быть разными. В первую очередь, богоявления совершались чудесным образом, без какого-либо волеизъявления со стороны человека, но по воле Самого Бога. В то же время, в монашеских общинах разрабатывались специальные методики достижения мистического транса. Начало этому было положено еще древними египетскими и сирийскими отшельниками III–VII вв.

Как свидетельствует «Житие Сергия Радонежского», богоявления троицкому игумену совершались неоднократно. Чаще всего — во время молитвы. Наиболее яркое и значимое из них — явление Божией Матери, которая в ответ на молитву преподобного Сергия обещала свое покровительство устроенной им обители. Причем интересно, что Сергий после своей молитвы предупредил находящегося рядом инокa Михея о грядущем явлении Пречистой Богородицы: «Чадо! Будь бдительным и бодрствуй, потому что видение чудесное и ужасное будет нам в сей час», — сказал преподобный Сергий. Важно в данном случае и то, что явление Богородицы было уникальным в монашеской практике той поры.

Сам факт видения преподобному Сергию Божией Матери — это первое свидетельство явления Богородицы русскому инокy. Позднее в этом видели явный божественный знак того, что Господь стал уделять Руси свое особое покровительство. Важно в данном случае и то, что явление Богородицы было уникальным в монашеской практике той поры.

По свидетельству другого инокa, Симона, во время богослужения являлся Сергию Радонежскому и «Божественный огонь», «ходящий по жертвеннику, осеняющий алтарь и со всех сторон святую трапезу окружающий». А затем, когда Сергий хотел причаститься, «Божественный огонь свернулся, как некая плащаница и вошел в святой потир (сосуд для причащения. — *С.П.*); так святой и причастился».

О том, что преподобному Сергию было дано чудесное мистическое знание, говорят и многие другие факты, приведенные в его «Житии», — исцеления больных, изгнания бесов и даже воскресение из мертвых. В этом же ряду стоит и случай, произошедший в тот миг, когда рядом с Троицкой обителью проходил известный подвижник, просветитель пермских земель Стефан Пермский. Поклонившись в сторону монастыря, Стефан приветствовал Сергия Радонежского: «Мир тебе, духовный брат!» Находившийся в это время за трапезой преподобный Сергей неожиданно встал из-за стола, совершил молитву и, поклонившись, сказал: «Радуйся и ты, пастух Христова стада, и Божий мир пусть будет с тобой!»

Впрочем, не стоит забывать, что многие сюжеты, связанные с мистическими явлениями, появились в Житии уже в редакции, переработанной Пахомием Логофетом, старавшимся подчеркнуть именно святость преподобного Сергия Радонежского.

В целом же мистический опыт преподобного Сергия, поведенный его Житием, свидетельствует, что на рубеже XIV–XV веков перед русской религиозно-философской мыслью уже в полном объеме вставала задача освоения опыта христианской церкви во всем его многообразном объеме. Стремясь найти себя на путях Божиего Промысла, Русь стремилась к символическому единению с Богом. И роль именно Сергия Радонежского в этом более чем велика.

Немаловажное значение имеет и то, что преподобный Сергей стал одним из тех, кто придал византийскому христианству уже национальное звучание, преобразив его поистине в народную религию. Во многом благодаря именно Сергию Радонежскому русское православие приобрело те духовно-нравственные и практические составляющие, которые и сегодня сохраняют свою живительную силу.

Необходимо также сказать о том, что подвижническая деятельность преподобного Сергия Радонежского положила начало такому своеобразному явлению в русском православии, как *старчество*. *Старцы* — это монахи, которые своей праведной жизнью доказывали способность человека к нравственному, духовному очищению. Значение института старчества в русском монашестве на протяжении веков существенно изменялось. Однако сохранялась и несомненная духовная преемственность. В целом же своим духовным

авторитетом старцы оказывали огромное влияние на все русское общество. И недаром еще Ф. М. Достоевский говорил о роли старцев в жизни русского человека: «Старец — это берущий вашу душу, вашу волю в свою душу, в свою волю». Избравший же для себя «старческое» руководство человек получал надежду «победить себя, овладеть собою до того, чтобы мог, наконец, достичь, через послушание всей жизни, уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избежать участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли».

Преподобный Сергей Радонежский стал подлинным «светильником» для современников и потомков — человеком, сумевшим подчинить всю свою жизнь евангельским заповедям любви и единомыслия. Избегая искуса судить и назидать, он учил даже не столько словом, сколько своим образом жизни, своим отношением к окружающим. И народ слышал его безмолвную проповедь. Поэтому жизненный путь «великого старца», как его называли, выглядит и парадоксальным — всю жизнь он бежал от общества людей, а в результате стал его духовным предводителем. Уже при жизни преподобного Сергея Радонежского рассматривали как воплотившийся в реальном человеке символ единства Руси, которого столь жаждал русский народ в XIII–XIV столетиях.

Уже вскоре после смерти, в 1447 году, преподобный Сергей Радонежский был канонизирован, а позднее почитался как небесный покровитель и заступник московских государей. И недаром именно в Троице-Сергиевом монастыре крестили великокняжеских и царских детей.

ОБРАЗ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ИКОНОПИСИ

Догмат о Святой Троице (или тринитарный догмат) — один из важнейших в христианском вероучении. И в то же время один из сложнейших для его религиозно-философского и богословского толкования. Еще святые отцы церкви, предвидя трудности в постижении догмата Святой Троицы, старались разъяснить тайну «неслиянности и нераздельности» Божественного Троиединства. При этом они активно использовали образы и символы. Одни проводили сравнение с солнечным сиянием, где одновременно едины и

различимы солнце, луч и свет. Другие размышляли о тайне и гармонии любви, где лица-ипостаси взаимоотносятся как Любящий, Любимый и Любовь. Третьи говорили о воле, разуме и действии. Но все сходились в одном: *Святая Троица — это не количественная характеристика, а качество Господа, непостижимое для человека, но данное Ему в Откровении*. Св. Василий Великий писал: «Господь, передавая нам об Отце и Сыне и Святом Духе, не счетом переименовал их; ибо не сказал: в первое, второе и третье, или — в одно, два и три; но в святых Именах даровал нам познание веры, приводящее ко спасению...»

Уже говорилось, что в соответствии с многовековой вероучительной традицией образ Святой Троицы присутствует в Ветхом Завете, а Господь, принявший образ трех ангелов и явившийся Аврааму, носит еще одно именование — *«Троица Ветхозаветная»*.

Сложность словесного толкования таинства Святой Троицы уже первых христиан побуждала искать иные способы постижения этой тайны, используя в том числе и изобразительный язык. Сюжет «Явление трех ангелов Аврааму» (или иначе «Гостеприимство Авраама») довольно рано появляется в иконографии — например в живописи катакомб на Виа Латина (IV в.), а также в ранних мозаиках в церкви Санта-Мария Маджоре в Риме (V в.) и церкви Сан-Витале в Равенне (VI в.). Широкое распространение имел этот сюжет и в византийском искусстве.

В Древнюю Русь иконография «Гостеприимство Авраама» пришла очень рано — в XI веке (фреска в Софийском соборе в Киеве). Присутствует этот сюжет на южных воротах собора Рождества Богородицы в Суздале (XIII в.), на фреске Феофана Грека в храме Спаса Преображения на Ильине улице в Новгороде (XIV в.), на многочисленных иконах.

Но поворотным пунктом религиозно-философского и богословского осмысления этой иконографии становится икона «Святая Троица» Андрея Рублева. Более того, по мнению современных исследователей, только рублевская икона может называться «Святая Троица» в отличие от «Гостеприимства Авраама»²⁶.

Андрей Рублев (1370? - 1430?) еще мальчиком-послушником был принят в Троицкий монастырь, а впоследствии перешел в московский Спасо-Андрониковский монастырь, где и принял иноческий постриг. Иконописному мастерству он учился у Даниила Черного, с которым до

конца дней Рублева связывала братская дружба и духовный союз. Хотя точное авторство установить невозможно, тем не менее, кисти Андрея Рублева сегодня причисляют росписи и иконы в храмах Звенигорода, Владимира, Москвы, Троицкой обители. Уже при жизни он почитался одним из лучших отечественных иконописцев, а после смерти его работы служили образцом для подражания. Стоглавый Собор в XVI веке называл Андрея Рублева образцом для всех русских иконописцев. Позднее, уже в нашем веке, творчество Рублева характеризовали как «богословие в красках».

В самом деле, для Андрея Рублева создание иконописного образа — это один из путей постижения Божиих тайн, способ проникновения в Божественный мир. Поэтому его иконописные работы столь сложны и символически многообразны. А одной из вершин его художественно-богословского творчества стала икона «Святая Троица».

Андрей Рублев написал эту икону около 1411 года по заказу Троицкой обители, возможно, для первой деревянной часовни, построенной над могилой Сергия Радонежского. Как уже говорилось, Святая Троица — это центральный символ всей религиозно-философской концепции преподобного Сергия. И икона, выполненная Рублевым, стала своего рода художественным воплощением богословских и религиозно-философских воззрений великого старца.

Вообще эту мысль впервые высказал Е. Н. Трубецкой: «В иконе выражена основная мысль всего иноческого служения преподобного... Он молился, чтобы этот зверообразный, разделенный ненавистью мир преисполнился той любовью, которая царствует в Предвечном Совете Живоначальной Троицы. А Андрей Рублев явил в красках эту молитву, выразившую и печаль, и надежду св. Сергия о России». В том же направлении размышлял над рублевским образом Святой Троицы и П. А. Флоренский: «В иконе Троицы Андрей Рублев был не самостоятельным творцом, а лишь гениальным осуществителем творческого замысла и основной композиции, данных преподобным Сергием».

Иконография рублевской Троицы необычна. Автор, обращаясь к библейскому сюжету, исключает из него изображение самих хозяев, принимающих трех ангелов — Авраама и Сарру. За трапезой, устроенной хозяевами в честь явившихся ангелов, изображены лишь небесные гости, не мальчики, не юноши, в том возрасте ангелов,

которому нет определения. Они склонились над евхаристической чашей — следовательно, перед нами не просто трапеза, а евхаристическая трапеза, в которой совершается искупительная жертва.

Вино в евхаристической чаше — умозрительный образ Христа, сошедшего с небес, воплотившегося, распятого на кресте, пролившего Свою кровь за спасение всех живых и мертвых и неотступно сидящего на престоле «одесную» (т. е. справа) от Отца.

За спиной у ангелов изображены дом, зеленеющий дуб и гора. Это символы домостроителя-Христа, Бога-Отца и Святого Духа (гора — образ восхищения духа). Очень важно, что на этой иконе, в полном соответствии с канонем, не акцентируется внимание на том, какой из трех ангелов изображает конкретную ипостась Господа.

Вся композиция строится на принципе круга, и мысль созерцающего икону также движется по кругу, вернее не в силах выйти за пределы круга. Таким образом, созерцающий икону приходит к пониманию, что постижение неслиянности Святой Троицы (три ангела) означает и постижение нераздельности Ее ипостасей. А в итоге познается смысл и самого догмата о Святой Троице как «единосущной и нераздельной».

Пространство иконы, в котором разворачивается то, что современный зритель назвал бы действием, резко искажено обратной перспективой, воздушная стена и три божественных символа не позволяют взгляду проникнуть в глубину иконы, а все самые важные детали изображения острым углом выставлены вперед.

Интересно, что подножия престолов, на которых покоятся ноги ангелов, образуют линии, точка соединения которых расположена вне пределов плоскости иконы — перед ней, там, где расположен зритель. А точнее — в его сердце, ибо сердце человека, а не его разум и есть истинный источник созерцания Бога, инструмент Его познания и главный орган общения с Ним.

В целом же, изображая Троичное Божество, единство Ветхого и Нового Заветов, таинство евхаристии и торжество христианского смирения, икона Святой Троицы является символом погружения в таинство божественного бытия, в его неслиянность и нераздельность. И это лишний раз подчеркивает значение символа Святой Троицы, которую всю свою жизнь созерцал Сергей Радонежский, «дабы, — как

сказдно в его Житии, — воззрением на Святую Троицу побеждался страх ненавистной розни мира сего». Следовательно, образ Святой Троицы дан для России на все времена для ее преображения и духовного возрождения.

Вслед за Андреем Рублевым подобной схемы изображения Троицы стали придерживаться многие иконописцы, вплоть до XVII века («Троица» Симона Ушакова). При этом иконографический тип «Троица Ветхозаветная», как он стал называться позже по аналогии с «Троицей Новозаветной», является наиболее целомудренным образом Святой Троицы, так как в нем не акцентировано внимание на изображении отдельных ипостасей Господа. Желание же заглянуть за завесу таинства привело к появлению другого рода изображений, которые можно объединить под общим названием *«Троица Новозаветная»*. Наиболее древним, но не ранее начала XV в., считается вариант «Новозаветной Троицы», получивший название «Отечество».

Обычно в таких композициях представлены две фигуры — старец и средовек, над которыми витает голубь. Это изображение и символизировало три ипостаси Святой Троицы: седобородый старец — Бога Отца, средовек — Бога-Сына и голубь — Святого Духа. Иначе говоря, в отличие от «Троицы Ветхозаветной» на иконах нового ряда представал очень детализированный, иногда дополненный подписями образ каждой из ипостасей Святой Троицы.

Откуда на Русь пришли эти странные образы, с точностью сказать трудно, но, по мнению современных исследователей, параллели прослеживаются в западной иконографии.

Появление подобных изображений на Руси уже скоро стало вызывать недоумение. Оно было связано с тем, что нигде в христианской литературе нет даже упоминания о дословном изображении Бога Отца, ведь Бог изображается во плоти только в лице Иисуса Христа или в образе Святой Троицы, без выделения каждой из ипостасей. В 1551 году Стоглавый Собор определил принципиальную неизобразимость Бога-Отца. Это же подтвердил Большой Московский Собор 1666–1667 гг., давший еще более четкое постановление: «Отныне Господа Саваофа образ не писать... ибо никто Саваофа не видел во плоти, а только в воплощении».

Русским мыслителям XIII–XIV вв. выпала тяжелая доля — вместе со своим народом пережить трагедию татарского нашествия, потерю национально-государственной самостоятельности Русского государства и духовно-нравственного кризис всего русского общества. И недаром идея гибели Руси становится столь влиятельной и общепризнанной в общественной и религиозно-философской мысли того времени.

Однако христианское мироощущение, искренняя вера в Бога не позволяли русским мыслителям впасть в крайнюю степень отчаяния. Наоборот, бедствия, постигшие Русь, осмысленные как наказания Божии за грехи, стали действенным катализатором в поиске новых путей исторического развития народа и государства.

В религиозно-философском смысле это развитие пошло в направление более глубокого освоения библейской традиции, ведь именно там, в библейских аналогиях, русские мудрецы могли найти и примеры гибели царств, и пути спасения от гибели. Поэтому XIII–XIV вв. стали периодом более тщательного и внимательного прочтения Ветхого Завета и воспроизведения его символики в русских условиях. В своих размышлениях русские книжники все более ассоциировали исторический путь Руси с Промыслом Божиим, заповеданным не только в Новом, но и в Ветхом Завете.

Пути развития русской религиозно-философской мысли были связаны и со все большим освоением опыта Восточной церкви и христианского вероучения в его византийской трактовке. Мистические учения, столь развитые и распространенные в восточном монашестве, проникали и на Русь и открывали новые способы постижения Божиих тайн.

Однако в XIII–XIV вв. еще более обострилась дилемма, возникшая в предыдущий период — национальное или вселенское? Внутренне противоречие этой дилеммы развивалось по двум направлениям: религиозно-философскому и церковно-политическому. Правда, в реальной жизни оба эти направления развития были связаны самым теснейшим образом.

Вселенское православие, под которым на Руси понимали греческую церковь, предлагало искать спасения на путях

аскетического отречения от мирских проблем, в индивидуальном подвиге самосовершенствования, в отречении, в конце концов, от Родины во имя веры. А сама греческая церковь вообще требовала подчинения своим правилам и интересам во всех вопросах, включая политические. Русь же продолжала поиск своего места во вселенской истории, стремясь при этом сохранить собственное лицо.

В принципе, и возникший на рубеже 70–80-х годов XIV века конфликт Сергия Радонежского и великого князя Дмитрия Ивановича, двух великих исторических деятелей того времени, был в глубине своей вызван именно этой дилеммой. Если Дмитрий Иванович, подчиняя все силы государства борьбе за независимость и следуя заветам покойного к тому времени митрополита Алексия, хотел и церковь подчинить государственным интересам Московского княжества, то для Сергия Радонежского, не поддержавшего Дмитриева ставленника Митяя на митрополичий стол, идеал единой апостольской Церкви оставался намного более важным.

И все же в своей повседневной иноческой жизни преподобный Сергей наполнял идеалы вселенского монашества, которыми он и руководствовался, собственным, национальным содержанием. Образ Святой Троицы, проповедуемый им и как символ единства небесного и земного, и как символ единства земной жизни, и как символ единства церкви, и как символ единства Ветхого и Нового Заветов, закрепленный в русском национальном сознании творением Андрея Рублева, уже в скором времени стал путеводной звездой для многих русских книжников.

По сути дела, образ Святой Троицы показал всей Руси возможную и реальную дорогу спасения государства. В религиозно-философском смысле этот образ как идеал земного бытия открывал путь для снятия самой дилеммы — национальное или вселенское. Путь этот был связан с освоением опыта Вселенской Церкви через укрепление и развитие собственных национальных начал в Русской Церкви. Ведь в иноческом подвиге Сергия Радонежского нашли свое единство давние русские традиции радостного, оптимистического восприятия православной веры и принципы более мистического восточного христианства. Более того, объединенные воедино, они стали основой всего дальнейшего развития русской религиозно-философской мысли. Идея особого пути Руси и особого замысла Божиего в отношении Руси постепенно стала

завоевывать все большее место в сердцах и сознании русских книжников. И недаром именно грядущие XV–XVI вв. стали самым ярким временем русской святости. Осознавая и признавая святость своих молельников, и вся Русь приобретала постепенно святость.

Глава 3

«СВЯТОРУССКОЕ ЦАРСТВО» (XV–XVI вв.)

XV–XVI вв. — это время национально-государственного подъема Русского государства, центром которого после почти двухвековой борьбы окончательно стала Москва. В этом смысле в XV столетии в течение относительно короткого отрезка времени произошло несколько важнейших для истории России событий, значительно повлиявших на ход развития древнерусской религиозно-философской мысли:

— в 1439 году во Флоренции между Византией и Римом было подписано соглашение об объединение церквей, получившее название *Флорентийской унии*. По условиям соглашения Православная Церковь принимала католические догмы, при сохранении обрядов и греческого языка. Фактического объединения так и не состоялось — в 1443 году Иерусалимский собор Православной Церкви предал ее проклятию. Особенно негативно Флорентийская уния была воспринята на Руси, где ее посчитали «предательством» византийской церковью правой веры;

— в 1448 году в ответ на Флорентийскую унию собор епископов в Москве провозгласил Русскую Церковь автокефальной, т. е. независимой от константинопольского патриарха (в 1458 г. единая русская митрополия разделилась на две — Московскую и Киевскую, расположенную в пределах Литовского государства);

— в 1453 году Византийская империя была завоевана турками и прекратила свое существование;

— в 1480 году Русское государство усилиями великого князя Ивана III Васильевича окончательно избавилось от татаро-монгольского ига и, следовательно, *Русь была спасена от гибели*.

На эти исторические события в XV веке наложилось явление религиозно-мистического характера — всеобщее ожидание «конца миру» (эсхатологические ожидания). Дело в том, что, по некоторым христианским летоисчислениям, в 1492 году заканчивалось седьмое тысячелетие от сотворения мира. В соответствии со многими

пророчествами, начало восьмого тысячелетия должно было ознаменоваться Вторым пришествием Христа и концом света. Поэтому даже пасхальные службы в Русской Церкви были расписаны только до 1492 года. Но пророчествам не суждено было сбыться и конца света не состоялось. Следовательно, перед свободной Русью открывались пути к необычайному взлету.

Все эти события оказали огромное влияние на развитие отечественной религиозно-философской мысли. Ведь для религиозно-мифологического сознания той поры совпадение исторических и мистических событий не могло казаться случайным. И смысл виделся совершенно определенный — Сам Господь, покаравший за грехи Византийскую империю, но освободивший Русь и не допустивший гибели мира, избрал Московское государство для осуществления на земле неких Высших, Божественных предначертаний.

Именно поэтому с конца XV столетия в России начинается напряженнейшая духовная работа по осмыслению нового всемирно-исторического значения России. И недаром XV–XVI вв. считаются временем расцвета древнерусского религиозно-философского и публицистического творчества.

Поиск нового места Русского государства и русского народа в мировой истории выразился прежде всего в многочисленных спорах о вере, о путях постижения православных истин, о возможности спасения. Как писал в начале XVI столетия Иосиф Волоцкий, «Ныне и в домех, и на путех, и на торжищех... вси сомнятся, вси о вере пытаются».

Различные трактовки христианского вероучения были выражены в трудах и иноческих подвигах *Нила Сорского* и *Иосифа Волоцкого*. Немного позднее, уже во второй четверти XVI века, последователи этих выдающихся православных подвижников стали именоваться «*нестяжателями*» и «*иосифлянами*». К первым можно отнести *Вассиана Патрикеева*, *Артемия Троицкого* и, с некоторыми оговорками, *Максима Грека*. Иосифлянских позиций придерживалось большинство церковных иерархов — митрополит *Даниил*, митрополит *Макарий* и др.

Сами термины — «нестяжательство» и «иосифлянство» — в принципе не очень удачные. Они не отражают главного — сути религиозных расхождений представителей этих двух крупнейших

направлений в русской религиозно-философской мысли XV–XVI вв. Но, хотя и с некоторой долей условности, приходится пользоваться этими терминами, ибо они устоялись. При этом следует помнить, что и «нестяжательство» и «иосифлянство» — это две стороны единого процесса развития отечественной религиозно-философской мысли в XV–XVI столетиях. А разногласия между ними можно свести к такому противопоставлению: преобразование мира через внутреннее воспитание человека или завоевание мира на путях внешней работы в нем.

Одна из важных религиозно-философских проблем этого периода — *борьба с ересями*. Ожидаемый, но несостоявшийся конец света поставил под сомнение многие вековые христианские истины и стал одной из причин появления в XV веке *еретического учения «жидовствующих»*. Сегодня мы мало знаем о сути этого учения, ибо еретических сочинений, если они и были, практически не сохранилось. Отдельные элементы ереси можно представить лишь по сочинениям тех церковных деятелей, кто с ересью боролся. Сами же еретики были подвергнуты репрессиям, а некоторые и публичной казни.

В то же время теоретическая полемика с еретиками дала и положительные результаты, ибо понуждала защитников православия уточнять многие вероучительные положения, и тем самым православное богословие получило дополнительный импульс к развитию. Это особенно заметно по сочинениям *Иосифа Волоцкого* и *Зиновия Отенского*.

В XVI веке религиозно-мистическое мирозерцание, вообще столь характерное для Древней Руси, достигает своего высочайшего накала. Более того, мистические учения, покидая монашеские кельи, становятся силой, управляющей всей общественно-политической жизнью страны. *Мистические учения выступают в качестве «идеалов-образов», обозначивших новые целевые и смысловые задачи существования Русской державы*. При этом было неважно, что большинство фактов, использованных при создании религиозно-мистических учений, имели малое отношение к реальной истории. Зато уже вся последующая история Российского государства представляет собой реализацию на практике выработанных в первой половине XVI столетия мистических «идеалов-образов».

Пытаясь осмыслить положение России во всемирной истории, русская религиозно-философская мысль выработала *три типа соединения* русской истории с мировой — *хронографический* («Русский Хронограф» 1512 года), *генеалогический* («Сказание о князьях Владимирских») и *пророческо-эсхатологический* (цикл сочинений о «Третьем Риме»). В сочинениях религиозно-мистического характера древнерусские книжники XVI века выдвинули ряд «идеалов-образов» или формул, — «*Москва — Новый Царьград*», «*Москва — Новый град Константина*», в которых Московское государство начинает осознаваться как центр, ядро, средоточие правой веры во всем мире. Ибо Россия осталась единственным в мире государством, которое сохранило православие и которое способно донести свет правой веры всему человечеству.

Представление о Московской Руси как единственной хранительнице правой веры было в той или иной степени выражено в различных сочинениях. Итогом раздумий русских мудрецов стали послания, авторство которых по традиции приписывают *исковскому старцу Филофею* — так называемые *сочинения «Филофеева цикла»*. Именно в этих сочинениях был выдвинут «идеал-образ» России как «Третьего Рима» (гораздо позднее возникло наименование «*теория «Москва — Третий Рим»*»). «Идеал-образ» «Третий Рим» оказался наиболее полным по уровню разработки и получил самое широкое развитие в общественно-политической и религиозно-философской мысли России XVI века.

Рост могущества Москвы естественно вел к усилению позиций великокняжеской, а потом, когда Иван IV Васильевич в 1547 году принял титул царя, и царской власти. Этот процесс был сложным и сопровождался жестокой политической борьбой.

Но дело в том, что политическим проблемам в России XV–XVI вв. тоже придавалось религиозно-философское звучание. Неспешное укрепление Московского княжества в годы «татарщины» воспринималось в народе как *знак избавления от Божией кары*, а сама Москва и ее князья — как *избранники Божии, посланные спасти и народ и государство от татарского «заточения», а затем повести их к горним вершинам*. Поэтому постепенно в русской религиозно-философской мысли и в общественно-политическом мнении возобладало убеждение — именно светская власть, и именно великий

князь Московский в союзе с церковью способен взять на себя исполнение Божественных предначертаний.

Впрочем, подобное мнение утверждалось тоже не без борьбы, не без серьезных религиозно-политических споров. Свое отражение эти споры нашли в публицистических произведениях середины XVI столетия — в сочинениях *Ивана Пересветова*, *Федора Карпова* и других писателей. А наиболее яркое воплощение они получили в переписке *царя Ивана IV Грозного* и князя *Андрея Курбского*.

Публицистические сочинения XVI века интересны еще и тем, что авторами многих из них являются светские мыслители. Однако практически все эти сочинения написаны с православных религиозно-философских позиций.

XV–XVI вв. — это еще и *истинный век русской святости*. Это время митрополита Макария, уже в наши дни причтенного к лику святых. По его инициативе на церковных соборах 1547 и 1549 годов было канонизировано к общероссийскому прославлению около 40 русских святых, почитаемых до того местно. В связи с этим по всей России собирались жития, каноны и описания чудес новых русских чудотворцев, составлялись новые жизнеописания.

Задача, поставленная митрополитом Макарием, полностью соответствовала духу времени — Московское государство, занимающее теперь, по представлениям древнерусских книжников, совершенно исключительное положение в общемировом христианском пространстве, должно было доказать всему миру и свою святость. А значит, и возможность претендовать на вселенское значение.

* * *

В XV и в особенности в XVI веке древнерусское религиозно-философское творчество достигло самых больших вершин. Используя древние и новые религиозно-мистические символы, русские мыслители этого времени, по сути дела, определили историческое место Московского государства в бытии всего христианского мира. Уверенные в том, что истинное христианское благочестие во всем мире погибло, сузилось до пределов России, отечественные любомудры увидели единственный путь к спасению — Московское государство

обязано духовно укрепиться и принять на себя Божественную миссию: спасти остальной «изрушившийся» мир. Именно эти идеи лежали в основе практически всех религиозно-философских произведений XV–XVI вв.

ИНОСТРАННЫЕ ИСТОЧНИКИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

В этот период в России переводится множество книг, причем не только с греческого, но и с латыни, еврейского, польского языков. Как и в более раннее время, переведенные книги не просто знакомили древнерусских книжников с окружающим миром, но и служили одними из главных источников религиозно-философского знания.

Продолжалась работа над переводами Библии. В конце XV века при дворе *новгородского архиепископа Геннадия* были собраны, отредактированы и в некоторых случаях заново переведены библейские тексты, составившие так называемую *Геннадиевскую Библию* — *первое на Руси полное собрание всех библейских ветхо- и новозаветных книг*.

Первое печатное издание библейских книг — «*Апостол*» — вышло в Москве в 1564 году в типографии Ивана Федорова. В 1581 году было осуществлено первое печатное издание полного текста Библии на славянском языке. Это издание появилось не в Москве и даже не в Московской Руси, а в городе Остроге на Волыни, поэтому и получило название *Острожская Библия*.

Из наиболее важных книг религиозно-мистического характера необходимо назвать сочинения *Псевдо-Дионисия Ареопагита*, *Григория Паламы*, *Григория Синаита*, «*Диоптру*» *Филиппа Пустынника*. Естественно-научные и философские тексты переводились в составе сборников изречений «*О земном устройстве*», «*Аристотелевы врата*» (второе название «*Тайная тайных*»), «*Сказание об Аристотеле*». А одной из самых любимых книг в эти годы был философско-исторический роман «*Александрия*», излагающий предания об Александре Македонском.

На основе различных иноязычных источников, русские мыслители создавали и собственные, оригинальные произведения. Так, в середине XVI столетия трудами *митрополита Макария* (1482–

1563) были составлены *Великие Минеи Четии* — огромный свод книг, содержащий жития святых, изложенные в порядке празднования их памяти по православному церковному календарю. Сюда же входили псалмы, гимны, молитвы, каноны на каждый день месяца и на весь год, начиная с сентября. Макарьевские Минеи Четии намного превосходили предшествовавшие им своды и на долгие годы стали одними из главных богослужебных книг в Русской Православной Церкви.

ОЖИДАНИЯ «КОНЦА МИРА» В XV ВЕКЕ

ПОСЛАНИЕ СВЯТИТЕЛЯ ГЕННАДИЯ НОВГОРОДСКОГО ИОАСАФУ

Новгородский *архиепископ Геннадий* (ум. 1505) несомненно сыграл выдающуюся роль в истории отечественной религиозно-философской мысли. Собрав вокруг себя многих русских и иностранных переводчиков, он стал инициатором создания немалого числа различного рода религиозно-философских сочинений, оказавших значительное влияние на всю последующую духовную жизнь России. Именно под его руководством была создана так называемая *Геннадиевская Библия* (1499). Геннадий является одним из авторов новых пасхалий, расписанных после 1492 года. (Еще одно «Изложение пасхалий» вышло в 1492 году из-под пера тогдашнего митрополита Зосимы, позднее обвиненного в поддержке ереси «жидовствующих».) Кроме того, архиепископ Геннадий стал инициатором борьбы с ересью «жидовствующих», добившись проведения в 1490 году церковного собора по этому вопросу. Геннадий Новгородский канонизирован Русской Православной Церковью.

«*Послание Геннадия Иоасафу*» написано в 1489 году и представляет собой один из наиболее ранних памятников полемики против еретиков. В этом послании Геннадий излагает не только обвинения против еретиков, но и некоторые важные положения самих еретических учений. А одним из главных положений оказывается сомнение еретиков в том, что в 1492 году, по окончании седьмого тысячелетия от сотворения мира, наступит конец света.

Впрочем, проблемой конца седьмой тысячи лет архиепископ Геннадий интересовался и ранее. В послании Димитрия Траханиота новгородскому владыке, датируемым сентябрем 1488-го — мартом 1489 года, воспроизводится вопрос Геннадия: почему Господь не предупреждает людей Своими знамениями о наступлении «конца миру»?

По сути дела, *рассуждение о возможном конце света является главной темой всего «Послания»*. Архиепископ Геннадий пытается понять основания «сомнений» еретиков и в то же время дать собственный ответ на вопрос о ближайших судьбах мира и человечества.

Ответы Геннадий ищет в Библии, в святоотеческой и другой христианской литературе. Он не может воспринимать пророчество о конце света просто на веру, а пытается серьезно разобраться в этом вопросе. Поэтому он просит своего адресата, бывшего ростовского епископа Иоасафа, прислать ему книги. Из Библии его интересуют книги Бытия, Царств, книги Пророков, Притчи Соломона, книга Иисуса Сираха. Кроме того, он разыскивает труды Афанасия Александрийского против ариан и сочинение болгарского писателя X века Козьмы против ереси богомилов, послание патриарха Фотия (IX в.) и житие римского папы Сильвестра I (IV в.), сочинения Дионисия Ареопагита.

Внимательно изучает он и еретические сочинения, в частности «Шестокрыл», — еврейское астрологическое сочинение, состоящее из таблиц для определения лунных фаз и затмений. Именно в «Шестокрыле» Геннадий находит объяснения «сомнений» еретиков — их сомнения основываются на иудейском летоисчислении. Дело в том, что в византийском и древнерусском календарях дата сотворения мира определялась как 5500 или 5508 годы до Рождества Христова. А в иудейском лунном календаре — как 3761 год до Рождества Христова, и, следовательно, до конца света было еще почти два тысячелетия.

И глубокое изучение вопроса поселяет сомнение в душе самого архиепископа Геннадия: «А в Евангелии не сказано, когда будет конец света». Более того, ему представляется, что чисто математическое решение этой важнейшей эсхатологической проблемы неверно в принципе. Ведь Промысел Божий неподвластен человеческому разуму, и рассчитать с уверенностью Божии деяния никто не в силах. Именно

поэтому несколько раз повторяет Геннадий слова Григория Богослова о том, что «нужно ждать скончания мира во всякий час».

Архиепископ Геннадий понимает — если конец света не состоится, то это будет сильный удар по всему христианскому богословию: «Надобно будет выдержать великое борение, если окончатся годы пасхалии, а Бог еще продлит жизнь мира, — пишет он. — Ведь это прибавит дерзости еретикам, мудрствующим по-иудейски, а для христиан будет великая тягость».

Кстати, он оказался прав. В 90-е годы XV века сторонники «жидовствующих» оказались очень сильны, особенно при дворе великого князя. Пострадал и сам Геннадий, — обвиненный во взяточничестве, он был сведен в 1504 году с поста новгородского архиепископа и заточен в келье Чудова монастыря в Москве.

Впрочем, и русская религиозно-философская мысль оказалась подготовлена к такому повороту. Как считают современные исследователи А. А. Беляков и Е. В. Белякова, «именно в полемике с «глаголющими, что ради несть Христова пришествия, а уже время ему быти» и была выработана новая эсхатологическая концепция»²⁷. Эта концепция прослеживается по ряду текстов, написанных на рубеже XV–XVI веков, как раз в последние годы седьмой и первые годы восьмой тысячи лет, к которой относят и сочинения архиепископа Геннадия. Кроме того, исследователи относят к этим текстам сочинения Димитрия Траханиота, митрополита Зосимы и Иосифа Волоцкого. Причем именно Иосиф Волоцкий дает наиболее четкое и стройное изложение этой концепции в «Сказаниях о скончании седьмой тысячи» (1492–1495), позднее вошедших в состав его «Просветителя» в качестве 8, 9 и 10-го слов «На новгородских еретиков».

В соответствии с этой концепцией русские книжники разорвали традиционную для восточного христианства связь между концом Византийской империи («Нового Рима») и возможным воцарением Антихриста или же концом света. Например, на Руси совершенно по-своему воспринимали традиционные эсхатологические тексты. Так, в рукописной традиции были широко известны слова Ефрема Сирина: «Писания все сконча, и реченаа знамена вся съвръши, и несть ино ничтоже прочее токмо суперника нашего, еже есть антихристова слава. На конец бо римьскаго цесарьства, подобает ся всему съвръшити».

Уже архиепископ Геннадий, задавая свой вопрос о не свершенных знамениях, заочно полемизирует с этим миропониманием. А Иосиф Волоцкий продолжает эту полемику, цитируя приведенное место 50-го слова Ефрема Сирина, он обрывает цитату и опускает слова «на конец бо римскаго цесарьства, подобает ся всему съвършити».

В итоге А. А. Беляков и Е. В. Белякова приходят к выводу, что суть новой эсхатологической концепции состояла в том, что русские книжники относили «Второе Пришествие и конец миру в неопределенное будущее... Новая концепция, не отрицая прямо наличия власти Антихриста перед Вторым Пришествием Христа, времени ему в истории не отводит».

Приведенное мнение современных исследователей представляется крайне интересным. Следовательно, продолжая традицию предшествующих русских мыслителей, стремящихся понять место России во всемирной истории в контексте Божиего Промысла, русские книжники уже на рубеже XV–XVI веков по-своему и совершенно оригинально переосмыслили важнейшие эсхатологические христианские учения, столь распространенные на Востоке. И вновь, как и ранее, это переосмысление открывало перед русским народом и Русским государством бескрайние перспективы. Если гибель «Нового Рима» не связывается с концом мира или воцарением Антихриста, то значит Русь может принять на себя исполнение миссии вселенского православия, которую к этому времени Византия уже утратила.

СТИХИ ПОКАЯННЫЕ

Размышления над темами смерти, Страшного Суда, покаяния занимали одно из главных мест в поэтическом народном творчестве в конце XV–XVI веке. Во многом это было связано с ожиданием конца седьмого тысячелетия по сотворению мира, наступление которого связывалось или с концом мира и Вторым Пришествием Христа, или с воцарением Антихриста, которые пророчились в 1492 году.

Одними из самых ярких свидетельств ожидания конца света стали *стихи покаянные* (другие обозначения — «*умиленные*» и «*прибыльные*», т. е. «добавочные», не входящие в богослужение). Стихи покаянные выросли из литургической поэзии и тесно связаны с

богослужебными певческими книгами. Ведь стихи покаянные не декламировались, а распевались в восьми различных «гласах», то есть мелодических системах. Поначалу стихи покаянные были своего рода монастырским жанром, но уже на рубеже XV–XVI веков они вышли за пределы монашеских обителей. Получив широкую популярность среди мирян, они превратились в «личное чтение» и «личное пение» простого древнерусского человека.

Приведем лишь три из большого корпуса покаянных стихов:

* * *

Окаянный и убогий человек,
Век твой кончается и конец приближается,
А суд страшный готовится.
Горе тебе, убогая душе,
Солнце тебе есть на заходе,
А день при вечере,
И секира при корени.
Душе, душе, почто тлеющими печешься?
Душе, вострепещи, как ты явитися Создателю своему,
И како ты пити смертную чашу,
И како ты терпети смрадные ефиопы
И веченыя муки!
Ото неже Христе молитвами
Рожешая ты избави душа наша.

* * *

Душе моя, душе моя,
Почто во гресех пребываеши,
Чью твориши волю
И без ума мятешися?
Востани, останися сего
И плачися дель своих горце,

Преже даже смертный час
Не восхытитъ тебе:
Тогда слезы не успеютъ.
Помысли, душе моя,
Горькыи часо страшеныи и грозныи
И муку вечную,
Ожидающу грешников мучити.
Но воспряни, душе,
Вопиюще непрестанено:
Милостиве, помилуй мя!

* * *

Аще хочещи победити
Безвременную печаль,
Не опечалися никогда же
За кою-любо временную вещь.
Аще и бѣнь будещи,
Или обесчестень,
Или отгнанъ,
Не опечалися,
Но паче радуйся.
Тогда ся токмо печалися,
Егда согрешиши,
Но и тогда в меру,
Да не впадещи во отчаяние,
И не погибнеши.

В стихах покаянных с необычайным лиризмом выражено апокалиптическое мироощущение древнерусского человека. Глубокая скорбь звучит в строках, написанных неизвестными авторами, жившими в конце XV столетия. При этом авторы стихов пишут не столько о личной смерти, не о личном покаянии, сколько о приближающейся гибели всего мира, о необходимости всемирного

покаяния. Страдающая от своей «убогости» человеческая душа становится символом всего человечества, готовящегося предстать перед Судом Господним.

Но ведь безмерная печаль, абсолютное отчаяние — это смертный грех. Ибо, уповая на волю Божию, христианин всегда надеется на спасение души. И тогда — истинная вера, истинная надежда на Христово заступничество помогают узреть через черную пелену смерти радость вечной жизни. Поэтому и читаем мы в одном из стихов:

Да не впадеши во отчаяние И не погибнеши...

СПОРЫ О ВЕРЕ

ПРЕПОДОБНЫЙ ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ

Выдающийся отечественный религиозно-политический деятель *преподобный Иосиф Волоцкий* (1439–1515) происходил из дворян Волоколамского уезда и в миру носил имя Ивана Санина. Интересно, что три его родных брата и два племянника также избрали иноческий образ жизни, а двое из них стали епископами.

В двадцать лет он принял монашеский постриг в Пафнутьевом Боровском монастыре и после смерти основателя этой обители Пафнутия в течение двух лет был игуменом. В 1479 году Иосиф вместе с несколькими иноками покинул Боровскую обитель и основал общежительский монастырь Успения Богородицы на Волоке Ламском, в 113 верстах от Москвы, игуменом которого оставался почти до самой смерти. Позднее эта обитель стала широко известна по имени своего основателя как *Иосифо-Волоколамский монастырь*.

Все мировоззрение преподобного Иосифа определялось идеей социального служения и призвания церкви как организующего начала человеческого общежития. Своими главными задачами он видел укрепление духовно-политического значения церкви и превращение ее в решающую общественную силу в целях утверждения в русском обществе церковно-православных идеалов. Поэтому в отличие от многих других монашествующих — и предшественников, и современников — он не «бежал от мира», а, наоборот, активно

участвовал в церковно-политической жизни, оказывая влияние не только на церковную, но и на светскую политику.

Впрочем, причинами столь активной жизненной позиции Иосифа Волоцкого можно считать и внешние обстоятельства — широкое распространение еретических учений и серьезные споры о сущности веры в богословской и мирской среде, некоторый упадок авторитета церкви и усиление авторитета светской власти. Все это и побуждало волоколамского игумена к активным действиям.

Духовные истоки мировоззрения Иосифа Волоцкого восходят к синайским и египетским подвижникам IV–VII вв. Воспитанный в духе иноческого подвижничества, он был полностью проникнут верой в то, что Христос — это Истина и Любовь. Поэтому Христос «всех приводит от нечестия к благочестию не войной, не оружием, не потоплением воды, не огнем, — но кротостью, терпением, смирением, милосердием и любовью».

Однако люди, забывшие о Христе, «прельщены дьяволом». И потому человеческое существо, отягощенное многочисленными греховными страстями, не может само по себе от этих грехов избавиться, ибо бессильно перед дьявольскими искушениями. *Единственное средство для изменения человеческой природы и общества — страх Божий.* «Да будет ключом твоим страх Божий: пусть он отворяет уста твои, он же и затворяет», — утверждал преподобный Иосиф.

Как можно видеть, Иосиф Волоцкий в буквальном смысле понимал древнюю библейскую истину: «начало мудрости — страх Господний» (Пс., 111:10). Причем Иосиф Волоцкий акцентировал внимание именно на страхе Божиим, — он и только он способен привести и человека, и все общество к покаянию, очистить их от скверны, а затем привести и к посмертному спасению как главной цели человеческой жизни.

Представление о церкви как о мощном орудии, организующем общество на христианских началах, и идея страха Божиего как главного средства церкви и стали краеугольными камнями всего учения, созданного Иосифом Волоцким, позднее прозванного «иосифлянством».

Это учение находило свою реализацию в деятельности Иосифа Волоцкого, в которой можно выделить несколько направлений,

связанных, естественно, между собой единой целью и едиными мировоззренческими установками.

Одно из главных направлений деятельности Иосифа Волоцкого — *устройство монастырской жизни*. Ведь именно монастыри он считал оплотом распространения истинного христианского благочиния. В своем монастыре он установил самый строгий *общежительский устав*, какого не было ни в одной другой русской обители. Идея «*соборного спасения*» была главной в этом уставе. *Аскетическая строгость в монашеской жизни, послушание без рассуждения, беспрекословное соблюдение церковной обрядности* — вот основные пути для настоящего устройства монашества, по убеждению преподобного Иосифа.

Согласно уставу, жизнь иноков была регламентирована до мельчайших подробностей. Все они были обязаны каждодневно трудиться, ибо праздность почиталась грехом. При этом они не имели никакой личной собственности, даже икон, а средства к существованию получали из общей казны.

Очень важно помнить, что в понимании Иосифа Волоцкого принцип «нестяжания» совпадал с принципом «*личного нестяжания*». Преподобный Иосиф не просто настаивает на «личном нестяжании» иноков, но превращает этот принцип в важнейший в своей обители. По его убеждению, монах, живущий в общежительском монастыре, не должен даже употреблять слов «твое» и «мое» или «его» и «другого», обозначающих владение какой-либо собственностью.

Правда, позднее, с расширением числа иноков, с появлением в их среде богатых и знатных постриженников, Иосиф Волоцкий был вынужден поделить монастырскую братию на три разряда, причем от одних он требовал ограничиться единственной сменой обуви и одежды, а другим позволял иметь две смены, шубейку и даже особое питание.

В целом же Иосиф Волоцкий *выше всего ставил внешний порядок и послушание*, а не внутреннее убеждение, ибо полагал путь от внешнего к внутреннему единственно возможным путем к Богу. «Прежде о телесном благообразии и благочинии попечемся, потом же и о внутреннем хранении», — писал Иосиф Волоцкий.

Еще одно направление деятельности Иосифа Волоцкого — *борьба с еретиками, особенно с ересью «жидовствующих»*. Стоит напомнить,

что центром распространения ересей был Новгород, хотя множество сторонников ереси «жидовствующих» оказалось и в Москве, причем в самых высших кругах. Среди них — *митрополит Зосима* (1490–1494) и многие другие новгородские и московские священники, а из светских лиц — *Федор Курицын*, дьяк Посольского приказа и фактический руководитель внешнеполитической деятельности Руси при государе Иване III, и его брат *Иван Волк Курицын* (ум. 1504). Одно время благоволил к еретикам и сам великий князь Иван III.

Однако это не остановило преподобного Иосифа, и он приложил все усилия к искоренению еретиков, встав во главе этого процесса и в теоретическом и в практическом планах. Основные принципы борьбы с еретичеством он изложил в главном сочинении своей жизни, позднее известном под названием «*Просветитель*». Первые главы «Просветителя» были написаны преподобным Иосифом еще в 90-е годы XV века, а последние — незадолго до смерти. Впрочем, некоторые современные исследователи считают Иосифа Волоцкого автором лишь 12 глав «Просветителя», а 13–16-е главы приписывают его ученикам и последователям.

Вооруженный идеей страха Божиего и стремящийся к очищению общества от скверны, Иосиф Волоцкий выступал за самое жестокое обращение с еретиками. Даже покаявшихся еретиков он подозревал в обмане и считал их недостойными снисхождения. Единственный исход для таких — заточение в темницу. Еще более жестоко он призывал обращаться с упорствующими еретиками, которых называл «отступниками», — эти заслуживают лишь смерти. Больше того, лютой казни заслуживают даже те православные, которые не сообщили о еретиках властям.

Распространение еретичества Иосиф Волоцкий рассматривал не просто как отступничество от христианства, но и как огромную беду, опасность для самой Руси. По его убеждению, Русское государство, не погибнувшее в ожидавшемся конце света, только-только стало приобретать благочестие и преисполняться благодатью, как именно еретики стали покушаться на благочестие Руси, ибо «тлетворные жидовские ветры» хотят разбить «наш душевный корабль» и «потопить богатство благочестия». Следовательно, опасность еретичества заключалась именно в этом — они могли погубить уже

сложившееся духовное единство Руси, становящейся постепенно избранным Господом государством.

И если на церковном соборе 1490 года с еретиками обошлись относительно мягко, то уже на соборе 1504 года, инициатором которого и стал Иосиф Волоцкий, еретики, в том числе Иван Волк Курицын, были сурово наказаны — приговорены к смертной казни сожжением.

Подобное мнение волоколамского игумена вызвало неоднозначную реакцию среди церковных деятелей, и некоторые из них, считавшиеся последователями Нила Сорского и прозванные позднее «нестяжателями», выступили против подобной жестокости. Однако влияние Иосифа Волоцкого было уже столь велико, что изменить приговора не смогли.

В спорах с еретиками сформировалось еще одно направление деятельности преподобного Иосифа — *развитие православного богословия*. Дело в том, что еретики отрицали важнейшие догматы православного вероучения — Святую Троицу, богочеловеческую природу Иисуса Христа и его роль Спасителя, идею посмертного воскрешения и т. д. Они подвергли критике и осмеянию тексты Библии и святоотеческую литературу. Кроме того, еретики отказывались признавать многие традиционные принципы Православной Церкви, в том числе институт монашества и иконопочитание.

Единственным священнослужителем, кто смог противостоять еретикам, оказался Иосиф Волоцкий. Поэтому «Просветитель» — это глубокий и основательный богословский трактат, в котором объяснены и заново аргументированы все важнейшие догматические и богослужебные традиции Православной Церкви. Конечно, сочинения преподобного Иосифа представляет собой в основном искусно составленный сборник разных по объему фрагментов из ветхо- и новозаветных книг, из трудов отцов церкви. Однако в этом и состояло значение «Просветителя» — в нем, по сути дела, было собрано все то главное, что необходимо было знать христианину. Причем яркий, страстный и образный стиль всего сочинения не только привлекал читателя, но и помогал ему в возможных религиозных диспутах о сущности веры. И недаром позднее «Просветитель» стал одной из самых популярных книг — известно более чем сто его списков.

В итоге Иосиф Волоцкий сыграл самую значительную роль в усилении влияния церкви на жизнь русского общества в XV–XVI вв. Поначалу он вообще утверждал принцип превосходства «священства» над «царством», ибо считал светскую власть зависимой от Закона Божиего — только подчинение государя Божиим заповедям делает его власть законной, ведь царь — это Божий слуга. Поэтому и царям «следует поклоняться и служить... телом, а не душой, и воздавать им честь как царю, а не как Богу». Если же царь не может побороть в себе «скверные страсти и грехи», то «такой царь не Божий слуга, но дьяволов, и не царь, но мучитель».

Впоследствии, убедившись, что без поддержки великого князя церковь не может в полной мере осуществить на земле свою миссию, Иосиф Волоцкий склонился к признанию приоритета власти государя. В своих посланиях, обращаясь к великому князю Московскому Василию Ивановичу, он постоянно именовал его не просто великокняжеским титулом, но и «самодержцем», «царем» и «государем всей Русской земли», то есть теми титулами, которыми Василий Иванович официально еще не обладал. Больше того, одним из первых в то время Иосиф Волоцкий задумался и начал говорить о Божественном происхождении власти русского государя, уподобляя его земную миссию Божиему Промыслу: «Царь ведь естеством подобен вышнему Богу».

Приверженец строгого личного аскетизма, преподобный Иосиф решительно выступал за *право владения монастырями земельной собственностью*. Ведь только обладая собственностью и не заботясь о хлебе насущном, монашество будет увеличиваться и, следовательно, заниматься своим главным делом — нести в народ Слово Божие. Более того, лишь богатая церковь, по убеждению преподобного Иосифа, способна приобрести в обществе максимум влияния.

В то же время он настаивал на том, чтобы все монастырские богатства направлялись на благотворительность и исполнение иных социальных целей. Кстати, в своем монастыре Иосиф Волоцкий вел широчайшую благотворительную деятельность.

Учение, созданное Иосифом Волоцким, оказалось самым влиятельным в русской религиозно-философской мысли. И если в первые десятилетия XVI века «иосифлянство» было лишь *одним из ведущих религиозно-философских направлений*, то с 30-х годов XVI

столетия «иосифлянство» — это основная идеология Русской Православной Церкви XVI–XVII вв.

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ СОРСКИЙ

Жизнь и учение *преподобного Нила Сорского* (ок.1433–1508) связаны между собой неразрывно, и в своем единстве они являют один из выдающихся примеров православного подвижничества.

Он родился в крестьянской семье и в миру носил имя Николая Майкова. Впрочем, по некоторым другим данным, он происходил из дворян. Иноческий постриг он принял в Кирилло-Белозерском монастыре. Позднее в поисках «душевной пользы» Нил совершил паломничество по святым местам — побывал в Палестине, Константинополе. Много времени он провел в центре восточно-православного монашества — на Афоне, где глубоко изучил мистико-аскетическую практику тамошних иноков, уделяя особое внимание учениям, акцентирующим внимание на идее внутреннего самосовершенствования. Вернувшись на Родину, Нил основал скит в 15 верстах от Кирилло-Белозерского монастыря, на берегу реки Сори. По имени этой реки он и получил свое прозвание — *Сорский*. Вскоре рядом со скитом Нила Сорского поселились и другие монахи, ставшие его последователями и прозванные «*заволжскими старцами*».

Важное отличие монашеского жития «заволжских старцев» от других русских монастырей того периода состояло в том, что они не жили ни по особножительскому, ни по общежительскому уставу. Стремящийся к максимальному уединению, Нил Сорский проповедовал именно *скитский* вид монастырского жития. Скитники не имели никакого общего имущества, не вели общей хозяйственной деятельности. Но каждый из проживающих в ските по мере сил обеспечивал свое существование собственным трудом, основное же время посвящал исключительно молитвенной практике.

Перу преподобного Нила Сорского принадлежит несколько произведений — *послания*, «*Предание*», «*Завещание*». Отдельно необходимо сказать о «*Скитском уставе*» — настоящем религиозно-философском трактате, посвященном православной мистико-аскетической практике.

Все эти произведения показывают Нила Сорского как глубокого знатока Евангелия, святоотеческой и другой христианской литературы. Особое влияние на его мирозерцание оказали труды синайских и египетских иноков III–VII вв., а также сочинения Исаака Сирина (VII в.), Симеона Нового Богослова (949–1022) и Григория Синаита (ум. 1346).

Необходимо отметить, что этот факт позволил некоторым исследователям сделать вывод о том, что Нил Сорский был последователем исихазма. Более того, утверждается, что «исихазм глубоко вошел в русскую культурную традицию», а Нил Сорский являлся «крупнейшим мыслителем, применившим теорию исихазма к практике социальной действительности».

Исихазм, или «безмолвничество» (от греч. hesichia — покой, безмолвие, отрешенность) — это мистическое православное учение о пути человека к единению с Богом, понимаемое как благодатное искусство, «художество из художеств».

Конечно, проблема влияния исихазма на древнерусскую религиозно-философскую мысль еще далека от полного решения. Однако столь однозначные заявления, думается, излишне категоричны. Во всяком случае, необходимо делать серьезные различия между двумя формами исихазма: паламизмом, созданным в XIV столетии Григорием Паламой, и традиционным мистико-аскетическим учением, возникшим еще в первые времена существования восточного монашества и закрепленного в практике и трудах Симеона Нового Богослова и Григория Синаита. Григорий Палама создал учение, согласно которому, совершая «внутреннюю», «безмолвную» молитву, достигается некое сверхразумное состояние, в котором молящийся удостоивается Божественных видений. А высшей ступенью богоявлений может стать видение «Божественной энергии» или «Фаворского света» — сияния, которое окружало Иисуса Христа во время его посмертного явления апостолам на горе Фавор. Симеон Новый Богослов и позднее Григорий Синаит большее внимание уделяли аскетической практике «истязания плоти», совокупленной с внутренней «молитвой внимания» к себе и Богу. А вступивший на путь внутреннего нравственного перерождения — «уподобления Творцу» — христианин приобретал возможность узреть «сияние наподобие луча» — Божественный свет как Божию благодать.

Исследователи отмечают, что идеи византийского исихазма в форме паламизма так и не получили распространения на Руси, о чем свидетельствует отсутствие трудов его приверженцев в монастырских библиотеках. Не знал трудов Паламы и Нил Сорский, во всяком случае, в его произведениях нет ни одной ссылки на сочинения этого византийского мыслителя.

Вообще же, основу мировоззрения Нила Сорского составляет стремление к возрождению евангельских заветов, и сам преподобный постоянно напоминает об этом. Относясь же с глубоким уважением к афонскому подвижничеству, взяв его за идеал, Нил Сорский проявил, как отмечают исследователи, значительную самостоятельность и далеко не во всех представителях афонской исихии он видел своих руководителей. И если необходимо признать влияние на Нила представителей византийского аскетизма, то также необходимо признать за ним и значительную самостоятельность, проявлявшуюся по преимуществу в выборе, в оценке авторитетов и их писаний.

Если говорить об отечественных мыслителях, то наибольшее влияние на Нила Сорского оказали идеи, выраженные преподобным Сергием Радонежским. Особенно это заметно в проповеди Нилом Сорским задач внутреннего самосовершенствования. Однако, в отличие от великого троицкого игумена, идее и практике «общего жития» Нил Сорский предпочел «скитничество».

И все же Нил Сорский многое почерпнул на Востоке. В своих произведениях он выступает как последовательный проповедник идей и практики *индивидуального мистико-аскетического иноческого подвига*. Полное отречение от всего мирского, уход из мира, отказ даже от того, что может дать мир иноку, — эти принципы лежали в основе скитского бытия «заволжских старцев». Количество совместно проживавших скитников тоже ограничивалось, а идеальным случаем Нил Сорский считал «или уединенное отшельничество, или с одним или можно с двумя братьями безмолвное житие».

Важнейшим условием исполнения аскетических принципов было «*нестяжательство*» — т. е. нищелюбие, принципиальный отказ от владения имуществом. «Очисти келью твою и скудость вещей научит тя воздержанию. Возлюби нищету и нестяжание и смирение», — писал Нил Сорский, ссылаясь на Евангелие. «Нестяжание — высшее есть...», — повторяет он слова Исаака Сирина. Даже храмы, по

мнению преподобного, не должны быть богатыми, ибо так завещали святые отцы и знаменитые иноки прошлого.

«Сребролюбие» же преподобный Нил называл одним из главных «душевных недугов», которое, когда оно «укрепляется» в человеке, «становится злее всех недугов». «И если только ему покоришься, вводит нас в такую пагубу, — пишет Нил Сорский, — что и Апостол называет его не только корнем всякому злу, гневу, скорби и прочим, но даже идолослужением». При этом «нестяжание», бедность, по убеждению преподобного Нила, это не только идеал личной жизни инока, но и жизненный идеал всей обители. Ведь, по его мнению, владение любым имуществом становится причиной нравственной деградации монашества. В то же время Нил Сорский считал, что монастыри должны содержаться за счет государственной, и в частности великокняжеской казны. Кстати, именно за великокняжеский счет содержались и «заволжские» скиты.

Следуя отечественной традиции, идущей от Сергия Радонежского, Нил Сорский не концентрирует свое внимание на идее «истязания плоти». По его мнению, физическое истязание вторично по сравнению со стремлением к внутреннему духовному совершенству — к «осветлению души» и к «чистоте сердца». Поэтому примером для него служили святые отцы, которые, «подвизаясь телесно, в то же время и духовно возделывали виноград своего сердца и, таким образом очистив ум от страстей, обретали Господа и снискивали разум духовный». Более того, по убеждению «заволжского» подвижника, излишнее истощение тела может воспрепятствовать совершенствованию души, ведь слабое тело может не выдержать испытаний. Не в том цель, чтобы уморить себя голодом или иными истязаниями, главное — соблюдать разумную меру. Даже пост, учил Нил Сорский, должен быть умеренным.

Почва для иноческого подвига во славу Господа — *мысль и сердце*. Именно мысль и сердце, согласно Нилу Сорскому, являются ареной «мысленной брани» — борьбы человека с «помыслами». В «Скитском Уставе» Нил Сорский выстраивает целую иерархию «помыслов», с которыми обязан бороться не только инок, но и всякий человек вообще. От «прилогов» (простых «помыслов»), последовательно возрастая, «помыслы», через «сочетание», «сложение» и «пленение», могут превратиться в «страсти». И тогда

«страсти» способны уже полностью пленить человеческую душу и покорить ее дьявольскими искушениями.

Чтобы не поддаться искушениям, инок должен следовать учению об «умном делании». *«Умное делание»* — это внутренний духовный процесс, совершающийся в глубоких тайниках человеческого духа и распадающийся на три отдельные акта: *безмолвие*, *умную молитву* и *созерцание* (или *видение*).

Безмолвие — одно из первых условий достижения полной отрешенности ума и сердца от всякого рода «помыслов», даже и благих. Освобождение же от страстей prepares душу к умной молитве.

Умная молитва — отрешенное от всех помыслов самоуглубление, соединенное с постоянным повторением молитвенных слов: **«Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного!»** Умная молитва безразлична к внешнему положению молящегося — находится ли он в храме или в келье, лежит ли, стоит или сидит. Единственное требование — удержание, по возможности, дыхания. Причем на определенной стадии молитва произносится не словами, но неким внутренним голосом. Таким образом, сосредоточив все усилия души на мысли о Боге, умная молитва заставляет «искать в сердце Бога». Поэтому в сердце вселяется радость и молящийся принимает Бога как бы внутрь себя. Следовательно, умная молитва является «источником ко всякому благу». Впрочем, молящийся должен избегать искуса «мысленных парений», ибо «мысленные парения» доступны далеко не каждому, а только после трудного, изнуряющего молитвенного труда.

Однако в определенный момент наступает состояние «видения молитвы». *Видение* — предельная, высшая ступень умной молитвы, на которой молящийся удостоивается созерцания Господа, таинственного соединения с Ним: «И не молитвою молится ум, но превыше молитвы бывает». Душа, находящаяся в этом состоянии, отрешается от всего земного, сознание умолкает, забывая и себя, и всех сущих здесь, и даже о том, что живет на земле.

Главной целью всего «умного делания» является познание Божественной любви, ведь «любовь Божия — сладчайше жизни...». Нил Сорский с восторгом пересказывает слова Симеона Нового Богослова, рассказавшего об этом чудесно-восторженном состоянии —

познании Божией любви: «Любит же меня и Он, и в Себе Самом приемлет меня, и в объятиях меня сокрывает; на небесах Живой, и в сердце моем есть, здесь и там видится».

Именно в учении Нила Сорского идея евангельской, Христовой любви достигает своего глубочайшего толкования в древнерусской религиозно-философской мысли. Высшая задача — познание любви к Богу. Ведь именно ради любви к Богу преподобный Нил и покинул мир, полностью сосредоточился на постижении Божественных тайн, достигая таинственных глубин религиозно-мистических учений. Вторая задача — «иметь любовь к ближним нашим и доказывать ее словами и делами». Кроме того, «любовь к ближнему» есть условие объединения людей и избавления их сердец от многих грехов. Таким образом, *в толковании Нила Сорского, евангельская любовь приобретает характер универсальной мировой силы и главного средства преображения человека.*

Ведь Нил Сорский был глубоко уверен, что человек обязан сам себя держать в руках и исправлять свою природу исключительно нравственными средствами, самовоспитанием, полным проникновением в заповеди Христовой любви. Ибо никакой силой, никакими принуждениями невозможно заставить человека верить истинно, если сердце его не озарено любовью. И даже страх Божий, о котором тоже пишет Нил Сорский, служит лишь импульсом к духовному очищению, к тому, чтобы человека всем сердцем возжелал познания великих евангельских истин Христовой любви.

«Умное делание» и евангельская любовь позволяют человеку, их постигшему, достигнуть состояния истинной, полной, «*внутренней свободы*», когда человек зависит лишь от Бога и более ни от кого.

Учение и практика преподобного Нила Сорского оказали огромное влияние на духовное развитие XVI века. Его духовные последователи, прозванные «*нестяжателями*», позднее попытались внести идеи преподобного Нила в практику реальной общественно-политической жизни. Однако их усилия закончилось неудачей. И не только потому, что «нестяжатели» встретили сопротивление «иосифлян», которые в то время возглавляли Русскую Церковь. Скорее дело в том, что по самой своей сути учение Нила Сорского — это путь, изначально открытый для немногих, для тех, кто решил полностью отречься от мира и сосредоточиться на практике «умного делания».

Следовательно, путь «умного делания» было невозможно применить в государственной практике, и уж тем более не мог он стать основой государственной идеологии.

Косвенным образом это подтвердил и сам преподобный Нил Сорский, не признававший никакой мирской славы и жаждущий лишь успокоения. В своем завещании он «молил», чтобы его тело бросили в глуши, «чтобы съели его звери и птицы». А объясняя свою мольбу, он писал: «Я стараюсь, насколько в моих силах, не быть сподобленным чести и славы века сего никакой — как в жизни этой, так и по смерти моей».

МИТРОПОЛИТ ДАНИИЛ

Нил Сорский и Иосиф Волоцкий относились друг к другу с огромным уважением и не воспринимали себя как идейных противников, тем более что прославление Нилом скитского монашества никак не отменяло общежительских монастырей. Нередко оба подвижника трудились рука об руку — Иосиф Волоцкий направлял в «заволжские» скиты иноков своего монастыря, а Нил Сорский участвовал в написании отдельных глав «Просветителя».

Однако их ученики и последователи трактовали различия в понимании христианского вероучения между Нилом Сорским и Иосифом Волоцким уже по-другому. *Митрополит Даниил* (ум. 1547) был как раз одним из тех, кто приложил все силы к тому, чтобы учение Иосифа Волоцкого восторжествовало в Русской Церкви и в отечественной религиозно-философской мысли.

Даниил Рязанец, как его прозывали, был сначала постриженником, а после смерти Иосифа Волоцкого игуменом Иосифо-Волоколамского монастыря. В 1522 году, видимо по воле великого князя Василия III, он стал митрополитом. Но через шесть лет после смерти Василия III, в 1539 году, в результате боярской борьбы за влияние на малолетнего великого князя Ивана IV, Даниил был сведен с митрополичьей кафедры и возвращен в Волоколамский монастырь.

Перу митрополита Даниила принадлежит несколько десятков слов, поучений и посланий, некоторые из которых он еще при жизни свел в одну книгу под названием «Соборник». Вообще, творческое наследие митрополита Даниила еще ждет своего научного издания.

И в «Соборнике», и в других своих произведениях Даниил предстает как великолепный знаток Священного Писания, святоотеческой и другой христианской литературы. Сочинениям митрополита Даниила присущи глубина понимания богословских проблем, яркость стиля, понятность изложения. Все это вместе взятое позволило Максиму Греку назвать митрополита Даниила *«доктором Христова закона»*.

Наследуя своему учителю Иосифу Волоцкому, митрополит Даниил был полностью проникнут верой в то, что *церковь должна исполнять организующую роль в обществе и своими трудами привести людей ко спасению*. Поэтому в богословских вопросах он вполне традиционен, ведь *своей задачей он видел не развитие, а утверждение канонов православной веры*. Причем церковь, по его вполне «иосифлянскому» убеждению, воплощает в себе неразрывное единство догматов и обрядов. Митрополиту Даниилу было столь важно подчеркнуть единство догматической и обрядовой стороны православного вероучения, что нередко преданиям обрядовым он приписывал такую же важность, как и догматическим. В одном из слов он утверждает, что задача Православной Церкви состоит в неуклонном сохранении всех писанных и неписанных преданий. Кстати, интересная деталь — по некоторым свидетельствам, именно митрополит Даниил нашел богословские основания практике *двуперстного крещения*, утвержденного в 1551 году Стоглавым Собором. Как известно, сто с лишним лет спустя вопрос о том, как креститься — двумя или тремя перстами, — послужит одним из поводов к расколу Русской Церкви.

Главная цель деятельности церкви, по мнению митрополита Даниила, — *вселение в сердца людей любви к Богу и к ближним своим*, ибо только тот, кто постиг сущность евангельской любви, поистине может спастись. А возможность познания Христовой любви заключается в соблюдении Божественных заповедей: «Преблагий Бог сотворил нас из небытия в бытие и даровал нам все блага, обещал и будущая неизреченные блага, но только если мы соблюдаем заповеди Его и будем совершать угодная Ему».

Однако и отдельный человек, и все общество в целом охвачено грехами и скверной. Митрополит Даниил вообще рассматривает земную жизнь как временное пребывание, более того, как «изгнание», наказание людей за грехи: «Здесь не отечество наше, но временное

пребывание и, больше того, если истинно говорить — изгнание. Ибо в изгнании мы здесь, все люди, как сказано: здесь пришельцы мы и странники».

Причина тому — плотское начало, торжествующее в земном мире. И для митрополита Даниила была очень важна *идея очищения человека и общества от скверны, исходящей от плотского начала*. В одном из своих посланий он вообще призывает «возненавидеть мир», ибо мир — это совокупность зла. Близка ему была и идея «истязания плоти». Говоря о плотской греховности, искушающей людей, он прямо призывает истязать и умерщвлять плоть, приводит многочисленные примеры из жизни святых и подвижников, истязавших себя в борьбе с дьявольскими соблазнами, пишет, что истинный христианин обязан «распинать свою плоть со страстями и похотями, умерщвлять своя уды», вплоть до оскотпления.

Поэтому единственным средством, которым можно исправить мир, Даниил называет *страх Божий*. В трактовке митрополита Даниила, страх Божий учит людей удаляться от грехов, побуждает к подвигам добродетели, является *началом спасения и источником жизни*. Поэтому всякий искренне верующий человек должен постоянно пребывать в страхе Божиим, руководиться этим страхом всегда и везде.

Страхом Божиим обязан руководствоваться не только один человек, но и церковь в целом. Многие сочинения митрополита Даниила наполнены рассуждениями о пользе наказаний и о необходимости преследования тех, кто не подчиняется церковным законам. Ведь тезис о страхе Божиим в отношении церкви реализовывался и в том, что церковь должна была сама очиститься от еретиков и от иных нарушителей канонов. Именно поэтому митрополит Даниил прилагал максимум усилий к тому, чтобы достичь внутрицерковного единства, и без пощады расправлялся с теми, кто мог этому единству помешать.

Он считал, что с еретиками недопустимы никакие отношения, даже за один стол с ними садиться нельзя. А в сердце православных не должно быть никакого чувства, кроме «совершенной ненависти». И Даниил призывает обрушиться на еретиков с «божественною ревностию» и «проявлять к ним праведную ярость».

В отношении простых мирян церковь должна была строго следить за соблюдением обрядности, ибо, по убеждению митрополита Даниила, путь от внешнего порядка к внутреннему убеждению был самым коротким путем к торжеству православных истин. И во множестве своих слов, посланий и поучений Даниил стремится воздействовать на паству словом и делом, убеждая любовью и грозя казнями Божиими, желая отвратить людей от греха и наставить на путь истинный.

Достойным наследником Иосифа Волоцкого выступал Даниил и в вопросах об имущественных правах церкви. Конечно, он призывал к строгому личному аскетизму черного духовенства. Интересно, что он не настаивал на преимуществах какой-либо одной разновидности монастырей, но требовал соблюдения уставов, канонов вероучения и богослужения от всех них.

Сама же церковь, чтобы иметь влияние в обществе, обязательно должна быть богатой. В этом отношении митрополит Даниил не знал никаких компромиссов. Когда дело дошло до реальных столкновений со сторонниками «нестяжания» церкви, он не остановился до тех пор, пока «нестяжатели» не были окончательно «испровергнуты».

Еще в 1525 году по его инициативе был затеян судебный процесс против Максима Грека, обвиненного в нарушении православной догматики. В 1531 году Максим Грек был осужден вторично, но уже с привлечением новых обвинений — в «нестяжательстве». Сразу же после вторичного осуждения Максима Грека осужден был и главный «нестяжатель» Вассиан Патрикеев. Митрополит Даниил лично готовил и проводил суд над Вассианом, обвинив его в еретичестве и в том, что Вассиан хочет лишить церковь ее прав на владение землей и селами.

Митрополит Даниил, несомненно, сыграл важную роль в том, что «иосифлянство» превратилось всего лишь из одного из направлений в отечественной религиозно-философской мысли в *основную идеологию Русской Церкви*. По сути дела, с тех пор «иосифлянство» занимало самые ведущие позиции в Русской Церкви на протяжении двух веков.

ВАССИАН ПАТРИКЕЕВ

Одним из первых, кто вступил в открытую борьбу с «иосифлянами», был *Вассиан Патрикеев*, по прозвищу *Косой*

(ок.1470–1532). В миру он носил имя Василия Ивановича, был князем и происходил из знатного литовского рода Гедиминовичей. В 90-е годы XV века князь Василий Патрикеев был очень влиятельной фигурой в высших московских кругах. Однако в 1499 году он попал в опалу и был пострижен под именем Вассиана в Кирилло-Белозерском монастыре. Здесь он познакомился с Нилом Сорским, который и стал наставником нового инок.

В монастыре, выполняя наставления своего учителя, Вассиан знакомится с богословской литературой, изучает Священное Писание. Однако несмотря на все влияние Нила Сорского, Вассиан не смог следовать до конца его заповеди отречения от мира и сосредоточения на внутреннем самосовершенствовании. Активно вторгаясь в общественную жизнь, весь смысл своей последующей деятельности он видел в необходимости преобразования церкви на усвоенных им принципах «нестяжания».

Примерно в 1509 году он возвратился в Москву, где стал пользоваться расположением нового великого князя Василия III Ивановича. В 1512 году произошло первое открытое столкновение Иосифа Волоцкого и Вассиана Патрикеева. Волоколамский игумен призвал великого князя провести «обыск» новых еретиков в Нило-Сорском скиту. Тогда Вассиан написал «Слово ответное», в котором доказывал неканоничность призывов Иосифа к «казням» еретиков, а самого Иосифа сравнил с еретиком Новатом. Спор был решен государем, — Василий III занял сторону Вассиана и запретил Иосифу письменную полемику с ним.

Влияние на великого князя Вассиан Патрикеев сохранял до начала 30-х годов. Именно в этот период и сформировались два направления в отечественной религиозно-философской мысли, которые стали называться «нестяжательством» и «иосифлянством». Полемика между сторонниками разных направлений проходила с переменным успехом, а предметом споров стали уже не только вопросы о еретиках, но и разнообразные стороны церковной жизни. И именно Вассиану Патрикееву принадлежит ведущая роль в том, что «нестяжательство» стало рассматриваться не как монашеское учение, а как средство решения церковных, социальных и даже политических проблем.

Следуя учению Нила Сорского, в своих рассуждениях Вассиан Патрикеев отталкивался от *идеи евангельской любви*. Например, в

«Слове о еретиках» он отказывается принимать ссылки Иосифа на Ветхий Завет, который свидетельствует о необходимости казней еретиков — «мы противу сему речем». Зато он принимает евангельские заповеди, изложенные в Новом Завете. Эту же мысль Вассиан повторяет в «Прениях с Иосифом Волоцким» и дальше обвиняет Иосифа в том, что тот «презрел» заповеди Христовой любви. И, наконец, в «Ответе кирилловских старцев», возражая Иосифу Волоцкому по поводу казней еретиков, он утверждал, что мир должен управляться любовью: «Видишь, господин, как любовь к грешникам и преступникам смогла утолить гнев Божий... Нам же, в Благодати Нового Завета, владыка Христос открыл союз любви, чтобы брат не осуждал брата, а только Бог судил грехи людей». Поэтому Вассиан и утверждал, что еретиков следует спасать молитвой и, в крайнем случае, держать в заключении, но не подвергать смерти, ибо тогда нарушается завет Христовой любви.

В религиозно-философском плане крайне интересны постоянные ссылки Вассиана на Новый Завет. С одной стороны, в этом явно прослеживается влияние Нила Сорского, тоже стремившегося жить по Евангелию. Но отрицание норм Ветхого Завета, как представляется, имеет более давнюю историю, и в миропонимании Вассиана Патрикеева отразилось, быть может, еще давнее, но сохранившееся в русской религиозно-философской мысли осторожное отношение к ветхозаветным заповеданиям. И одно из согрешений Иосифа Вассиан как раз и видит в увлечении Ветхим Заветом.

Чтобы достичь торжества Христовой любви, Вассиан прежде всего проповедовал *нестяжательство* — *и как способ земной жизни, и как важнейшее условие спасения*. Однако если для Нила Сорского нестяжательство было принципом личной жизни и жизни его обители, то Вассиан стремился к тому, чтобы «нестяжательство» стало *принципом жизни всей Русской Церкви*. Вопрос о том, что церковь не имеет права владеть селами и землей, поднимался Вассианом Патрикеевым как самый главный. Более того, в полемике с иосифлянами этот вопрос превратился в *единственно главный*, а все остальные проблемы отошли на второй план.

Основываясь на этом главном своем тезисе, Вассиан Патрикеев призывал, по сути дела, к церковной реформе. Именно поэтому он требовал, чтобы монастыри отказались от земельных владений, а их

управление передали в руки белого духовенства. Резко отрицательно относился он и к тому, что монастыри владеют крепостными («порабощают крестьян — братьев»). И вообще, он высказывался в пользу того, чтобы преимущественно развивать малые монастыри и скиты, отказавшиеся от имущества, но получающие денежное содержание от государства и богатых землевладельцев.

Вассиан Патрикеев стремился к тому, чтобы «нестяжательство» стало теоретическим и практическим руководством для Русской Церкви. Недаром главным своим трудом он считал особую редакцию кормчей книги, где церковные правила были изложены не по хронологии соборов, а тематически, в соответствии с порядком глав в Сборнике XIV титулов. На сегодня известны три редакции Вассиановой кормчей, причем две последние содержат все увеличивающееся количество переводов с греческого Максима Грека. Кормчая Вассиана, по мнению исследователей, позволяет расширить наше представление об учении нестяжателей. Например, она демонстрирует особый интерес князя-инока к некоторым литургическим вопросам, к календарному счету, здесь Вассиан выступает против пострижения рабов в монастырь, толкует о поведении епископата, о монастырских селах и владельческих правах святительских кафедр и церквей.

Впрочем, в своей неприязни к «иосифлянам» Вассиан нередко доходил до крайностей. Ведь, по ярому убеждению Вассиана, виновными в забвении евангельских истин оказываются не столько еретики, сколько те, кто их казнит — «иосифляне», развращающие церковь богатством. И именно они являются чуть ли не главными врагами веры. Недаром он говорил: «Иосифова монастыря старцы у меня и в келье не бывали, я их к себе не пускаю, и дела мне до них нет».

На свою сторону Вассиан Патрикеев сумел привлечь немало сторонников, в том числе и приехавшего в Россию *Максима Грека*. Однако последователи Иосифа Волоцкого не собирались сдаваться. В 1522 году митрополитом стал его ученик Даниил Рязанец, который повел жестокую борьбу против «нестяжателей». В итоге сначала осудили Максима Грека, а потом и самого Вассиана Патрикеева. Суд состоялся, в 1531 году, и по его приговору Вассиана, обвиненного в

«нестяжательстве» и ереси, заточили в Иосифо-Волоколамском монастыре, где он и погиб от рук «презлых иосифлян» уже в 1532 году.

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ГРЕК

Выдающийся православный мыслитель, писатель, переводчик *Максим Грек* (ок.1470–1556) происходил из аристократической греческой семьи и родился в г. Арте в западной части Греции. Как установил И. Денисов, светское имя Максима — *Михаил Триволис*. В конце XV века он переехал в Италию, где был близко знаком со многими известными деятелями итальянского Возрождения. Однако идеи гуманизма его не увлекли, наоборот, наибольшее впечатление на него произвели проповеди католического проповедника Дж. Савонаролы. Возможно, под их влиянием Михаил поселяется в доминиканском монастыре Сан-Марко с намерением постричься в монахи. Но и католическая трактовка Христова учения не находит отклика в его душе. В 1504 году он отправляется на Афон, где возвращается в православие и принимает постриг в греческом Ватопедском монастыре под именем Максима.

В 1518 году, по запросу великого московского князя Василия III, Максим приезжает в Москву в качестве переводчика. Здесь он поселяется в Чудовом монастыре в Кремле и занимается переводами Толкового Апостола и Толковой Псалтири. Первое время он не владел славянским языком, и поэтому в помощь ему были приданы переводчики Посольского приказа Дмитрий Герасимов и Власий. Максим переводил тексты с греческого на латынь устно, а затем уже его русские помощники делали письменные переводы с латыни на славянский язык.

В начале 20-х годов Максим заканчивает порученную ему работу и просит разрешения вернуться на Афон. Однако разрешения не было Дано, но ему поручают новые переводы и исправления других книг. В эти же годы он сближается с Вассианом Патрикеевым и активно участвует во внутрицерковной и внутривосточной полемике между «нестяжателями» и «иосифлянами».

В 1525 году, обвиненный в *ереси* и даже *измене*, Максим Грек был осужден и заточен в Иосифо-Волоколамский монастырь, где

содержался в тяжелейших условиях при полном запрете на литературную деятельность.

В принципе, большинство обвинений были несправедливы. «Имена» сводилась к тому, что Максим Грек общался в Москве с турецким послом. «Еретические» фразы, найденные в некоторых переведенных им текстах, тоже были вполне объяснимы. С одной стороны, Максим еще не овладел в полной мере славянским языком, отчего возникали различные недоразумения. С другой стороны, он, воспитанный в духе традиционного византийского (греческого) православия, обнаружил в славянских книгах многие несоответствия византийской ортодоксии. Следовательно, и русское православное вероучение, в результате многовекового самостоятельного развития, к XVI веку уже существенно отличалось от греческого. Попытки же Максима Грека ликвидировать эти несоответствия были восприняты Русской Церковью и русскими светскими властями как покушение на православные догматы и на независимость России. Между прочим, в этом заключалась и одна из причин нежелания выпускать Максима из России, — он слишком много узнал. Следовательно, власти опасались, что, вернувшись на Афон, Максим Грек мог повлиять на формирование негативного отношения к России во всем православном мире.

Кстати, какие-либо изменения в установившихся канонах богослужения вообще на Руси воспринимались с трудом. Лишь в XVII веке, при патриархе Никоне, славянские книги будут приведены в соответствие с греческими. Но это снова обернется трагедией, теперь уже общероссийской — расколом Русской Церкви.

В 1531 году Максим Грек был осужден вторично, теперь уже вместе с Вассианом Патрикеевым, причем к старым обвинениям добавились обвинения в *волебстве* и *чернокнижии*, а также в «*нестязательстве*» и *непочитании русских монахов-чудотворцев, чьи обители владели землями*. По сути дела, лишь обвинение в «нестязательстве» имело под собой почву — Максим Грек и в самом деле говорил и писал о пользе «нестязания». Его же сотрудничество с Вассианом Патрикеевым послужило для «иосифлянского» руководства церкви, и прежде всего для митрополита Даниила, лишним доказательством «вины» Максима Грека.

Церковный суд признал его виновным по всем пунктам, но условия наказания смягчили, — он был переведен в Тверской Отрочь монастырь. В 40-е годы, после низложения митрополита Даниила, Максиму Греку даже вернули часть его архива, конфискованного еще при первом аресте, и он приступил к составлению собрания своих сочинений.

Лишь на рубеже 50-х годов, при новом государе Иване IV, после многократного заступничества вселенских патриархов (александрийского и константинопольского) и, видимо, новых советников царя из «Избранной рады» Максима Грека перевели в Троице-Сергиев монастырь. Однако окончательного своего освобождения он так и не добился.

Творческое наследие Максима Грека более чем обширно. Прежде всего Максим Грек прославился как переводчик. Он осуществил новые переводы Толковой Псалтири, Толкового Апостола, отдельных книг Священного Писания и толкования на них. Из святоотеческой литературы — отдельные труды Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова. Кроме того, фрагменты из византийской энциклопедии X века Лексикона «Свиды».

Как самостоятельный православный мыслитель Максим Грек является автором большого числа различных сочинений. Но, к сожалению, его творчество еще ждет своего подробного исследования. Лишь в прошлом веке в Казани дважды выходило трехтомное собрание его сочинений, однако оно не соответствует современным научным требованиям. В последние же годы изданы только отдельные произведения Максима Грека.

В отличие от большинства своих русских современников, Максим Грек получил систематическое философское, богословское и филологическое образование. Знание языков позволило ему читать в подлинниках труды античных философов, из которых он более всего почитал Платона, Сократа и Аристотеля. Из святоотеческой литературы он отмечал сочинения Аврелия Августина и в особенности Иоанна Дамаскина, которого называл «Дамасково солнце».

Конечно же уровень и глубина знаний, широта кругозора, систематичность мышления высоко поднимали Максима Грека в глазах окружающих. Поэтому он пользовался большим авторитетом при разрешении различных религиозно-философских вопросов.

Вообще, Максим Грек высоко оценивал значение философии: «Философия без умаления есть вещь весьма почитаемая и поистине божественная...» Однако следуя давней святоотеческой традиции, он подчеркивал двойственную природу философии. С одной стороны, философия «о Боге и правде Его и всепроникающем непостижимом промысле Его прилежнейше повествует...» С другой — философия «не все постигает, поскольку не причастилась божественному вдохновению, как Божии пророки». Поэтому Максим Грек разделяет философию на «внутреннюю» и «внешнюю».

Первая непосредственно связана с православным богословием, вторая — это западноевропейская католическая схоластика, а также светская, чаще всего языческая мудрость. И если «внутреннюю» философию, ведущую к познанию Бога, Максим Грек признает полностью, то «внешняя» философия, по его мнению, может использоваться лишь в ограниченных пределах. Ведь, по его убеждению, католики-схоласты, «философией суетного прельщения смущаемые», христианское богословие «подгоняют к аристотелевскому учению» и тем самым «отходят от Божественного Закона». Следовательно, «внешняя» философия годна лишь к «выработке правильной речи» и «исправлению мышления».

«Внутренняя» же философия «целомудрие и мудрость, и кротость восхваляет, и всякое иное доброе украшение нрава как закон полагает, и порядок в обществе наилучший устанавливает, и, в целом говоря, всякую добродетель и благодать в этой жизни вводит». Человек, овладевший мудростью «внутренней» философии, становится примером для других: «С такими подобает общаться и нам постоянно, как истины и благочестия наставниками, от них собирая лучшее и то, что способствует нашему благочестию». Более того, роль истинного мудреца-философа настолько высока в обществе, что Максим Грек писал: «Более мне представляется в этой жизни творящим благо философ муж, нежели царь справедливый».

Вполне естественно, что важнейший мировоззренческий вопрос, волновавший Максима Грека, вытекал из христианского вероучения — *как спастись?* Что нужно сделать человеку в земной жизни, чтобы заслужить посмертного спасения и вечной жизни?

В своих ответах на этот вопрос Максим Грек вполне традиционен. Смысл человеческой жизни он видел в том, что каждый человек

должен всячески ограждать себя от искушений, крепить волю и разум, развивать свои нравственные достоинства. Символ цельности человека — его *сердце*, в которое Господь закладывает нравственные законы. Именно нравственные усилия позволяют «мысль от плоти обуздать», т. е. победить «плотские искушения». Нравственная чистота непосредственно связана с «чистотой ума», ведь именно «ум», по убеждению Максима Грека, является «кормчим души» и помогает *душе* избегать «прельщения» «суетным мудрствованием плотолюбцев».

Чистота сердца и ума позволяют человеку познать *евангельскую любовь*, которая «превыше всего». *Идея любви занимает важнейшее место в миропонимании Максима Грека*. Он неоднократно говорит о том, что самое главное для человека — это иметь «дарованный Богом дар совершенной любви к Всевышнему и к ближним своим, с которой соединена Богом украшенная и Богом созданная милость ко всем нуждающимся в милости и помощи». В одном из посланий он писал: «И я ведь всеми силами и всей душой... любви возжелал...»

Как видно, в своих главных религиозно-философских установках Максим Грек был близок к «нестяжателям». Близким оказалось их понимание и самого «нестяжания» — Максим неоднократно писал о том, что монастыри не должны владеть собственностью, ибо обладание богатством мешает инокам избегать мирской суеты и тем самым исполнять свой иноческий подвиг. Иначе говоря, в трактовке Максима Грека, «нестяжание» — это обязательное условие истинного служения Господу. Несколько раз в своих произведениях он повторяет слова апостола Павла о том, что «корень всех злых сребролюбие...» Поэтому он призывает всех «жить нестяжанием». Ведь душа, поработанная «стяжанием», «загорается яростью». И наоборот, душа укрощается «нищетою последней» и «нестяжательским житием».

Соблюдение истинности православного вероучения — это вообще одна из главных тем Максима Грека. Именно поэтому большое место в его творчестве занимают труды, направленные против латинян, схоластической философии, астрологии и т. д. Одна из работ — «О фортуне» — посвящена критике протестантского и гуманистического понимания понятия «судьба». Сторонник полной предопределенности бытия, изначально устроенного Божиим Промыслом, он резко выступает против возможностей «угадать» судьбу и уж тем более —

попыток изменить ее по собственной воле. В этом отношении Максим Грек проявляет себя истинным последователем византийской ортодоксии. Многократно он писал и о вредности «латинской веры».

Византийское воспитание Максима Грека сказалось и на его понимании взаимоотношений светской и духовной властей. В основе этих взаимоотношений лежала идея социальной гармонии, «богоизбранного супружества» церкви и светской власти. Особое внимание он уделял роли государя.

В посланиях, написанных Ивану IV, Максим Грек рисует образ «царя истинна», который «правдою и благозаконием» устраивает справедливый порядок в государстве, достигая гармонии интересов разных социальных слоев общества. Царь, сам полностью проникнутый христианской любовью, должен так же любовно управлять своими подданными, но обязательно с помощью «добрых советников». Роль «добрых советников» оговаривалась специально, ибо, понимая грешную природу человека, Максим Грек считал, что без таковых государь может оказаться во власти страстей. Причем сами эти «добрые советники» в духовном смысле стоят даже выше царя.

Главной задачей Максим считает обязанность государя обуздывать самого себя от страстей и греховных помыслов — даже слово «самодержец» он трактует как умение царя держать самого себя в руках. А из греховных страстей Максим Грек выделяет три — «сластолюбие, славолубие и сребролюбие». Причем вновь, в соответствии со словами апостола Павла, Максим пишет, что именно «сребролюбие» есть главный порок: «Аще всем убо злым корене сребролюбию отрасль люта...»

Конечно же уровень и глубина знаний, широта кругозора, систематичность мышления высоко поднимали Максима Грека в глазах окружающих. Уже при жизни он, находящийся в заключении, почитался многими как непререкаемый авторитет в решении сложных богословских вопросов. Идеи Максима оказались близки русским мыслителям, а учение Максима Грека имело большое влияние на развитие религиозно-философской мысли России. О нем писал Андрей Курбский, Артемий Троицкий, к нему за советом приезжал Иван Грозный.

Однако Максим оставался греком, сторонником единой церкви, и потому нередко он выступал не в интересах Русского государства. Так,

он критически относился к независимости (автокефальности) Русской Церкви и не мог признать того факта, что русские митрополиты перестали спрашивать санкцию на свое поставление у константинопольского патриарха. Одно из обвинений, которое было предъявлено Максиму, гласило, что он не признавал святости многих уже канонизированных русских святых — святителей Петра, Алексия, Иону, преподобных Сергия, Варлаама, Кирилла, Пафнутия — за то, что они «держали волости, села, людей, собирали пошлыны и оброки, имели богатства» и потому «им нельзя быть чудотворцами».

Не признал Максим и того, что в середине XVI века Россию стали именовать «Третьим Римом». Для Максима Константинополь, несмотря на разорение турками, оставался единственной столицей истинного православия. И даже прославляя «всеименитую Москву», он не может признать за ней особой святости, тем более именования ее «Новым Иерусалимом», ибо святой Иерусалим — это единственный город на земле. При этом он отрицает чрезмерное восхваление, приводящее к утере блага: «...Яко же паче достоинства почитати некоего или человека или град или страну, досаду паче, а не славу ни похвалу прилагает». Более того, он всячески пытался побудить русского великого князя к тому, чтобы вернуть Византии былое могущество, убеждая его освободить земли «новаго Рима, тяжце волнуема от безбожных агарян».

Вполне возможно, именно из-за этих воззрений официальная церковь довольно долгое время сохраняла к памяти Максима Грека очень осторожное отношение. А в то же время его идеи, да и сама фигура опального мудреца стали очень популярны в старообрядческой среде, в которой постоянно переписывали его сочинения.

ЗИНОВИЙ ОТЕНСКИЙ

Споры о вере, борьба с еретичеством продолжались в Московской Руси и в середине XVI века. Примером тому — сочинения, принадлежащие перу *Зиновия Отенского* (ум. до 1572). О жизни Зиновия Отенского известно лишь то, что в начале 30-х годов XVI века он стал иноком Отенского монастыря, что в Новгороде. По предположению современных исследователей, в этот монастырь

Зиновий был сослан в наказание за то, что был учеником Максима Грека.

Довольно долгое время считалось, что Зиновий Отенский является автором двух очень крупных сочинений противоеретического характера — *«Истины показание к вопросившим о новом учении»* и *«Послание многословное к вопросившим на зломудрие Косого»*. Фрагмент из «Послания многословного» в наши дни был включен в один из томов «Памятников литературы Древней Руси» как принадлежащий Зиновию Отенскому.

В то же время другие исследователи опровергали тот факт, что «Послание многословное» принадлежит перу именно Зиновия. После того как были открыты новые послания новгородского инокa и проведен сравнительный текстологический анализ, Л. Е. Морозова, автор единственной на сегодняшний день монографии о творчестве Зиновия Отенского, поставила под серьезное сомнение факт его авторства «Послания многословного».

Впрочем, даже если иметь в виду, что «Послание многословное» не принадлежит Зиновию Отенскому, тем не менее тех сочинений, авторство которых установлено точно, вполне достаточно для анализа взглядов новгородского инокa. Эти произведения показывают, что Зиновий был широко образованным, глубоко начитанным человеком, прекрасно знающим Священное Писание, труды отцов церкви и другую христианскую литературу. Более того, он обладал самостоятельными взглядами на многие вопросы духовной жизни, отличавшими его от других религиозных мыслителей. Отличия заключались не в том, что Зиновий Отенский отходил от православных канонов, а в том, что он оригинально и своеобразно аргументировал каноничность православного учения.

Само появление противоеретических сочинений Зиновия Отенского было вызвано тем, что в середине XVI века возникло и распространилось новое еретическое учение, названное по имени его основателя ересью Феодосия Косого, проповедовавшего сначала в Московской, а затем в Западной (Литовской) Руси. Ересь Феодосия Косого представляла собой самое радикальное из всех еретических движений Древней Руси. Еретики отрицали практически все основные христианские догматы, в том числе и догмат о Святой Троице, не признавая Христа Богом, единосущным Богу-Отцу, и считая Бога

единым, а не троичным. Кроме того, они отрицали все книги Ветхого и Нового Заветов, кроме Пятикнижия Моисея. Отвергали они и все обряды и таинства Православной Церкви (крещение, причащение и др.), иконопочитание, а также всякую церковную иерархию и богоустановленность светской власти.

Зиновий Отенский включился в спор с еретиками уже после того, как Феодосий Косой бежал в Литву, и только потому, что к нему, простому монаху, стали обращаться с вопросами о сути еретических заблуждений. Будучи, судя по всему, очень основательным человеком, новгородский инок воспринял эти вопросы со всей серьезностью. Итогом его размышлений и стали «Истины показание к вопросившим о новом учении», созданные после 1566 года. Основу этой книги составили двенадцать бесед с некими «клирошанами».

По своим задачам это сочинение схоже с «Просветителем» Иосифа Волоцкого. Раскрывая лживость еретических учений, Зиновий Отенский, так же как и в свое время Иосиф Волоцкий, создал глубокий и основательный богословский трактат, в котором объяснены и заново аргументированы все важнейшие догматические и богослужебные традиции Православной Церкви. Правда, Зиновий Отенский, в отличие от Иосифа Волоцкого, не обладал столь же страстной натурой проповедника. Его сочинение в большей степени напоминает научный трактат, настолько оно основательно и подробно аргументировано. Недаром, иногда Зиновия Отенского называют «русским схоластом».

Как уже говорилось, главная цель этого сочинения — защита православного вероучения. Однако Зиновий Отенский в отдельных случаях поднимается до изложения и самостоятельной трактовки некоторых важнейших религиозно-философских вопросов, которые до него не занимали большого места в древнерусской религиозно-философской традиции.

К числу таких вопросов относится, например, проблема истины бытия Божия. В главах 5–20 своей книги истину бытия Божия Зиновий Отенский подтверждает следующими соображениями. *Первое* — мы видим, что все роды животных, птицы, рыбы, звери, скоты и люди, происходят от своих родителей, а те от своих родителей и так далее. Таким образом, через ряд рождений мы постепенно восходим до самых первых родоначальников всех животных и людей. Откуда же эти родоначальники? Из воздуха или из чего-то другого они произойти

не могли, ведь со времени сотворения мира прошло уже более 7000 лет, и ничего подобного не случилось. Следовательно, все они получили свое бытие и были сотворены от Бога. *Второе* — душа человеческая по естеству влечется к Богу, ищет Его, старается служить Ему, и все народы земли служат Господу, все веруют и исповедуют, что Бог есть, хотя одни служат Богу истинному, а другие богам ложным (идолопоклонники). Следовательно, Бог есть, и душа так и создана Им, чтобы к Нему стремиться. *Третье* — небо, звезды, все стихии (земля, вода, воздух, огонь) не самобытны, не безначальны, не вечны, потому что все они подлежат переменам, все имеют движение, которое некогда должно было начаться, а стихии еще и враждебны между собой и действуют одна на другую разрушительно. Следовательно, необходимо признать, что есть Бог, Который всему дал бытие и содержит стихии в порядке, чтобы они не погубили одна другую и не разрушили мира.

Эти три доказательства в пользу истины бытия Божия — уникальное явление в истории древнерусской религиозно-философской мысли. Уже говорилось, что древнерусским книжникам были чужды логические доказательства бытия Божия, столь характерные для римско-католических теологов. В частности, Фома Аквинский еще в XIII веке разработал пять доказательств бытия Божия, ставших догматической основой всего римско-католического вероучения. Конечно, доказательства Зиновия Отенского не имеют никакого отношения к учению Фомы Аквинского, хотя один из тезисов — последний — напоминает тезис Аквината о движении. Тем более интересна попытка новгородского инок самостоятельно аргументировать важнейшую богословскую проблему.

Подробнейшему рассмотрению подвергает Зиновий Отенский и другие проблемы — о Святой Троице, об исповедании и богочеловеческой природе Христа, о воплощении Христа, о почитании Пресвятой Богородицы и святого Креста, об иконопочитании, о церковном Предании, об устройстве мира и человека и др.

При определенной склонности Зиновия Отенского к рациональным рассуждениям, он все же остается в русле отечественной религиозно-философской традиции. Ведь *главным доказательством истинности христианского вероучения он считает многочисленные чудеса, явленные за многие века его существования.*

Кстати, именно по этой причине он отказывает в истинности учению Феодосия Косого — всякое учение, которое дается людям от Бога, утверждает Зиновий Отенский, непременно свидетельствуется знамениями и чудесами, как было и в Ветхом и в Новом Заветах. Учение же Феодосия Косого никакими чудесами не засвидетельствовано.

Особый интерес представляет защита Зиновием Отенским исторически сложившихся обычаев Русской Православной Церкви. Зиновий вообще выступает как жесткий сторонник сохранения всего исторического опыта Русской Церкви и противник любых нововведений. Так, опровергая утверждения Феодосия Косого, новгородский инок со ссылками на Священное Писание раскрывает православное учение о почитании святых, их святых мощей и икон, в том числе, и русских святых.

Стоит напомнить, что установление многочисленных культов русских святых вызывало в XVI веке вопросы не только у еретиков, но и православных мыслителей, воспитанных в греческой церкви. Так, еще Максим Грек сомневался в святости многих русских святых. Собеседники Зиновия Отенского напомнили иноку об этих сомнениях Максима Грека, учеником которого считался сам Зиновий. Однако он счел возможным не согласиться с Максимом Греком, доказывая неправоту его сомнений. Более того, он резко выступил и против нестяжательских убеждений Максима Грека и Вассиана Патрикеева, утверждая, что наличие собственности не мешало русским инокам оставаться внутренне чистыми подвижниками. Он вообще спорит с противниками «стяжания», утверждая его пользу. По его мнению, святые чудотворцы Феодосий Печерский, Сергей Радонежский, Кирилл Белозерский и все прочие хотя и имели села, но умели угодить Богу и быть великими подвижниками. Они принимали села как милостыню для содержания братии, для поддержания монастырских церквей и келий, но сохранили себя от «стяжательности», победили свои страсти и потому были прославлены Богом знамениями и чудесами. Более того, отстаивая самобытность и самостоятельность Русской Церкви, Зиновий Отенский считает, что нельзя законы и обычаи греческих монастырей переносить в Россию: «Нельзя бо един обычай единогражданств во вся страны ввести».

Трактат Зиновия Отенского «Истины показания...» стал самым глубоким религиозно-философским и богословским сочинением середины XVI века. Да и сам Зиновий Отенский являл собой пример оригинально мыслящего, своеобразного древнерусского мыслителя, дававшего себе отчет во всем, о чем он говорил или писал. Он не довольствовался готовыми мыслями и свидетельствами «от Божественных Писаний», как по большей части поступали многие другие его современники, а пытался самостоятельно разобраться в сложнейших теологических и религиозно-философских вопросах. Этот трактат свидетельствует о новом уровне, на который поднялась в XVI столетии русская религиозно-философская мысль вообще.

МОСКОВСКАЯ РУСЬ КАК НАСЛЕДНИЦА И ХРАНИТЕЛЬНИЦА ИСТИННОГО ХРИСТИАНСТВА

ИДЕЯ «ТРЕТЬЕГО РИМА» В СОЧИНЕНИЯХ «ФИЛОФЕЕВА ЦИКЛА»

Религиозно-мистическое мирозерцание, столь характерное для Древней Руси, своего высшего накала достигает в конце XV — начале XVI столетия. Именно тогда древнерусские книжники, стремясь осмыслить новое положение России во всемирной истории, а также пророчествуя о ее великом будущем, выработали несколько «идеалов-образов», которые были выражены в мистических формулах — «Москва — Новый Царьград», «Москва — Новый град Константина» и, наконец, Россия как «Третий Рим» (получившая позднее формулировку теория «Москва — Третий Рим»).

В основе всех этих формул лежало древнее учение о «*странствующих царствах*», в христианской традиции восходящее к библейской *Книге пророка Даниила* (2:36–45). Согласно пророчеству Даниила, в земной человеческой истории будет четыре царства, наделенных особой Господней Благодатью, но четвертое царство падет под натиском сил Антихриста. А затем будет создано вечное царство Божие — «И во дни тех царств Бог Небесный воздвигнет царство, которое во веки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно» (Дан. 2:44).

Книга пророка Даниила, а также толкования на нее, осуществленные во II–VIII вв. Ипполитом Римским, Ефремом Сирином, Козьмой Индикопловом, Мефодием Патарским, были известны и на Руси. Кроме того, в конце XV века, в составе Геннадиевской Библии была впервые переведена *Третья книга Ездры*, в которой также содержались пророчества о конце света и о четырех царствах. Особую же актуальность всем этим библейским пророчествам в конце XV — начале XVI века придавал тот факт, что Византийская империя прекратила свое существование, а другие православные государства были завоеваны турками. Следовательно,

Россия осталась единственным государством, сохранившим правую веру.

В этот период появляется несколько важнейших для русской общественной мысли религиозно-мистических сочинений. В конце XV века в *«Изложениях пасхалий»* митрополит Зосима относил евангельское пророчество — «первые будут последними, а последние первыми» — к Византии и Руси и обосновывал этим пророчеством идею «Москвы — Нового града Константина». Митрополит Зосима характеризовал великого князя Ивана III как «новаго царя Константина новому граду Константину — Москве и всей Русской земли». Значение России в качестве нового центра мирового христианства стремился обосновать *«Русский Хронограф» 1512 года* — скорбно перечислив православные «благочестивые царства», павшие под вражескими ударами, автор «Хронографа» заканчивает с гордостью: «Наша же Российская земля растет и молодеет и возвышается...» Таким образом, Россия вводилась в русло мировой истории в новой роли. Россия искала свое новое место в мире.

Одним из первых, кто применил древние мистические образы «странствующего царства» к настоящему и будущему России, стал и игумен псковского Елеазаровского монастыря *старец Филофей* (ок.1465–1542), впервые назвавший Россию «Третьим Римом».

О жизни старца Филофея нам практически ничего неизвестно, кроме того, что его именем подписано нескольких Посланий — государям Василию III Ивановичу и Ивану IV Васильевичу, а также дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину. Современные исследования показали, что перу старца Филофея бесспорно принадлежит лишь Послание М. Г. Мисюрю Мунехину, написанное в 1523–1524 гг. Послание великому князю Василию III написано позже (до 1526) и, возможно, другим автором. В еще более поздних рукописях имя Василия III в этом Послании иногда заменяли именем его сына — Ивана IV Васильевича Грозного.

Третье сочинение, содержащее идею «Третьего Рима», получило название «Об обидах Церкви». Оно возникло в 30–40-е гг. XVI века и тоже, скорее всего, не принадлежит старцу Филофею. Автором этого сочинения считают анонимного *Продолжателя Филофея*.

Все эти три сочинения, — Послания М. Г. Мисюрю Мунехину, великому князю Василию III, «Об обидах Церкви» — и составляют так

называемый «Филофеев цикл»²⁸.

Вообще, образ «Рима» — это очень популярный мистический символ в христианской литературе, как в западной, так и в восточной. На Западе Рим воспринимался в большей степени как художественная аллегория, а также как символ человеческого общежития, гражданского общества, гражданином которого стал Христос. На Востоке образ Рима трактовали более мистически, поэтому и границы этого образа не столь ясны. Рим — это и царство последних дней перед Вторым пришествием, Святое Царство Иисуса Христа и в то же время грешное царство, готовое к пришествию Антихриста. Кроме того, Рим — это некий перемещающийся центр истинного христианства, продолжающий свое существование до самого конца истории. Поэтому образ «Рима» сближается с другими образами-наименованиями мистического мирового хранилища христианства — «Иерусалим», «Царьград», «Новый град Константина».

Стр. 246.

Стр. 247.

Так и возникает знаменитая формула: «Яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророчьским книгам то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти»²⁹.

Интересно, что в отличие от библейских пророчеств, старец Филофей *впервые вводит понятие «Третьего Рима» именно как последнего царства*. Более того, он настаивает на том, что четвертого царства уже не будет никогда, ибо именно в России «сошлись в одно» («снидошася во едино») все христианские царства. Следовательно, судьбы всех потерявших независимость православных царств оказались сконцентрированными, соединенными не просто в России, а в той России, к которой перешли все качества «несокрушимого» «Ромейского царства».

В *религиозно-политическом смысле* на Московскую Русь возлагается величайшая историческая ответственность — она должна быть теперь единственным защитником православия от военно-политического и религиозного натиска и с Запада и с Востока. Но еще большую ответственность несет Московское государство в *религиозно-мистическом смысле*: Россия — это единственное в мире христианское царство, которое «удерживает» приход Антихриста и

является залогом вечности христианства. И недаром старец Филофей не связывает идею «Третьего Рима» только с Москвой, как это произошло позднее («Москва — Третий Рим»). «Третий Рим» — это и все Русское царство, и Русская Церковь, наследница единой апостольской Церкви первых восьми веков ее существования.

Старец Филофей выражает надежду, что «Третий Рим» и в самом деле продлится вечно, ведь Господь «долго терпит» и только он определяет сроки Второго пришествия. Поэтому в эсхатологических представлениях Филофея наиболее важным видится не «идея конца мира», а идея «вечного пути» — пути покаяния и молитвы, подвижничества и исполнения нравственных заповедей.

Особая роль в этом отношении возлагается на русского государя — «во всей поднебесньи единого христианом царя и броздодрьжателя святых Божиихъ престолъ святыя вселенския апостольския Церкви». Как пишет старец Филофей, «подобает царствующему держати сие с великим опасениемъ и Богу обращениемъ, не уповати на злато и богатство изчезновеное, но уповати на дающего Бога».

Как можно заметить, в Послании дьяку Мунехину перед великим князем еще не ставится никаких политических задач, а главная задача — «удержание» в Московском государстве истинного христианского благочестия и правой веры. Тогда и «Третий Рим» как последний этап «Ромейского царства» будет стоять вечно.

Однако, едва появившись, идея «Третьего Рима» сразу же стала развиваться и изменяться. С одной стороны, наблюдается упрощение самой первоначальной идеи и снятие отдельных тезисов старца Филофея, с другой — в идею «Третьего Рима» начинает привноситься гораздо больший политический смысл, актуальный в середине XVI века.

Так, уже довольно рано, при переписке Послания дьяку Мунехину, в этих новых рукописях исчезает понятие «Ромейское царство», видимо, непонятое и непринятое многими духовными и политическими российскими кругами. А в важнейшей формуле о падении двух Римов это понятие заменяется на «Российское» царство.

В Послании великому князю исчезают все упоминания о «Ромейском царстве» и периодизация христианской истории, зато значительно усилены политическое звучание и авторитетность самой идеи «Третьего Рима». В этом Послании главным носителем идеи

объявляется московский государь. Более того, московскому государю, который сможет сохранить Россию как «Третий Рим», пророчится вечное спасение — жизнь в «горнем Иерусалиме»: «И если хорошо урядишь свое царство, будешь сыном света и жителем горнего Иерусалима, и как выше тебе написал, так и теперь говорю: храни и внимай, благочестивый царь, тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать».

В этом же Послании, на основе мистического образа «Третьего Рима», формулируются и конкретные политические задачи, стоящие перед русским государем — *русский государь обязан принять на себя обязанности всемирного православного государя*.

Поэтому впервые в истории Московского государства здесь используется уже почти полный формуляр титулования московского великого князя «царем» и «самодержцем». До 1453 года «самодержцами» именовались византийские императоры («самодержец» — дословный перевод греческого «autokrator»), а «царями» до 1480 года на Руси называли владык Золотой Орды. В конце XV века оба титула уже «освободились», но в Русской державе они еще не использовались официально и тем более не объединялись в единый титул. По мнению же анонимного автора Послания, московский государь как властитель «Третьего Рима» должен обладать только самыми высшими земными титулами и быть выше всех остальных светских государей.

Впервые появляется упоминание и о генеалогической связи московского государя с византийскими императорами — одним из прадедов московского великого князя называется византийский император Константин, тесть Владимира Мономаха. Следовательно, значительно усиливается и идея «мировых монархий» — Россия объявляется наследницей «Первого (Древнего) Рима» и «Второго Рима» (Византии).

В этом Послании также усилена идея единства церкви и светской власти как важнейшего условия созидания «Третьего Рима» на Руси. Светский государь — это исполнитель высшей, мистической миссии, которую возложил на Русь Сам Господь. Но этой миссии невозможно исполнить без теснейшего союза с церковью. Более того, одна из главных задач, стоящих перед светским государем, — распространение

правой веры по всей Вселенной. И недаром текст Послания утверждает: «И вот теперь третьего, нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская церковь во всех концах вселенной в православной христианской вере по всей поднебесной больше солнца светится».

Интересен еще один факт. Не позднее 80-х гг. XVI века возникла еще одна, так называемая Вторая редакция Послания великому князю. Здесь появилось определение «Святая Русь», дополняющее и развивающее идею «Третьего Рима», — царь и великий князь объявлялся «брододержателем Святой Руси».

Иное развитие идея «Третьего Рима» получила в третьем сочинении цикла — «Об обидах Церкви», автором которого считается анонимный Продолжатель Филофея. Это сочинение вступает в своеобразную полемику со старцем Филофеем и подвергает сомнению прочность «стояния» «Третьего Рима» из-за умножившихся в нем беззаконий и неправды. Наибольшее возмущение Продолжателя Филофея вызывают обиды, наносимые Церкви. Поэтому он говорит о тех опасностях, которые грозят «Третьему Риму», если Церкви не будет возвращено прежнее уважение и соблюдение всех ее прав. И не случайно, выражая свои сомнения в вечности и несокрушимости «Третьего Рима», автор этого сочинения совершенно исключает упоминание о том, что «четвертому» Риму «не быти».

«Идеал-образ» России как «Третьего Рима» был довольно популярным в XVI–XVII столетиях, ведь он обосновывал величие России, как самостоятельного и в политическом, и в религиозном отношении государства. Более того, именно эта идея в наиболее яркой форме выразила претензии Московского государства на религиозно-мистические функции единственного в мире истинного христианского царства, хранительницы правой веры. Поэтому идея «Третьего Рима» нашла отражение в различных письменных памятниках, в том числе в разнообразной старообрядческой литературе. Однако не следует думать, что эта идея пользовалась подавляющим авторитетом. Нет, при всем своеобразии и оригинальности, она была одной из многих и представляла собой один из идеалов-образов, к которому стремились люди XVI века.

О том, что с XIV столетия московский государь начинает восприниматься на Руси в качестве монарха, способного повести народ русский ко всемирному величию и тем самым спасти остальной, духовно «изрушившийся» мир, говорят многие исторические факты. К примеру, явно нарастает стремление установить в эти годы на Московской Руси царский титул. Причем и сами московские великие князья были не против того, чтобы стать царями.

Еще в конце XIV века Мамай возводил на великого князя Дмитрия обвинения в том, что тот присвоил не принадлежащий ему царский титул: «Князь великий Дмитрий Иванович себе именует Руской земли царем и паче честнейше тебе славою супротивно стоит твоему царствию». Ивана III уже уговаривали принять титул царя вместо титула великого князя. И с конца XV века титул «царь» начинает появляться в некоторых русских внешнеполитических документах, в частности в делах со Швецией — с 1482 года. Поднимался вопрос о царском титуле и в княжение сына Ивана — Василия III. Так, на золотой печати, привешенной к грамоте с мирным договором с Данией (1516), Василий Иванович именуется как «царь и государь». Тот же титул можно встретить в послании Василия III римскому папе (1526). Сочинения «Филофеева цикла» также показывают, что Василию III, не обладавшему даже земным царским титулом, пророчилась роль вселенского православного царя — «царя» и «самодержца». Более того, по свидетельству немецкого путешественника С. Герберштейна, в годы правления Василия III подданные великого князя уже считали: «...Воля государя есть воля Божия и что бы ни сделал государь, он делает это по воле Божией». А самого государя величали «ключником и постельничим Божиим» и вообще верили, что он — «свершитель Божественной воли».

И Иван III и Василий III не решились официально принять царский титул. Однако это не означало смены общественных настроений. Более того, можно сказать, что в начале XVI века русское общество жило в ожидании восшествия на московский престол государя, который наконец-то возложит на себя Высшую обязанность в полной мере и будет соответствовать Божественным предначертаниям.

В этом смысле характерно, что именно в первой четверти XVI века появляется *«Сказание о князьях Владимирских»*. В основе «Сказания» лежат две легенды. Первая — о происхождении

Рюриковичей и, следовательно, московских великих князей от римского императора Августа. *Вторая легенда* доказывает, что царские регалии — царский венец, бармы, золотая цепь, крест от древа распятия и сердоликовая шкатулка, принадлежавшая Августу — достались московским великим князьям через Владимира Мономаха от его деда — византийского императора Константина.

До начала XVI века о существовании этих легенд не было ничего известно. Но уже в первые десятилетия XVI века они были соединены в *Послании* тверского монаха *Спиридона-Саввы*. Не позднее 1527 года на основании этого Послания неизвестными авторами и было составлено «Сказание о князьях Владимирских».

«Сказание о князьях Владимирских» не только обосновывает династические права московских великих князей на царский титул. Главное здесь в том, что московские государи объявляются наследниками мистического «Первого Рима», ибо их родословие возводится до римского императора Августа. А права на наследие «Второго Рима» утверждаются фактом передачи Владимиру Мономаху царского венца и других регалий византийским императором Константином. Следовательно, именно московские государи получают все права на то, чтобы их государство — Московская Русь — являлась единственной хранительницей истинной веры. Тем самым перехватывалась инициатива у западноевропейских монархов и государств, тоже издавна претендующих на «римское» религиозно-мистическое наследие. Кроме того, удревление генеалогии московских государей на максимально возможный срок позволяло рассматривать историю самой России как часть общемировой истории, в которой Россия занимает самое достойное место.

Как можно видеть, основа «Сказания о князьях Владимирских» абсолютно легендарна — это в полном смысле слова миф, созданный древнерусскими книжниками XVI столетия. Впрочем, с другой стороны, сами книжники были уверены в обратном — в абсолютной истинности созданного ими исторического мифа. И потому с помощью мифов творили реальную историю.

«Сказание о князьях Владимирских» сразу же после его создания стало не просто фактом, а настоящим катализатором общественно-политической жизни России. Оно использовалось в дипломатических и династических спорах, служило вступительной статьей к

«Государеву родословцу» и вступительной статьей к чину венчания Ивана IV на царство в 1547 году. Да и сам Иван IV в своих произведениях постоянно использовал аргументы «Сказания».

«ПОВЕСТЬ О БЕЛОМ КЛОБУКЕ»

В ряду религиозно-мистических сочинений, в которых осмысливалось новое место России во всемирной истории, стоит и новгородская *«Повесть о белом клобуке»*. В основе этой повести лежит легендарное, религиозно-мифологическое осмысление реального исторического события. Дело в том, что в середине XIV века новгородскому архиепископу Василию Калике константинопольский патриарх прислал монашеский головной убор — *белый клобук*. Постепенно вокруг этого факта сложилось легендарное предание о том, что своим происхождением белый клобук обязан *императору Константину* (306–337), который почитается как первый римский император, придавший христианству государственный статус. Константин вручил белый клобук римскому папе Сильвестру как символ высшей церковной власти. Через несколько столетий один из римских пап, побужденный чудесным явлением, переслал белый клобук в Константинополь. Константинопольский патриарх Филофей, опять же под влиянием чудесного откровения, отослал его в Новгород.

Вопрос о времени создания *«Повести о белом клобуке»* остается дискуссионным в современной науке, в том числе и потому, что еще не проведен полный текстологический анализ всех рукописных списков. Одни исследователи считают, что она была написана в конце XV века при дворе новгородского архиепископа Геннадия. Автором текста *«Повести»* предположительно называют известного книжника и переводчика той поры *Дмитрия Герасимова*. В других исследованиях указываются более поздние даты — вплоть до конца XVI века. А причиной создания текста *«Повести»* иногда называют реакцию новгородского духовенства на учреждение в России в 1589 году патриаршества.

В *«Повести о белом клобуке»* Россия названа *«Третьим Римом»*. В ней говорится, что после падения «ветхого» Рима и «нового» Рима (Константинополя) «только в третьем Риме, то есть на Русской земле, Благодать Святого Духа воссияет». Более того, «все христианские

царства придут к своему концу, и сойдутся в едином царстве Русском на благо всему православию». И в этом смысле *особое религиозно-мистическое значение «Повесть» придает белому клобуку — он рассматривается как мистический знак богоизбранности, как символ Божией благодати, которую наследует Русь от первых христиан.*

Как можно заметить, в «Повести» нет соотнесения «Третьего Рима» с Московским государством — речь идет обо всей Русской земле, а не о «царстве». Наследницей же Рима «ветхого» и Рима «нового» выступает не светская власть московского государя, а в первую очередь церковь. Поэтому в «Повести» утверждается, что белый клобук по своему достоинству выше царского венца: «И насколько этот венец достойней того, потому что одновременно он есть и архангельской степени царский венец и духовный». Эти идеи оказались очень близки новгородскому духовенству, традиционно находящемуся в некоторой оппозиции к Москве и не признающему ее главенство в государстве.

Особую роль церкви, как основной хранительницы правой веры, подчеркивает и высказанное в «Повести» пророчество о том, что Русская Церковь станет полностью самостоятельной и установит собственное патриаршество. Русские же государи обретут царский титул и будут властвовать над многими народами. И тогда — «прозовется страна та озаренною светом Россией, ибо Бог пожелал подобным благословением прославить Русскую землю, наполнить величием православия и сделать ее честнейшей из всех и выше всех прежних». Впрочем, если текст «Повести» возник в конце XVI века, то это означает, что в виде пророчества излагались уже свершившиеся факты.

Видимо, из-за утверждения приоритета духовной власти над светской, а также из-за своего новгородского происхождения «Повесть о белом клобуке» не была признана в официальных церковных кругах, в XVI веке церковь уже опасалась высказывать подобные претензии. А церковным собором 1667 года «Повесть» вообще была признана «лживой и неправой».

Однако само символическое значение белого клобука сохранялось и поддерживалось в официальных церковных кругах. В 1564 году Московский поместный собор принял «уложение» о праве московского митрополита носить белый клобук. А с установлением в конце XVI

столетия в России патриаршества белый клобук стали носить и патриархи.

«Повесть о белом клобуке» получила широчайшее распространение в рукописной традиции XVI–XVIII вв. — известно около трехсот рукописных списков. Особенной популярностью она пользовалась в старообрядческой среде.

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА

ФЕДОР ВАСИЛЬЕВИЧ КУРИЦЫН

Федор Васильевич Курицын (ум. не ранее 1500) — одна из известных и в то же время загадочных фигур в отечественной истории. В 80-е годы XV века Федор Курицын служил посольским дьяком, проводил переговоры с государями Молдавии и Венгрии о союзе против Польско-Литовского государства. С конца 80-х годов Курицын стал уже одним из ближайших советников великого князя Ивана III. Тесно связан он был также и с княгиней Еленой Стефановной (Волошанкой) — вдовой рано умершего князя Ивана Ивановича Молодого, сына великого князя. Видимо, Курицын приложил немало усилий для того, чтобы в 1498 году наследником московского престола был объявлен сын Елены Волошанки и внук Ивана III — пятнадцатилетний Дмитрий Иванович. А младший сын великого князя от здравствующей второй супруги Софии Палеолог — Василий Иванович — оказался в опале.

Одновременно Федор Курицын был одним из тех, кто возглавлял в Москве ересь «жидовствующих». Недаром еще в 1485 году новгородский архиепископ Геннадий именовал Курицына «начальником» всех еретиков. Вероятно, Курицын, который имел огромное влияние на Ивана III и пользовался его неограниченным доверием, способствовал тому, чтобы многие последователи ереси «жидовствующих» заняли более чем значительное положение в Москве.

Уже говорилось, что существо ереси «жидовствующих» сегодня восстановить очень трудно, ведь от еретиков практически не осталось никаких сочинений. Недаром дискуссии по этому поводу

продолжаются много лет. Само именование — «жидовствующие» — еретики получили по двум причинам. Во-первых, потому, что у истоков ереси стояли иудеи, приехавшие на Русь из Западной Европы. Во-вторых, еретики отрицали значение Нового Завета, отдавая предпочтение ветхозаветным и, видимо, каким-то иудейским книгам. Кроме того, у последователей ереси прослеживаются параллели с иудейской догматикой и обрядностью — почитание субботы, обрезание, пользование еврейским календарем.

Известно также, что еретики отрицали важнейшие догматы православного вероучения — Святую Троицу, богочеловеческую природу Иисуса Христа и Его роль Спасителя, идею посмертного воскрешения и т. д. Они подвергли критике и осмеянию тексты Библии и святоотеческую литературу. Кроме того, еретики отказывались признавать многие традиционные принципы Православной Церкви, в том числе институт монашества и иконопочитание.

Но уже в самом начале XVI века с преобладанием сторонников ереси «жидовствующих» при московском престоле было покончено. Пострадали и связанные с еретиками Елена Волошанка и Дмитрий Иванович-внук — в 1502 году они попали в опалу, а вскоре были заключены в застенки. О судьбе же Федора Курицына неизвестно ничего, кроме того, что его имя последний раз упоминается документах в 1500 году.

Тем не менее Федор Курицын вошел в историю отечественной религиозно-философской мысли. Ведь именно он считается автором двух очень своеобразных и необычных произведений — *«Лаодикийского послания»* и *«Сказания о Дракуле»*.

«Лаодикийское послание» состоит из трех элементов. Вначале расположено *философское введение*, затем — особая таблица *«литорея в квадратах»* и, наконец, *зашифрованная подпись Курицына*.

Философское введение построено в оригинальной, схожей с древнееврейской, стихотворной форме — первое слово каждой строфы повторяет последнее слово предыдущей. Второй элемент — *«литорея в квадратах»*. Это особая таблица, состоящая из двух рядов букв в алфавитном порядке и относящихся к ним грамматических и иных комментариев. В зашифрованной подписи Курицына он назван лишь переводчиком текста. В некоторых исследованиях высказывалось мнение, что «литорея в квадратах» составлена на основе

древнееврейской Каббалы. Впрочем, в этом случае очень трудно дать однозначное толкование.

Столь же трудно истолковывать и стихотворное философское введение. В принципе, в комментарии нуждается каждая отдельная фраза. И не случаен тот факт, что в современной науке существуют различные комментарии. Ведь само «Лаодикийское послание» трактуют и как свидетельство появившихся на Руси гуманистических традиций, и как исключительно библейско-монотеистическое произведение, и как показатель иудейских влияний.

Стоит привести полный текст «Лаодикийского послания» на древнерусском языке. Дело в том, что переводы этого послания на современный русский язык значительно разнятся между собой, так как очень сложен сам зашифрованный смысл послания:

Душа самовластна, заграда ей вера.
Вера — наказание, ставится пророкомъ.
Пророкъ — старейшина, исправляется чюдотворением.
Чюдотворения даръ мудростию усилееть.
Мудрости — сила, фарисейство — жителство.
Пророкъ ему наука, наука преблагеная.
Сею приходимъ в страх Божий.
Страх Божий — начало добродетели.
Симъ вооружается душа³⁰.

Обычно обращают внимание уже на первые слова — «*душа самовластна, заграда ей вера*». Нередко в этой фразе видят более широкое толкование *идеи свободы воли*, чем это допускало официальное православное учение. Отмечают и возможное влияние западноевропейских гуманистических учений о возрастающей и самодовлеющей роли личности. «Вера» в этом случае воспринимается как сила, ограничивающая «самовластие» души. Другие исследователи отрицают какое-либо влияние возрожденческого гуманизма.

По-разному понимают и одно из наиболее противоречивых мест «Лаодикийского послания»: «*мудрости — сила, фарисейство — жителство*». Дело в том, что в древнерусской литературе, как и в Евангелии, понятие «фарисейство» обычно имело отрицательный

смысл — это характеристика неискренней религиозности. В то же время новгородский архиепископ Геннадий с одобрением писал о «фарисеях», ибо они признавали «воскрешение из мертвых», в отличие от саддукеев. Поэтому сложно сказать, что имел в виду автор «Лаодикийского послания» — следует ли вести строгую жизнь фарисеев, чтобы приобрести «мудрость», или, напротив, с мудростью связано фарисейское лицемерие? Возможно и третье понимание — мудрости принадлежит «сила», а фарисейству только «жительство», внешний порядок жизни.

В то же время уже давно замечено, что дух и буква «Лаодикийского послания» полностью погружены в Ветхий Завет и, следовательно, в ветхозаветную традицию, самым близким образом связанную с иудаизмом. Это наблюдение подсказывает иное направление поиска. Так, можно дать иное толкование и фразе о «мудрости» и «фарисействе», и всему «Лаодикийскому посланию».

Как известно, «фарисеи» — это правоверные иудеи, толкователи и ревностные исполнители Моисеева Закона. Именно фарисеи не приняли Иисуса Христа, а Сам Иисус Христос, согласно Евангелию, многократно обличал их за искажение истинной веры: «Они — слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» и «Смотрите, берегитесь закваски фарисейской и саддукейской» (Мф. 15:14, 16:6).

Поэтому в разбираемых словах «Лаодикийского послания» можно заметить предрасположенность Федора Курицына к иудаизму. Именно «фарисейство», вопреки заветам Христа, Курицын объявляет главным принципом жизни. Следовательно, иудейский Закон, как источник «мудрости», он ставит намного выше Христовых заповедей. К христианству же Курицын рекомендует относиться «по-фарисейски» — не признавать христианских канонов. А в целом «Лаодикийское послание» можно рассматривать как закодированную еретическую антитезу всему христианскому образу жизни.

Понятно, что подобную — двойную — жизнь в христианском мире может вести не каждый, а только человек, обладающий сильной волей. И недаром в «Лаодикийском послании» всячески превозносится значение некоего «*пророка-старейшины*», волей которого только и ограничивается «самовластие души». Ведь пророк ставит «наказание — веру», «исправляется чудотворением», а его дар «чудотворения»

«мудростию усилеет». Более того, «пророк» объявляется «наукой» для «фарисейского» образа жизни, причем наукой «преблаженной».

Так что вполне возможно, в «Лаодикийском послании» представлена не просто идея свободы воли, но прежде всего *идея сильной личности*. Ведь главной фигурой всего послания является «мудрец-фарисей», «пророк», который только и обладает «самовластной душой». Именно «пророк» силой «самовластной души» приводит своих последователей в «страх Божий» и, следовательно, к «добродетели».

Конечно, подобное толкование — лишь предположение, впрочем как и все другие современные толкования «Лаодикийского послания». Однако эта *идея сильной личности*, обладающей «самовластием души», находит продолжение в другом произведении, которое приписывается Федору Курицыну — в «Сказании о Дракуле».

Дракула — это прозвище князя Валахии Влада Цепеша (правил в 1456–1462 и 1477). Валахия располагалась на территории современной Румынии и в «Сказании» называется «Мунтьянской землей» (горная страна Мунтения — это восточная часть Валахии). Свое прозвище валашский князь получил в наследство от отца, который, видимо, принадлежал к рыцарскому ордену Дракона, основанному германскими императорами. Однако затем оно стало ассоциироваться с румынским словом «*drac*» — *дьявол*.

Рассказы и анекдоты о Дракуле оказались очень популярными в конце XV века в Европе и отразились в немецких, венгерских и итальянских источниках. Русский автор «Сказания о Дракуле» все-таки создает более обобщенный образ, нежели его западноевропейские современники.

Герой «Сказания» — это, несомненно, очень сильная личность. Свои поступки он совершает, руководствуясь исключительно «самовластием души». А результатом этих поступков оказывается неоправданная и невиданная по своей изощренности жестокость. Однако Дракула был способен и на справедливые деяния, что всячески подчеркивается в «Сказании». Ведь он одновременно «ненавидел зло в своей земле» и беспощадно карал всякое преступление, кто бы его ни совершил.

Но важно тут и другое — причиной всех поступков Дракулы является непреходящая жажда власти как следствие «самовластия

души». Так, чтобы сохранить власть, Дракула даже отказывается от православной веры и принимает католичество. *Идея неограниченной, абсолютной власти монарха — это главная идея всего «Сказания о Дракуле».* Недаром один из тех, кого Дракула собирался посадить на кол, иностранный посол, избежал мучительной смерти лишь потому, что сказал: «Государь, если совершил я что-либо, достойное смерти, делай как хочешь. Ты судья справедливый — не ты будешь в моей смерти повинен, но я сам».

Слова «*делай как хочешь*» и являются ключом к пониманию внутреннего смысла всего повествования о Дракуле. По сути дела, впервые в древнерусской религиозно-философской мысли столь ярко и даже, в каком-то смысле, цинично прозвучала идея о том, что *государь является неограниченным властителем не только над своими подданными, но и над всеми, кто оказался в его распоряжении.* Принцип самовластия («делай как хочешь») распространяется и на отношения с соседними державами, становится вообще *принципом жизни государя.* И не случайно в Дракуле нередко видели истинную «модель царского поведения».

Впрочем, у автора «Сказания» нет однозначного одобрения Дракулы. Более того, в конце повествования Дракула гибнет от копий своих же воинов, принявших его за турка. Иначе говоря, «Сказание» показывает, что неограниченная власть имеет не только свои прелести, но и свои горести. А самого Дракулу можно воспринимать и как абсолютно отрицательную фигуру злодея.

Но знаменательно, что и однозначного, ярко выраженного порицания Дракулы в «Сказании» тоже нет. Видимо, высказав идею абсолютной власти монарха, автор не решился или не захотел дать нравственную оценку своему герою. Это, между прочим, более чем не характерно для традиции древнерусской литературы и совсем не соответствует церковным канонам. Ведь древнерусские книжники обязательно вносили в свои сочинения нравственные оценки, оправдывая или, наоборот, осуждая своих героев.

В итоге автор представляет читателям самим выбирать — ужасаться ли жестокостям, или восхищаться абсолютным самовластием Дракулы. А может быть, вообще смириться и признать — истинной справедливости и истинной правды на Земле не существует, как не существует и истинно справедливого государства.

Если признавать автором «Сказания о Дракуле» Федора Курицына, как это делают большинство современных исследователей, то в последнем умозаключении тоже есть большой смысл. Ведь истинной справедливости нет среди христианских государей, в христианском мире. Следовательно, подспудно осуждается и само христианство, неспособное внести правду и истину в реальную земную жизнь. Зато наиболее яркими и сильными фигурами в христианском мире оказываются лишь такие государи, как Дракула.

Как можно было заметить, предложенный вариант трактовки произведений Федора Курицына побуждает иначе взглянуть на религиозно-философские взгляды этого мыслителя. Вряд ли его можно считать гуманистом или деятелем Предвозрождения. Скорее сочинения Курицына — это свидетельство его глубокого увлечения ветхозаветной тематикой. И его творчество показывает, сколь далеко в сторону от православия могло увести такое увлечение.

Судьба «Сказания о Дракуле» была непростой. Признанная, по выражению того времени, «неполезной повестью», она долгое время не включалась в рукописные сборники. В то же время идея сильного, самовластного государя, главным свойством которого было бы соединение жестокости и справедливости, в XVI веке все более набирает силу. Об этом позднее писал Иван Пересветов, на этих качествах государя заострял внимание в своих произведениях и Иван Грозный.

ФЕДОР ИВАНОВИЧ КАРПОВ

Федор Иванович Карпов (ум. до 1545) — русский дипломат, один из руководителей восточной политики России при трех государях — Иване III, Василии III и Иване IV. Впервые он упомянут как постельничий Ивана III в 1495 году. В 1529 году Федор Карпов получил чин окольничего, а в 1537-м — чин и должность оружничего (один из высших чинов, связанных с заведованием царским арсеналом).

В историю русской религиозно-философской мысли Федор Карпов вошел как автор нескольких Посланий, из которых до нас дошло четыре: два — Максиму Греку, одно — митрополиту Даниилу и одно — инок Филофею.

Вообще Федор Карпов отличался пытливым умом и самыми широкими интересами, его волновали проблемы философии, астрологии, богословия. Причем волновали в буквальном смысле слова, ибо неутолимая жажда познания исходила из самого сердца русского мыслителя. Так, в одном из Посланий к Максиму Греку, в котором Карпов просит разъяснить темные места из Третьей книги Ездры, он восклицает: «Я же теперь изнемогаю умом, в глубину впал сомнения, прошу и умоляю, чтобы ты мне что-нибудь целебное насыпал и мысль мою успокоил...» И продолжает: «Молчать не в силах: ведь не молчит во мне смущенная моя мысль, хочет знать то, над чем она не властна, и пытается найти то, чего не теряла, стремится прочесть то, чего не изучила, хочет победить непобедимое».

Сам Федор Карпов показывает себя прекрасным знатоком не только Священного Писания, но и античной философии и литературы. Об этом свидетельствует его «Послание митрополиту Даниилу», в котором встречаются цитаты из Аристотеля и Овидия, упоминается имя Гомера. Кроме того, знал он и католическую литературу.

«Послание митрополиту Даниилу» — это вообще наиболее интересное сочинение русского мыслителя. Оно представляет собой ответ на письмо митрополита, в котором Даниил призывает своего адресата к «терпению». Карпов же, воздав в начале своего Послания хвалу уму и литературному таланту митрополита, всю вторую часть посвящает опровержению мнения Даниила.

Все опровержения строятся, казалось бы, на простой идее — «терпением» следует строить жизнь духовную, но мирское общество не может жить на основе этого принципа. Мысль эта, конечно, не новая, и каждый реально действующий политик Древней Руси с ней был знаком давно на практике. Однако Федор Карпов выстраивает целую систему возражений, благодаря чему он, можно сказать, представляет митрополиту Даниилу *концепцию своеобразного «идеального общества»*, в основе которого должны лежать «*правда*», «*закон*» и «*милость*».

Как показали современные исследования, источником столь стройной концепции Федора Карпова послужили труды Аристотеля — «Никомахова этика» (Карпов прямо ссылается на 10-ю книгу этого сочинения) и «Политика». Карпов был знаком с сочинениями Аристотеля в латинском переводе, и в Послании встречаются прямые

переводы на русский язык многих аристотелевских терминов: «дело народное» — «*res publica*», «начальство» — «*principatus*», «гражданство» — «*civitas*». Впрочем, естественно, что положения аристотелевской теории русский мыслитель рассматривал через призму христианского мирозерцания.

По убеждению Федора Карпова, терпение должно быть присуще «всем христианам» — «одним более, другим менее в зависимости от лиц, и обстоятельств, и времени». Однако если «терпение» становится во главу общественного устройства, то общество погибает: «Долготерпение среди людей без правды и закона общество достойное разрушает и дело народное сводит на нет. Дурные нравы в царствах вводит и делает людей непослушными государям из-за нищеты».

Следовательно, основание всякого государства составляет «*правда*». В толковании Карпова «правда» — это *справедливость* (интересно, что Аристотель ставит «правду» даже выше «справедливости»). В реальной жизни «правда» находит свое выражение в «законах». Федор Карпов утверждает: «Должны были люди во всякие времена под властью закона жить». Более того, «закон» превращается у русского мыслителя в оригинальную *теорию поэтапного развития человечества*. *Первый период*, во времена «естественной жизни», люди жили «под законом естественным». Во *второй период*, во времена Закона, — «под законом Моисея». В *третий период*, длящийся до сих пор, «во времена Благодати», люди живут «под законом Христовым».

Хотелось бы обратить внимание, не проводя строгих параллелей, что подобная периодизация человеческой истории во многом схожа с периодизацией, которую за триста лет до Федора Карпова, в XII веке, предложил Климент Смолятич в своем «Послании к Фоме».

Справедливые законы позволяют устроить справедливое же общество. Подданные оказываются защищенными от притеснений со стороны правителя: «Для того даны законы, чтобы не было так, что кто сильный — все может». Начальствующие с помощью законов добиваются подчинения подданных. Добрые люди перестанут страдать от злых: «Потому законы были нужны, чтобы страхом перед ними человеческая дерзость обуздана и чтобы спокойно существовала между негодными невинность».

Вполне естественно, что законы издаются «начальниками». Более того, в понимании Федора Карпова, все люди нуждаются «во власти царей», которых он сравнивает с гуслими библейского царя Давида: «Всяким странам и народам необходимы цари и начальники, которые должны быть наподобие гуслей музыканта Давида». Ведь как музыкант, играя на гуслих, создает гармоничную мелодию, так и цари обязаны своими действиями создать гармоничное общество.

И здесь на помощь царям приходит «милость», ибо «милость без правды есть малодушество, а правда без милости есть мучительство». Вместе же они и поддерживают гармонию в обществе: «Милость, правдою поддерживаемая, а правда, милостью укрощаемая, сохраняет царю царство на многие дни». Царь же, не соблюдающий справедливости, достоин осуждения на Страшном суде: «Ответ должен он будет дать великому Судье».

Конечно, Федор Карпов понимал всю теоретическую отвлеченность своих, основанных на Аристотеле, рассуждений. Поэтому он всячески сокрушается и о несовершенстве мира, и несовершенстве российской жизни. Недаром он писал: «Я по апостолу думаю, что «дни лукавые настали», конца света достигли». И утверждает: «Сколь вредными и дурными путями с хромыми ногами эта земная власть и вся природа человеческая ходит». А свои горестные рассуждения о несовершенстве мира он завершает иллюстрациями из поэтических сочинений Овидия.

Впрочем, у Федора Карпова наверняка были какие-то и более реальные предложения по изменению ситуации в России, найденные им у Аристотеля или же у каких-то иных античных философов. Однако он явно не хочет их высказывать, опасаясь услышать от митрополита Даниила обвинения в «язычестве»: «И если я скажу больше, тогда это чем-то языческим и чуждым ты назовешь».

В целом же «Послание митрополиту Даниилу» свидетельствует, что Федор Карпов стал одним из первых отечественных религиозно-философских мыслителей, кто не просто использовал те или иные отдельные идеи Аристотеля, но положил научные разработки античного философа в основание собственного учения. Более того, Федор Карпов первым попытался предложить применение аристотелевской теории общественного устройства к реальной жизни России. «Об этом, владыка, наставляй и моли, чтобы с Божией

помощью так устроилось», — обращался он к митрополиту Даниилу. Столь же новым было и упование Федора Карпова на силу «закона», впервые столь ярко выраженное в Послании.

В сложной духовной атмосфере первой половины XVI века, наполненной многочисленными спорами и дискуссиями, Федор Карпов тем не менее пользовался всеобщим уважением. И недаром с его мнением считались и Максим Грек, и инок Филофей, и митрополит Даниил. «Разумным мужем» называл его и князь Андрей Курбский.

ИВАН СЕМЕНОВИЧ ПЕРЕСВЕТОВ

Отдельные сведения о жизни *Ивана Семеновича Пересветова* известны только по тем скудным автобиографическим фактам, которые он привел в своих произведениях. Выходец из Западной (Литовской) Руси, Иван Пересветов был профессиональным «воинником» и в 20–30-е годы XVI века находился на службе у венгерского и чешского королей, молдавского господаря. В конце 30-х гг. Пересветов приехал в Москву, где попытался организовать оружейную мастерскую по производству «гусарских щитов». Постоянные боярские раздоры, которых было немало при малолетнем великом князе Иване IV, помешали Пересветову осуществить свои намерения. Недовольный и своим положением, и состоянием государственных дел в целом, Иван Пересветов в конце 40-х гг. пишет, а затем и передает Ивану IV (в то время уже царю) несколько сочинений, в которых формулирует свои предложения об усовершенствовании государственного устройства русского царства. Дальнейшая судьба Пересветова неизвестна — в документах того времени его имя упоминается только однажды в описи царского архива.

До нашего времени дошли сборники произведений Ивана Пересветова в списках XVII века. В разных сочетаниях эти сборники включают в себя *«Сказание о книгах»*, *«Сказание о Магмете-салтане»*, *«Первое предсказание философов и докторов»*, *«Малую челобитную»*, *«Второе предсказание философов и докторов»*, *«Сказание о царе Константине»*, *«Концовку»* и *«Большую челобитную»*. Кроме того, в этих сборниках присутствуют анонимные сочинения XV века: *«Повесть об основании Царьграда»* и *«Повесть о взятии Царьграда»* (их автором иногда называют Нестора Искандера).

Включение в сборники сочинений Пересветова не принадлежащих ему произведений о падении Византийской империи совсем не случайно. Дело в том, что Иван Семенович и сам придавал огромное значение факту захвата Константинополя в 1453 году войсками турецкого султана Мехмеда II Завоевателя («Магмет-салтана», как его именует Пересветов). Можно сказать, что падение Византийской империи стало отправной точкой всех философских и политических рассуждений русского мыслителя.

Причину краха Византии Пересветов видел в том, что «ленивые богатые» «вельможи», забыв о Божией «правде», отдалили царя «от воинства», установили неправый суд, подорвали мощь государства. И тогда Господь наказал Византию за грехи. Еще в «Повести о взятии Царьграда» сообщается, что, по воле Господа, Константинополь покинул Святой Дух. Об этом же пишет и Пересветов в своем «Сказании о книгах», где «глас с небес» восклицает: «Ино Мне было, Господу Богу, грузчая того от вас, что естя во всем заповедь Мою святую преступили, а Яз у вас оставил житие земное и путь Царства Небесного». Впрочем, Господь сохраняет свою милость и обещает византийцам будущее заступничество: «Будет Мое святое милосердие опять в Иерусалиме и во Царьграде; лишь есми выдал вас на поучение правды Моея неверным иноплемянникам, а не навеки».

Единственной хранительницей истинной христианской веры после падения Константинополя остается лишь Русское государство. В разных вариантах Пересветов подчеркивает эту мысль. В «Большой челобитной» он пишет: «Так была греческая вера крепка, что мы ею похвалялись, а теперь русским царством похваляемся». Чуть ниже он продолжает: «Обозначено в мудрых книгах, пишут философы и докторы о благоверном великом царе русском и великом князе всея Руси Иване Васильевиче, что будет в его царстве такая великая мудрость». А в другом месте Пересветов подчеркивает всемирно-историческую роль России, как спасительницы и защитницы вселенского православия: «И все просят Бога, государь, чтобы царство восточное и русский царь — благоверный и великий князь всея Руси Иван Васильевич — укрепили христианскую веру. Вся греческая вера гордится теперь этим русским царством, ожидая от Бога великого милосердия и помощи Божией, чтобы освободиться с помощью русского царя от насилий турецкого царя-иноплеменника».

Как можно заметить, Ивану Пересветову была близка идея о том, что Москва выступает преемницей Византийской империи. При этом он особенно, почти в духе «Сказания о князьях Владимирских», акцентировал внимание на роли и значении *православного царя*, способного устроить истинное православное царство. Здесь, несомненно, проявился тот факт, что Пересветов был служилым человеком, чья судьба полностью зависела от воли и благосклонности государя. Поэтому он и писал, обращаясь именно к московскому царю: «Ты, государь грозный и мудрый, грешных на покаяние приведешь и правду во царство свое введешь, Богу сердечную радость воздашь».

Однако Пересветов не считал, что Россия безусловно наследует от Византии Божественную благодать. Главное условие обретения Божией благодати одно — Господь дарует свое заступничество только тому земному царю, который сможет утвердить в своем царстве «*правду*»: «В каком царстве правда, там и Бог пребывает, и не поднимется Божий гнев на это царство». Собственно, и Константинополь пал потому, что жители его, внешне соблюдая «веру христианскую», забыли о «правде».

Что же такое «правда» в толковании Ивана Пересветова? Смысл понятия «правда» довольно-таки широк — это и справедливость, и любовь, и добро, и истина. В конечном счете, Пересветов утверждает — «*Христос есть истинная правда*». Более того, в «Большой челобитной» встречается идея о том, что «правда» выше веры: «*Бог не веру любит, правду*». Иначе говоря, «правда» — это Божественная сущность, а не обрядовая сторона «веры христианской».

В данном случае Пересветов усматривает противоречие между «правдой» и «верой христианской». Более того, «правда» приобретает некое самостоятельное значение и впервые в отечественной религиозно-философской традиции появляется идея о том, что Божия «правда» не обязательно связана с христианством. Иначе говоря, христианская вера — это лишь одно из многих возможных вероисповеданий на земле. Однако только христианство способно выразить «правду» наиболее полно, потому Бог и любит «веру христианскую» «больше других». По той же причине «вера христианская» постоянно подвергается нападкам дьявола, который старается «одолеть» ее «всякой неправдой».

Таким образом, в понимании Пересветова, борьба за «правду» — это не только утверждение в земной жизни Божиих заповедей, но и часть всемирной борьбы добра и зла, Бога и дьявола. Поэтому утверждение «правды» на земле доставляет «сердечную радость» самому Богу: «Ничего нет сильнее правды в Божественном Писании»; «Богу правда — сердечная радость»; «Правда — сердечная радость Богу», — утверждает Пересветов во всех своих сочинениях.

Россия, по убеждению Пересветова, — это арена борьбы Бога и дьявола за «правду». В «Большой челобитной», большая часть которой написана якобы от имени молдавского воеводы Петра, Пересветов приводит разговор этого воеводы с неким «москвитянином» Васькой Мерцаловым. «Сильно и прославленно и всем богато это царство Московское! — восклицает воевода и спрашивает: — А есть ли в этом царстве правда?». «Москвитянин» отвечает: «Вера, государь, христианская добра, во всем совершенна, и красота церковная велика, а правды нет». И Пересветов устами заплакавшего от горя воеводы Петра так комментирует эти слова: *«Коли правды нет, ничего нет»*.

Главная беда Московского царства заключена в том же, что и беда Византии — во всесильности «вельмож». «Сами вельможи русского царя богатеют, а царство его в скудость приводят», — говорит воевода Петр в «Большой челобитной». И Пересветов предлагает целую систему мер, которые, по его мнению, могли бы установить «правду» на Русской земле — опора на служилое войско, введение «праведных» судов, улучшение налоговых правил, частичная отмена наместничества и рабства. Все эти меры способен осуществить только «грозный и мудрый» самодержавный царь, а сами реформы должны максимально усилить роль государя.

Роль и значение «грозного и мудрого» царя Пересветов подчеркивает постоянно. В качестве примера он приводит турецкого Магмета-салтана («Сказание о Магмете-салтане», «Большая челобитная» и др.). Турецкий царь, хотя и был «кровопивцем и нехристом» (впрочем, Пересветов приписывал ему желание перейти в христианство), но познал христианские книги и ввел в своем царстве «правду». «Вот если б к той правде да вера христианская, то бы и ангелы с ними в общении пребывали», — восклицает Пересветов о турках. Как можно заметить, здесь ярко проявилось убеждение

русского мыслителя в том, что «правда» не обязательно связана с «верой христианской».

Пересветов понимает, что даже царю не просто пересилить своих «вельмож», поэтому он постоянно советует Ивану IV действовать не только мудро, но и «грозно». «От великой грозы твоей мудрости как от сна проснутся царские лукавые судьи», — пишет он в «Большой челобитной». «Царь кроток и смирен на царстве своем, и царство его оскудеет, и слава его низится. Царь на царстве грозен и мудр, царство его ширеет, и имя его славно по всем землям», — развивает Пересветов эту идею в «Сказании о царе Константине».

Еще один интересный момент. Неоднократно Пересветов говорит о том, что правда — это Христос: «Истинная правда — Христос...» А ниже Пересветов отмечает: «И оставил Он нам Евангелие — правду, а любя веру христианскую больше всех других вер, указал путь в Царство Небесное». А дальше он обвиняет греков в том, что они забыли евангельские заветы: «Греки читали Евангелие, иные же слушали, но Божией воли не исполняли, возвели хулу на Бога и впали в ересь». Это рассуждение интересно тем вниманием, которое Пересветов уделяет Евангелию. Ведь он практически нигде не упоминает и не ссылается на Ветхий Завет. Вполне возможно, что это лишь свидетельство не очень глубокой книжности Пересветова. Но, с другой стороны, этот факт может свидетельствовать и об определенных его религиозных предпочтениях.

Как можно видеть, Иван Семенович Пересветов поднимал в своих сочинениях самые важные проблемы, которые стояли в центре общественного внимания в середине XVI столетия. Так, идея «правды» волновала его не меньше, чем Федора Карпова. Впрочем, их понимание реализации «правды» на земле было различно. Карпов искал некую общественную гармонию всех сословий, а «правду» рекомендовал смягчать «милостью». Пересветов однозначно связывал «правду» с самодержавным царем и усилением роли служилых людей, а «правду» требовал утверждать «грозой». В этом смысле давно замечено совпадение взглядов Пересветова с теми идеями, которые немного позднее выдвигал Иван Грозный. Возможно, пересветовская идея «грозной власти» и могла в какой-то степени повлиять на сочинения русского царя. Однако ни в сочинениях Ивана Грозного, ни в других памятниках нет ссылок на труды Ивана Пересветова.

АНДРЕЙ МИХАЙЛОВИЧ КУРБСКИЙ

Андрей Михайлович Курбский (ок.1528–1583) происходил из знатного рода смоленско-ярославских князей, потомков Рюрика, и по женской линии был в родстве с царской фамилией. Первые годы его службы были связаны с царским двором и воинским делом. В 1549 году он уже имел дворовый чин стольника и в звании есаула участвовал в военных походах. В 1552 году он уже прославился как храбрый полководец при взятии Казани, а в 1556-м, в 28 лет был пожалован боярским чином. К началу Ливонской войны, в 1558 г., Курбский командовал сторожевым полком и в апреле 1563-го был назначен воеводой в г. Дерпт (Юрьев).

Андрей Курбский активно участвовал в деятельности правительства, руководившего страной с конца 40-х гг. XVI века при молодом царе Иване IV Васильевиче. Лидерами этого правительства были духовник царя, священник Сильвестр и костромской дворянин, получивший высокий чин окольничего, Алексей Адашев. Позднее, с легкой руки Курбского, это правительство стали называть *«Избранной радой»*.

В начале 60-х гг. царь, недовольный ограничением собственной власти, разгоняет «Избранную раду», а Сильвестра и Адашева отправляет в изгнание, где они вскоре умирают. В те же годы начинаются первые гонения и казни бояр. Опасаясь смерти, Андрей Курбский в апреле 1564 года бежит в Литву, где получает службу и богатые земли. Находясь на службе у литовского князя, а затем у польского короля, Курбский участвует в военных походах, в том числе и против России. В 1581 году во время одного из походов он заболел и вернулся в свое имение Миляновичи под Ковелем, где через два года скончался.

Видимо, в молодости Курбский получил хорошее образование, а своим учителем он многократно и с большим почтением называл Максима Грека. Уже в России Курбский написал ряд сочинений — несколько посланий, а также два «Жития Августина Гиппонского». Но творческий расцвет наступает в литовский период жизни. Из-под его пера выходят многочисленные послания разным людям, в том числе *три послания Ивану Грозному*. Эти послания, в которых впервые были произнесены тяжкие обвинения Ивана Грозного в многочисленных

преступлениях, стали основой переписки с царем — интереснейшим документом религиозно-философской мысли России XVI века.

В 1573 году Курбский пишет яркое философско-публицистическое сочинение — *«История о великом князе московском»*, рассказывающее о правлении «Избранной рады» и об измене Ивана Васильевича их общим начинаниям. Кроме того, в своем поместье он организовал своего рода скрипторий, где переписывались и переводились рукописи, писались различные сочинения. Среди переводов необходимо назвать сборник «Новый Маргарит», основу которого составляли труды Иоанна Златоуста и сочинения Иоанна Дамаскина. Андрею Курбскому принадлежит также перевод трактата протестантского мыслителя И. Спангенберга «О силлогизме».

Сочинения Андрея Курбского свидетельствуют: оставаясь светским человеком, он в то же время был ярким православным мыслителем, который немало трудов положил на то, чтобы защитить истинность православного вероучения. Он совершенно сознательно не принимает католичества и особенно протестантизма. Против «люторей», «цвинглиан», «калвинов» и иных «нечестивых ругателей» направлена значительная часть посланий Курбского, написанных в Литве. Резко осуждает он и любые попытки реформировать православие, что было свойственно тем, кого на Руси называли «еретиками». В одном из посланий Курбский заявил о недопустимости того, чтобы «христианин правоверный ото арианина христоненавистного» принимал «писания на помощь церкви Христа Бога». Критически Курбский относился и к появившимся в Западной Руси гуманистическим учениям. И вообще, познав в эмиграции «свободы христианских королей», он пришел к отрицанию всех учений, которые эти свободы обосновывали, называя всю неправославную литературу Польско-Литовского государства как «польскую барбарию», «попыщизну».

В то же время, несмотря на свой побег из России, Андрей Курбский считал Русское государство единственной в мире страной, сохранившей истинное христианство. Поэтому в своих сочинениях он неоднократно именует Россию «Святорусской землей» и «Святорусским царством».

В своем толковании православного вероучения Андрей Курбский был близок к Максиму Греку и «нестяжательству», порицая при этом

«сребролюбивых» иосифлянских иерархов. Как и все мыслители «нестяжательского» направления, он считал, что мир творится Христовой Любовью, которая как дар Святого Духа наполняет сердца людей, внушает людям «правость сердечную»: «...Дар духа дается не по богатству внешнему и по силе царства, но по правости душевной... Ведь смотрит Бог не на могущество и гордость, но на правость сердечную, и дает дары тем, кто воспринимает их доброй волей своей!»

Основываясь на идее «правости сердечной», Андрей Курбский развивает мысли о существовании *«свободного естества человеческого»* и *«естественного закона»*, по которому должны жить люди. Причем, говоря о «естественном законе», Курбский ссылается и на опыт «языческих философов», и на Послание к Римлянам апостола Павла (11: 14–15): «Если языческие философы по естественным законам дошли до таких истин и до такого разума и великой мудрости между собой, как говорил апостол: «Помыслам осуждающим и оправдывающим», и того ради допустил Бог. Что владеют они всей вселенной, то почему же мы называемся христианами, а не можем уподобиться не только книжникам и фарисеям, но и людям, живущим по естественным законам!»

И хотя эти мысли не получили подробного объяснения в сочинениях Курбского, тем не менее можно предположить, что он довольно широко трактовал понятие «свободы естества человеческого», во всяком случае, намного шире, нежели мыслители-иосифляне и государь Иван Грозный.

Идеал социально-политического устройства России — *«православное истинное христианское самодержавство»* — Курбский считал уже созданным во времена «Избранной рады». Именно в этот период государь в наиболее полной мере соответствовал «нестяжательским» представлениям о «благочестивом царе» — окружил себя мудрыми советниками, прислушивался к их мнению и управлял своим государством, исходя из идеи Любви. Как писал Курбский, «самому царю» нужно быть «как глава и любить советников своих». Более того, по мнению опального князя, «царь, хоть и служит к его чести царство, а не получил какого-нибудь от Бога дара, должен искать доброго и полезного совета не только у советников, но и у всенародия».

Однако царь недолго мирился с определенными ограничениями своей власти, и вскоре этот идеал, воплощенный в жизнь усилиями «Избранной рады», рухнул. И тогда Андрей Курбский обрушивается на Ивана Грозного с обвинительными посланиями. По сути дела, все три послания царю и большая часть «Истории о великом князе Московском» — это горькая песнь об утраченном «Святорусском царстве».

Сразу же необходимо сказать, что переписка Курбского и Ивана Грозного — это свидетельство не столько политического, сколько *религиозно-философского спора*. В их письмах столкнулись два разных понимания сути православного учения, поэтому каждый из них столь яростно обвиняет другого в вероотступничестве, в ереси, в предательстве правой веры. «Зачем ты, безумный, все еще бесчинствуешь против Господа своего? — гневно вопрошает Курбский в одном из писем. — Разве не настал час образумиться и покаяться и возвратиться к Христу?». Иначе говоря, Иван Грозный для Андрея Курбского такой же вероотступник, каковым считает государь опального князя.

Вероотступничество царя Курбский видит в том, что тот изменил «нестяжательским» идеалам «Избранной рады» и перестал соответствовать образу «благочестивого царя». Во всяком случае, все свои обвинения против Ивана IV Андрей Курбский сводит к одной идее: «забыв» «нестяжательские» идеалы, Иван Васильевич утерял «благочестие», перестал быть «благочестивым царем». Более того, Курбский обвинял Ивана IV в том, что, отказавшись от помощи «Избранной рады», государь разрушил социальную гармонию и собственными руками уничтожил «Святорусское царство», «православное истинное христианское самодержавство», уже созданное совместными усилиями царя и его советников. Поэтому все страшные события, которые испытала Россия в годы правления Ивана Грозного, — это лишь последствия «измены» царя истинной вере.

Суть вероотступничества он видит в том, что царь, поддерживаемый «злыми» советниками, непомерно высоко возомнил о себе как о единственном на земле помазаннике Божиим. В Третьем послании Курбский демонстрирует прекрасное понимание внутренних устремлений московского самодержца — просветить чуть ли не всю вселенную: «...Думаешь про себя, что мудр и что всю вселенную

можешь поучать». И отвергает претензии Ивана Грозного на роль вселенского православного государя, обвиняя его в «непомерной гордости и зазнайстве».

И все же опальный князь надеется, что разум вернется к царю, а царь вернется ко временам правления «Избранной рады». Поэтому Курбский призывает его «покаяться и возвратиться к Христу»: «Ты же был мудрым и, думаю, знаешь о трех частях души и о том, как подчиняются смертные части бессмертной. Если же ты не ведаешь, то поучись у мудрейших и покори и подчини в себе звериную часть Божественному образу и подобию: все ведь издавна тем и спасают душу, что худшее в себе подчиняют лучшему».

Свидетельством измены вере Андрей Курбский считает и увлечение царя колдовством и волхованием, что совершенно не принималось «нестяжателями». Почти что в духе Максима Грека, обличавшего астрологию, Курбский обвиняет Ивана Грозного в том, что тот окружил себя гадателями и языческими колдунами и верит им более, нежели Слову Божию.

А различные неудачи Ивана Грозного Андрей Курбский однозначно трактует как «Божии кары» за вероотступничество. Так, когда в начале 70-х гг. на Россию обрушились голод, эпидемия чумы, а затем крымские татары, сжегшие всю Москву, Курбский написал: «Какие язвы были Богом посланы — говорю я о голоде и стрелах, летящих по ветру (имеется в виду чума. — *С.П.*), а напоследок и о мече варварском, отомстителе за поругание закона Божиего, и внезапное сожжение славного града Москвы и опустошение всей Русской земли...»

Поэтому и итоговая оценка Курбским деяний Ивана Грозного более чем жесткая: «Поправ заповеди Христа своего и отвергнув законоположения Евангелия, разве не открыто посвятил он себя дьяволу и слугам его...»

В измене истинной вере Курбский обвиняет не только царя, но и его новое окружение. Так, про монаха-иосифлянина Вассиана Топоркова, который, по мнению Курбского, сыграл решающую роль в изменении религиозно-политических предпочтениях государя, он писал: «О, сын дьявола! Зачем человеческой природе, кратко говоря, жилы пресек и всю крепость души разрушил...» А других «льстецов» и «губителей» называет служителями «сатаны и его бесов», которые

по собственной «свободной воле» губят не только царя, но и свои души: «Поистине новое идолослужение и посвящение и приношение не кумиру Аполлона и подобным, но самому сатане и его бесам: приносят в жертву не волов и козлов, насильно влекомых на убиение, но свободной волей души свои и тела, и совершают это в слепоте ради сребролюбия и славы мира сего!»

А результат деятельности и царя, и его нового окружения один — разрушение «Святорусского царства».

Образ «Святорусского царства», созданный в сочинениях Андрея Курбского, — это одно из последних свидетельств проявления «нестыжательских» идеалов в отечественной религиозно-философской мысли. При этом Курбский выступает первым критиком царя Ивана Грозного, положив начало многовековой традиции критического восприятия его правления.

ИВАН IV ВАСИЛЬЕВИЧ (ИВАН ГРОЗНЫЙ)

Московский государь *Иван IV Васильевич* (1530–1584), прозванный *Грозным*, несомненно, является одной из самых заметных фигур в отечественной истории вообще, и в истории отечественной религиозно-философской мысли в частности. Как политический деятель и как религиозно-политический мыслитель Иван Грозный предстает перед нами более чем противоречивой личностью. Мотивы многих его поступков нам до конца не понятны до сих пор, а жизнь и деятельность русского государя постоянно вызывают различные, зачастую диаметрально противоположные оценки.

Иван Васильевич был первенцем великого московского князя Василия III в его втором браке с Еленой Глинской (Соломонида Сабурова, первая жена Василия III, была отправлена в монастырь за бездетность). Очень рано, в три года, после смерти отца он наследовал престол. Поэтому, с детства окруженный интригами и ожесточенной борьбой между различными боярскими группировками, Иван IV и сам поддавался пагубным влияниям, уже в юности отличаясь необузданным, взрывным характером, способностью к жестоким деяниям.

В то же время, при всей своей жестокости и необузданности, Иван Васильевич, как отмечали его современники, был «муж чудного рассуждения, в науке книжного поучения доволен и многоречив зело».

И до конца дней своих Иван Васильевич оставался знатоком Священного Писания и прочей христианской литературы, прекрасным писателем, великолепно владеющим как высоким стилем, так и простонародным, «кусательным» языком. Образчиками писательского таланта Ивана Грозного являются его многочисленные послания, авторство которых установлено точно, и отдельные произведения, которые Грозному приписываются предположительно, — например «Послание против люторов» и стихотворный «Канон ангелу грозному воеводе», в оригинале подписанный именем Парфения Уродивого, считающимся литературным псевдонимом царя.

Иван IV вырос в атмосфере напряженных и настойчивых поисков путей исполнения особой миссии России, возложенной на нее Самим Господом, которая царила в России в первой половине XVI века. Конечно же он воспитывался в духе ожидания восшествия на престол истинного Помазанника Божиего. И постепенно сознание собственного исключительного положения не только в русском обществе, но и во всем мире стало для него неоспоримым.

Значительнейшим фактом и в судьбе Ивана Васильевича, и в судьбе всей России стало принятие им в 1547 году царского титула. С исторической точки зрения, Иван IV решился на поступок, который не позволили себе совершить ни его дед, ни его отец. Став царем — *первым русским царем!* — он оказался приравненным к величайшим государям прошлого и настоящего и наконец-то исполнил долгожданную мечту, давно лелеемую в русском сознании, — Российское царство теперь стало полновластным наследником и Рима «ветхого», и Рима «нового». Но венчание на царство исполнено еще и глубочайшим религиозно-мистическим смыслом. Ведь для православного сознания помазание царей святым миром имеет свое основание в прямом повелении Божиим. Над каждым верующим это таинство совершается лишь единожды — сразу после крещения. Начиная с Ивана IV русский царь был единственным человеком на земле, над кем Святая Церковь совершала это таинство дважды, свидетельствуя о благодатном даровании ему способностей, необходимых для нелегкого царского служения. Таким образом, с православной точки зрения, Иван Васильевич оказался единственным на земле человеком, которого Господь благословил на тяжкие царские труды.

Поначалу, в конце 40-х — 50-е годы, Иван Васильевич еще следовал советам своих приближенных, которых стали называть «Избранной радой» и которые во многом ориентировались на «нестыжательские» идеалы. Однако чем больше он вырослел, тем больше убеждался в том, что только он один и является исполнителем воли Божией на земле. Здесь можно вспомнить слова историка В. О. Ключевского, сказавшего: «Иван IV был первый из московских государей, который узрел и живо почувствовал в себе царя в настоящем библейском смысле, Помазанника Божиего».

Особенно ярко эти взгляды Ивана Васильевича выражены в его переписке с князем Андреем Курбским, бывшим участником «Избранной рады», бежавшим из России от царского гнева. Именно в этих посланиях царь формулирует уже совершенно устойчивую *религиозно-мистическую концепцию царя — Помазанника Божиего, облеченного Высшей Благодатью на труды свои*. Причем важно отметить, что эта концепция появилась, во-первых, еще до введения опричнины (первое послание написано в 1564 году) и, во-вторых, стала религиозно-мистическим обоснованием ее введения. И именно эти взгляды превратили царя Ивана Васильевича в Ивана Грозного.

Историко-юридическим обоснованием своих прав на царское звание и самодержавное правление Иван Грозный считал версию, изложенную в «Сказании о князьях Владимирских», — династия Рюриковичей происходит от римского императора Августа, а царские регалии из Константинополя еще в XII веке получил Владимир Мономах. Русский государь многократно говорил об этом в своих посланиях монархам иных держав, подчеркивая тем самым собственное превосходство. И следует признать, что усилиями Ивана IV эта версия становится официальной генеалогией Рюриковичей.

Но главный аргумент в свою пользу он находит все же в другом — в прямом Божием волеизъявлении. «Исполнение этого истинного православия самодержавство Российского царства началось по Божию изволению от великого князя Владимира», — пишет царь в начале Первого послания Андрею Курбскому, утверждая тем самым принцип Божественного происхождения государственной власти на Руси. О себе же он говорит: «...По Божию изволению и по благословению прародителей и родителей своих как родились на царстве, так и

воспитали и возмужали, и Божиим повелением воцарились, и взяли нам принадлежащее по благословию прародителей своих и родителей, а чужого не возжелали».

В дальнейшем, в своих аргументах против Курбского, Иван Грозный главным доказательством постоянно, в разных вариациях приводит одну и ту же незыблемую для него истину — только он, Иван IV, является истинным самодержцем Российским, ибо так повелел Господь. Поэтому даже не он, грешный человек, правит государством, а сам Господь через него проливает на Россию свою Благодать. Личность же Ивана Грозного в таком мироощущении становится единственным посредником между Господом и русским народом, а то и всеми земными народами. «Мы же, — пишет Иван IV, — уповаем на Божию милость, ибо достигли возраста Христова, и, помимо Божией милости, милости Богородицы и всех святых, не нуждаемся ни в каких наставлениях от людей, ибо не годится, властвуя над многими людьми, спрашивать у них совета».

Поэтому совершенно обоснованной, с религиозно-мистических позиций, оказывается убежденность Ивана Грозного в том, что подданные его — это такие же рабы и холопы его, как он сам раб и холоп Господний. Более того, свою главную ответственность перед Господом на Страшном суде, он видит в одном — Господь спросит с него за то, как он управлял своими рабами, смог ли наставить их на путь истины: «Верю, что мне, как рабу, предстоит суд не только за свои грехи, вольные и невольные, но и за грехи моих подданных, совершенные из-за моей неосмотрительности». И так же искренне верит Иван Васильевич в то, что, ревностно исполняя Господнюю обязанность, возложенную на него, он будет удостоен спасения: «И не сомневаюсь в милосердии Создателя, которое принесет мне спасение». Таким образом, лишь Самого Господа признает Иван Грозный над собой судьей, и никого более.

С этой же точки зрения следует оценивать позицию Ивана Грозного по отношению к любым покушениям на его самодержавство. Иван Грозный видел в подобного рода претензиях своих приближенных только одно — покушение на Самого Бога. «Кто противится такой власти — противится Богу!» — восклицает он. И с недоумением вопрошает: «И неужели это тьма — когда царь управляет и владеет царством, а рабы выполняют приказания? Зачем же и

самодержцем называется, если сам не управляет?» «Русские же самодержцы изначала сами владеют своим государством, а не их бояре и вельможи!» — однозначно заявляет он.

Поэтому любые попытки ограничения власти самодержца — это уже предательство веры, вероотступничество. «И вы... злобесными желаниями одержимы, безмерно жаждете славы, чести, и богатства, и гибели христианства!», — обвиняет царь Курбского и всю «Избранную раду». А самого себя Иван Грозный сравнивает со святыми, пострадавшими от гонителей христианства: «И как они от бесов пострадали, так же и я от вас пострадал».

Убежденность Ивана Грозного в собственной богоизбранности настолько велика, что воспринималась и многими современниками. Когда в 1582 году в Москве побывал папский посланец, иезуит Антонио Поссевино, он увидел эту уверенность царя: «Он считает себя избранником Божиим, почти светочем, которому предстоит озарить весь мир», — написал Поссевино об Иване Васильевиче. Интересно, что в беседах с иезуитом царь ни слова не сказал на эту тему.

Каким образом православный самодержавный государь, Помазанник Божий, может исполнять свои обязанности? В Первом послании Курбскому Грозный сравнивает *четыре формы служения Господу — отшельничество, монашество, священническую власть и царское правление*. Отшельничество, столь любезное последователям Нила Сорского, Грозный уподобляет «агнцу беззлобному или птице, которая не сеет, не жнет и не собирает в житницы». «Монахи же — продолжает царь, — хотя и отреклись от мира, но имеют уже заботы, подчиняются уставам и заповедям, — если они не будут всего этого соблюдать, то совместное житие их расстроится». Священническая же власть «требует строгих запретов за вину и зло», но допускает и славу, и почести, и украшения, и подчинения одного другому, чего инокам не подобает». *И наконец — «царской же власти позволено действовать страхом и запрещением и обузданием, и строжайше обуздать безумие злейших и коварных людей».*

Итак, главным оружием правителя объявляется «страх». Стоит напомнить, что в православном мирозерцании страх Божий напрямую ассоциировался с одним из возможных путей спасения. Иван Васильевич, созвучно иосифлянам, избирает этот путь как

единственно возможный. Более того, русский царь превратил тезис о страхе Божиим в главное обоснование всех своих последующих действий. В ответ на очередное обвинение Курбского государь приводит слова апостола Иуды (1, 22–23): «К одним будьте милостивы, отличая их, других же страхом спасайте, исторгая из огня». И комментирует приведенные апостольские слова: «Видишь ли, что апостол повелевает спасать страхом? Даже во времена благочестивейших царей можно встретить много случаев жесточайших наказаний».

Таким образом, *страх Божий — это главное и единственное средство спасения.* Исполнителем же воли Господа на земле может быть только он, православный государь, Помазанник Божий, Иван Васильевич: «Я же усердно стараюсь обратить людей к истине и свету, чтобы познали единого истинного Бога, в Троице славимого, и данного Богом государя...» *По сути дела, в этих словах выражена вся программа действий Ивана Грозного — страхом Божиим обратить людей к истине и свету, а значит спасти их души.*

Русский царь вполне серьезно считает, что он должен исполнять и мирские и духовные обязанности, ибо царская власть объединяет их в одно целое и неразрывное. Но вот что интересно — Иван Грозный не претендует на исполнение обязанностей церковного первоиерарха. Он понимает *суть царской власти* иначе, можно сказать, более мистически — как *разновидность монашеского подвига.*

Вообще, Иван Грозный очень часто, в течение всей жизни соотносил свою деятельность с монашеским служением, выражал желание принять постриг. В Послании в Кирилло-Белозерский монастырь встречаем такие его слова: «И кажется мне, окаянному, что наполовину я уже чернец...» Вот это мироощущение — *«наполовину я уже чернец...»* («исполу есмь чернец...» — в древнерусском оригинале. — С.П.) — и определяло избранную Иваном Грозным линию поведения в мирской жизни.

Монашеский подвиг исполнять ведь можно тоже по-разному. Нил Сорский видел его суть в «умной» молитве, Иосиф Волоцкий — в строгом соблюдении устава. Но Иван Грозный, судя по всему, пошел иным путем, *возродив на Руси идею древнего аскетизма в том виде, как ее понимали самые первые русские монахи — в виде «истязания плоти».*

Иван Васильевич принял для себя как руководство к действию саму суть «печерской идеологии» — *для спасения души нужно «истязать плоть»*. Более того, *идеал монашеской жизни он стремился распространить на жизнь мирскую, собираясь решать мирские проблемы методами монашеского подвижничества*.

Создается впечатление, что Иван Грозный внутренне уверился в том, что он имеет полное и несомненное право относиться к собственному государству и к собственному народу как к телу, которое необходимо истязать, подвергать всяческим мучениям, ибо только тогда откроются пути к вечному блаженству. И только пройдя через страх Божий в его самом непосредственном, телесном выражении, Российское государство, ведомое своим государем-иноком к «истине и свету», сможет построить на земле «Третий Рим».

В данном случае в источниках есть подтверждения тому, что идея «истязания плоти» была близка Грозному. Подчеркивая свое отличие от простых монахов, Иван Грозный писал: «...Одно дело — спасти свою душу, а другое — заботиться о телах и душах многих людей». И развивая мысль о своем царско-монашеском долге перед Господом заботиться о спасении подданных, он выводит незыблемый для себя принцип: «Даже у отрекшихся от мира встретишь многие тяжелые наказания, хотя и не смертную казнь. Насколько же суровее должна наказывать злодеев царская власть!» Следовательно, царская власть должна наказывать злодеев намного суровее, нежели монахи наказывают сами себя в борьбе с искушениями.

В 1582 году, во время беседы с Иваном Грозным, папский посол Антонио Поссевино, доказывая преимущества католицизма, сказал о том, что римские папы во имя христианской веры проливали кровь. Русский царь, по свидетельству Поссевино, так прокомментировал его слова: «Ты, Антоний, говоришь, что папы проливали кровь во имя Христа, это хорошо. Ведь сказал Спаситель: «Не убийтесь от убивающих тело, душу же не могущих убить»».

Одно из обвинений, которое Иван Грозный предъявил Курбскому, состояло в том, что опальный воевода испугался претерпеть телесную муку от руки царя. Для царя очевидно — спасая свою жизнь, свое тело, Курбский предал дьяволу бессмертную душу: «Зачем ты, о князь, если мнишь себя благочестивым, отверг свою единокровную душу? Чем ты заменишь ее в день Страшного суда? Даже если ты

приобретешь весь мир, смерть напоследок все равно похитит тебя; ради чего же ты за тело душой пожертвовал, если устранился смерти, поверив лживым словам своих бесами наученных друзей и советчиков?»

Между прочим, вполне возможно, что именно в этом компоненте мировосприятия первого русского царя можно найти и одно из объяснений разделения государства на две части — земщину и опричнину. Земщина представляет собой часть «плоти» единой Русской земли, которую государь подверг жесточайшему истязанию, дабы проучить врагов православия и поселить в их душах страх Божий. Потому и войско опричное изначально строилось по принципу военно-монашеского ордена, главой которого является сам царь, исполнявший обязанности игумена.

Таким образом, жестокая борьба со своими подданными, которую вел Иван Грозный в годы опричнины, — это вовсе не плод его больной воспаленной фантазии, не следствие самодурства и нравственной распущенности. Это — совершенно сознательная борьба с изменниками Богу, с теми, кем овладел бес, кто предал истинную веру. Иван Грозный, карая измену, последовательно и целенаправленно отсекал от «плоти» Русского государства все греховное. И недаром писал он: «Никого мы из своей земли не изгоняли, кроме тех, кто изменил православию. Убитые же и заточенные, как я сказал выше, получили наказание по вине». Наказанные же за измену настолько виновны, что достойны лишь одного — прямым путем отправиться в ад, ибо спасения их душ Господь не допустит: «Возможно ли, чтобы убиенные за свою измену предстали перед Господним престолом, — такое и людям неведомо».

Можно сказать, что уже в 1564 году, в Первом послании Курбскому Иван Грозный сформулировал собственную концепцию «*богоизбранного инока-самодержца*». Уже существовавшие в России представления о роли и значении государя он довел до абсолюта, считая, что царь обязан сосредотачивать в своих руках не только политическую власть, но и быть религиозно-духовным лидером общества. Иначе говоря, царскую власть Иван Грозный рассматривал как форму религиозного служения. Причем он придавал своему пониманию царской власти *общегосударственное значение*, — Первое послание Андрею Курбскому рассылалось по всем городам как

официальный государственный документ. Следовательно, оно предназначалось не столько опальному воеводе, сколько всему русскому народу.

Впрочем, эта концепция так и не была в полной мере реализована на практике, ибо ее пагубность ярко проявилась в годы опричнины. И, как известно, опричина была отменена. Со временем Иван Васильевич и сам признал незаконность убийств, совершенных по его приказу в те времена. Свидетельством тому — «Синодик опальных царя Ивана Грозного», составленный в начале 80-х годов. В этот «Синодик» по личному распоряжению царя включили 4 тысячи имен казненных — для поминовения во всех монастырях. Следовательно, в конце жизни царь не только замаливал собственные грехи, но и признал право погибших от его руки на спасение.

Интересно, что когда концепция «богоизбранного царя-инока» не выдержала проверки временем и политической реальностью, то Иван Грозный принялся искать ответы на волновавшие его вопросы в других учениях, которые осуждались православной церковью — в древней магии, в языческом колдовстве, в астрологии. Недаром в конце жизни он окружил себя целым сонмом колдунов и волхвов.

В целом же деятельность Ивана Грозного оказала огромное влияние на всю последующую историю России. А если говорить об истории религиозно-философской мысли, то именно в сочинениях Ивана Грозного впервые были полностью, в законченном виде сформулированы и теоретически обоснованы основные принципы самодержавной власти русских монархов.

СВЯТЫЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

История Древней Руси XV–XVI вв. наполнена многочисленными примерами святости. Зачастую, не дожидаясь, когда тот или иной святой будет признан Русской Православной Церковью, устанавливались различные *местночтимые* культы святых, которые признавались официальной церковью намного позднее возникновения культа.

Особую актуальность тема русской святости приобрела в XVI столетии. Все более укореняющиеся в национальном сознании представления о Московской Руси как о единственном на Земле

хранилище истинной христианской веры побуждало и простых верующих, и церковных иерархов искать все новые свидетельства святости России. Так, только в 1547–1549 гг. при митрополите Макарии Русская Православная Церковь официально установила праздники в честь более чем сорока святых. Ту же роль играли и Великие Минеи Четьи, в которых по инициативе того же митрополита Макария были собраны уже существующие или заново написанные жития многих русских святых.

Интересен тот факт, что трудами митрополита Макария в русло общей московской религиозно-государственной идеологии были введены святые, прославлявшиеся издревле в городах, не имевших к Москве никакого отношения. И жития их, соответственно, создавались в XVI веке заново, уже исходя из этих общегосударственных промосковских задач. Такими святыми были *Варлаам Хутынский*, *Меркурий Смоленский*, *Петр и Феврония Муромские* и многие другие.

Таким образом, местночтимые святые как бы «подтягивались» к достижению общегосударственных целей, а сама Москва превращалась в духовный центр всей России.

Большое значение придавалось и признанию *святости икон*, которые являли те или иные чудеса. Чудотворные иконы *Смоленской* и *Донской* Божией Матери именно в XVI веке приобрели общерусское почитание. А символом всего XVI столетия можно считать икону «*Благословенно воинство Небесного Царя*», именуемую также «*Церковь воинствующая*» — обобщенный образ Русского царства и Русской Православной Церкви, устремленных к Небесному Иерусалиму.

«ПОВЕСТЬ О ПЕТРЕ И ФЕВРОНИИ МУРОМСКИХ» ЕРМОЛАЯ-ЕРАЗМА

Ермолай-Еразм (Ермолай Прегрешный) — выдающийся русский мыслитель, писатель и публицист. В 40–60-х гг. XVI века он был сначала священником в Пскове, затем служил протопопом кремлевского собора Спаса на Бору, а позднее постригся в монахи под именем Еразма. В настоящее время известно большое число произведений, подписанных его именем (до иночества — Ермолай, после пострижения — «Ермолай, во иноцех Еразм»), кроме того, он

называл себя «прегрешным»). Наибольшую творческую активность Ермолай-Еразм проявил в годы своего московского жительства, поскольку был привлечен митрополитом Макарием к участию в создании различного рода произведений богословского характера, в том числе житий для Великих Миней Четьих.

Перу Ермолая-Еразма принадлежат богословские сочинения «*Книга о Троице*» и «*Зрячая пасхалия*», публицистический трактат «*Благохотящим царем правительница*», содержащий проект проведения социальных реформ, жития «*Повесть о Петре и Февронии Муромских*» и «*Повесть о епископе Василии*», ряд посланий и некоторые другие произведения. Благодаря счастливой случайности его произведения (за исключением посланий) дошли до нас в двух сборниках, написанных самим автором.

В своих трудах Ермолай-Еразм предстает образованным человеком, широко начитанным в богословской литературе. Будучи авторитетным защитником канонов русского православия — в частности, «*Книга о Троице*» носит явный противоеретический характер, — Ермолай-Еразм в то же время проявляет творческий подход к некоторым догматическим вопросам. Так, доказывая догмат о Святой Троице, он утверждает, что троичность — это общий принцип творения и все значительное в земном бытии троично. Автор настолько увлекается, что находит троичность в самых неожиданных местах — человек тричастен во всем: тричастны зубы и челюсти, волосы, ноги (бедра, икры, стопы). Но смысл подобных рассуждений Ермолая-Еразма в том, что он таким образом хотел выразить богоподобие человека как некоего структурного соответствия между ним и Богом. Ведь человек, по Ермолаю, — образ Бога, но мертвенный, ибо обладает плотью.

Наиболее известным сочинением Ермолая-Еразма стала «*Повесть о Петре и Февронии Муромских*». Вообще, эта «*Повесть*» — одно из самых выдающихся древнерусских произведений агиографического жанра. По своему содержанию, стилистике, даже своими главными героями «*Повесть*» резко выделяется в чреде иных житий, написанных в это время.

В основе сюжета «*Повести*» лежит рассказ о любви князя и крестьянки. Князь Петр спасает жену своего брата от змея, посещающего женщину в облике ее мужа. Убив змея мечом,

найденным при таинственных обстоятельствах, Петр забрызгался змеиной кровью, отчего его тело покрылось струпами. Отрок, посланный Петром для поиска лекаря, оказался в рязанском селе Ласкове, где встретил девушку, поразившую его своей мудростью. Феврония соглашается исцелить князя, если он женится на ней. Петр дает ей это обещание, но, едва исцелившись, отказывается жениться: «Ну, как это можно — князю дочь древолаза взять себе в жены!» — восклицает он. Однако болезнь вновь поражает Петра, и, лишь вторично исцелившись, он исполняет свое обещание. Княжна из крестьян вызвала недовольство боярских жен, и они потребовали изгнать Февронию. Она соглашается уйти, если ей разрешат взять с собой что она пожелает. Обрадованные бояре не возражают, но мудрая Феврония уводит с собой мужа, который предпочитает княжеской власти долг супруга, венчанного в церкви. Распри, поразившие бояр после ухода княжеской четы, побуждают их призвать князя и княгиню обратно. Всю оставшуюся жизнь Петр и Феврония прожили в любви и согласии и умерли в один день. А после смерти, положенные в разные гробы, они чудесным образом оказываются в единой гробнице.

По мнению некоторых исследователей, сюжет «Повести» настолько необычен, что она напоминает не столько житийное произведение, сколько народную сказку или художественное сочинение о силе любви. Определенную сказочность подчеркивает и стилистика «Повести», выдержанная в ярком повествовательном ключе, близком к притчам. Подобная неординарность «Повести» побуждает многих исследователей считать ее в большей степени литературно-художественным произведением, нежели классическим житием.

Однако в последнее время появились исследования, в которых дается совершенно иная трактовка «Повести о Петре и Февронии». Дело в том, что Петр и Феврония, канонизированные церковью в 1547 году как «новые чудотворцы», — это мифические персонажи легенд Муромского края. Современные исследования показывают, что им не находится никаких реальных исторических прототипов. Тем не менее к XVI столетию, видимо, уже существовал довольно популярный корпус устных преданий о Петре и Февронии, послуживший основой для установления их церковного почитания. Впрочем, ни одной устной легенды до нашего времени не дошло.

Следовательно, возникает вопрос: почему в середине XVI века возникла потребность в канонизации именно этих героев, святость которых не была зафиксирована ни в одном письменном памятнике? И какой смысл вкладывал Ермолай-Еразм в написанное им житие?³¹

Анализ текста «Повести о Петре и Февронии Муромских» показывает, что в религиозно-философском плане она тесно связана с «Книгой о Троице». Во введении к «Повести» Ермолай-Еразм вновь обращается к теме богоподобия и троичности. По его мнению, богоподобие человека заключено в изначальной троичности: ум, слово и душа человека соответствуют Святой Троице — Отец-Ум, Сын-Слово и Святой Дух. И далее автор формулирует сущность святости: святые — это земные звезды, отблески солнца-Христа, являющиеся на земле подтверждением способности человека к богоподобию. Таким образом, Ермолай-Еразм вводит «Повесть о Петре и Февронии Муромских» в контекст своих религиозно-философских представлений, а сама «Повесть» может быть рассмотрена как конкретизация богословских идей «Книги о Троице» посредством литературно-художественного повествования.

Сама «Повесть» наполнена многообразной христианской символикой. Остановимся лишь на двух важнейших символах, определяющих весь внутренний смысл этого произведения.

Первый — символ *князя-змееборца*. Змееборчество — это символическое обозначение великого подвига во имя веры, не случайно на Руси столь популярным был культ великого змееборца Георгия Победоносца. Впрочем, змееборчество Петра не представлено в «Повести» как конкретный подвиг и сохраняет максимально абстрактное религиозное значение — это какая-то великая победа над дьяволом, покушающимся на чистоту и целомудрие светских правителей. Победа Петра обеспечивается небесными силами, которые послали Петру меч, священное оружие, заложенное в церковной алтарной стене.

При объяснении этого символа необходимо помнить, что в середине XVI века образ князя-змееборца приобретал все большее значение — *воинствование за веру, символически обозначаемое через змееборчество, означало сущность власти русского царя*. Ведь то, что царь-властитель есть змееборец, было известно всякому — еще с конца XV века изображение всадника, поборяющего дракона,

утвердилось на великокняжеских печатях, а затем перешло на царский герб. Итак, образ князя-змееборца Петра из «Повести о Петре и Февронии Муромских» можно рассматривать как символическое обозначение важнейшей функции русского царя — воителя со злом во имя сохранения чистоты правой веры.

Второй символ — это образ *мудрой жены, Премудрость, целительная и целомудренная, с которой правитель вступает в союз*. Образ мудрой Февронии находит параллели в Библии и в различных древнерусских памятниках. В «Книге о Троице» самого Ермолая-Еразма представлен ряд земных жен, творящих своей мудростью человеческую историю. Поэтому битва Петра со змеем может рассматриваться как битва с неверием, ересью, в ходе которой борец, соприкоснувшись с дьявольским неверием, заражается им. Но женщина-Премудрость исцеляет его. Следовательно, образ Февронии — это символ царственной Премудрости, второго компонента власти православного государя, с помощью которой создается царство.

Подобная трактовка символики «Повести о Петре и Февронии Муромских» позволяет сделать вывод, что «Повесть» прославляет не просто двух святых заступников, а *два начала, на которых стоит православный мир и из которых составляется православная власть — змееборчество и Премудрость*. И оба этих начала соединяются, по убеждению Ермолая-Еразма, в русском царе — единственном православном правителе на земле. Недаром в одном из сочинений Ермолай-Еразм писал: «Если же поищем мы теперь благоверного царя, ни у одного народа, кроме русского народа, не увидим царя православного».

«Повесть о Петре и Февронии Муромских» вызвала неоднозначную реакцию у современников. Так, митрополит Макарий не стал включать ее в Великие Минеи Четьи. Кстати, и другое житийное сочинение Ермолая-Еразма — «Повесть о епископе Василии» — было подвергнуто значительной переработке, прежде чем его использовали в другом житии, написанном другим же автором. В то же время сам сюжет о Петре и Февронии стал очень популярным в Древней Руси и получил свое развитие как в литературе, так и в иконописи.

Среди многочисленных местночтимых святых, которые в XVI веке начали прославляться как общерусские, было и имя преподобного Варлаама Хутынского. Установление общерусского почитания этого святого интересно прежде всего тем, что Варлаам Хутынский был новгородцем. Памятуя о давних политических и религиозных рознях между Москвой и Новгородом, особенно интересно рассмотреть причины, по которым Варлаам Хутынский стал почитаться как общерусский святой.

Преподобный Варлаам Хутынский (ум. в 1192/1193 или после 1200) — в миру звался Алекса Михайлович — родился в Новгороде. Довольно рано он избрал иноческий путь. Для этого ушел из города и стал жить отшельником в 10 верстах севернее Новгорода, в местечке Хутынь, на правом берегу реки Волхов. Здесь он построил келью и принял монашеский постриг под именем Варлаама. Уже при жизни он прославился благочестием и строгостью монашеского бытия. Еще в XIX столетии сохранялись вериги Варлаама Хутынского, состоящие из железных звеньев, с большими крестами спереди и сзади. А многих людей, приходивших к нему на Хутынь, привлекал его дар прозрения и чудотворения. Незадолго до смерти, в 1192 году, подвижник основал на Хутыне монастырь и устроил каменный храм в честь Преображения Господня.

Уже в конце XIII — начале XIV века создаются первые варианты жития Варлаама Хутынского и начинается его прославление в новгородских землях. А в середине XV века были обретены его нетленные мощи.

Вторая половина XV века стала временем проникновения культа Варлаама Хутынского в Москву. Но церковное празднование в честь его началось в Москве и затем по всей России только с 1461 года. Это было связано с чудом, свершившимся с великокняжеским постельником Григорием, во время пребывания великого князя московского Василия II Темного в Новгороде.

Как гласит житие преподобного, Григорий тяжело заболел и был близок к смерти. Веруя в чудодейственную силу преподобного Варлаама Хутынского, Григорий попросил отвезти его для молитвы в Хутынский монастырь. Во сне ему явился сам чудотворец и обещал исцеление. Обрадованный Григорий с верою говорил окружающим:

«Если на пути меня застанет смерть, все равно и мертвого везите меня к преподобному».

Так и случилось — по дороге в монастырь Григорий умер, но недалеко от обители вдруг ожил. А прибыв в монастырь и поклонившись преподобному, он исцелился окончательно.

По уверению Григория, умерев, он узрел святителя Николая Чудотворца и Варлаама Хутынского. Преподобный Варлаам оградил Григория иконой Николая Чудотворца от бесов и сказал: «Григорий! Ты молился великому чудотворцу Николаю и меня призывал на помощь; молись ему и впредь, а я — помощник твой». После чего вернул Григория в число живых.

Это чудо при гробнице Варлаама Хутынского настолько поразило великого князя, что он устроил первую в Москве церковь в честь чудотворца, и с этого началось его общерусское прославление. Так, уже в 1471 и 1480 гг. преподобный Варлаам числился в ряду чудотворцев русских в посланиях самого митрополита и собора русских иерархов.

Как можно заметить, общерусское прославление новгородского чудотворца началось с того момента, когда его чудотворная сила распространилась на московского жителя. Для религиозно-мистического сознания той поры это означало, что, несмотря на противоречия между Москвой и Новгородом, новгородский святой как бы благословил московского великого князя на дальнейшее соби́рание Русской Земли под своей властью.

Думается, что во многом именно эта причина стала главной при включении Варлаама Хутынского в число общерусских святых. Ведь факт чудотворного исцеления постельничего московского великого князя означал, что местночтимые святые включались в сонм небесных покровителей московских великих князей, создавая духовную поддержку и покровительство их деяниям.

Не случайно чуду, случившемуся в 1460 году, начинает уделяться большое внимание в литературно-философской традиции. Уже в конце XV века ему посвятили два «Сказания», авторами которых были Родион Кожух и Пахомий Логофет. А чуть позднее Пахомий Логофет, на основе какого-то ранее существовавшего текста пишет Житие Варлаама Хутынского.

Почитание Варлаама Хутынского продолжилось и в XVI столетии. Как сообщает Житие, образ преподобного Варлаама оказался очень близок великому князю московскому Василию III Ивановичу. Явившись в 1516–1517 году в видении князю с просьбой о поставлении игуменов в три монастыря, Варлаам стал очень почитаем Василием Ивановичем. Между ними установилась особая мистическая связь, и преподобный часто являлся великому князю, укрепляя и обнадеживая его, он же возвестил князю о скорой кончине.

В 1515 году по повелению московского великого князя Василия III Ивановича в Хутыне на холме был воздвигнут новый собор Преображения Господня, самый высокий из всех новгородских храмов. Житие Варлаама Хутынского включается в Великие Минеи Четьи, причем в него добавляются все новые и новые чудеса, совершенные новгородским святым. При этом Варлаам Хутынский, помимо заступника за Новгород, иногда выступает молитвенником и за всю Русскую землю.

В этом отношении как заступник за Русскую Землю Варлаам Хутынский долгое время соседствовал с Сергием Радонежским, зачастую в патрональных видениях они являлись вместе. Особенно подчеркивался момент, когда в 1521 году преподобный Варлаам Хутынский, вместе с преподобным Сергием Радонежским выступили в качестве заступников за Москву во время нашествия крымского хана Магмет-Гирея.

Причем это видение фиксировалось разными источниками. Например Степенная книга сообщает, что некой престарелой монахине было видение: из Кремля с иконой Божией Матери стал уходить сонм святых, забрав иконы и святыни. По выходе из кремлевских ворот святители были встречены Сергием Радонежским и Варлаамом Хутынским, которые умолили святых не уходить, а совершить совместный молебен за спасение Москвы. То же видение было еще трем бабам, о том же было поведено некоему пономарю. Заступничеством Сергия и Варлаама отшествие святых, а значит и благодати из Москвы не произошло, небесные силы вступились за Русскую Землю, и татары сами собой бежали из-под Москвы.

Таким образом, установление общерусского прославления Варлаама Хутынского может служить одним из примеров того, как московские церковно-политические власти XVI века формировали в

общественном сознании, с одной стороны, образ Москвы как центра духовной жизни России и с другой — образ России как вместилища православной святости.

ЧУДОТВОРНАЯ ДОНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

В царствование Ивана IV Васильевича начался очередной этап борьбы с «неверными агарянами» — Казанским, Астраханским и Крымским ханствами, остатками Золотой Орды. Два похода, совершенные Иваном Васильевичем на Казань, не принесли успеха. Подготавливая новый, 1552 года, поход, вспомнили о событиях конца XIV века, когда московский князь Дмитрий Иванович разбил на Куликовом поле воинство Мамая. Для русских людей XVI века как бы вновь повторялись события давно минувших дней.

Вспомнили и о том, что в Коломне, в Успенском соборе, хранится икона Божией Матери, которая, по преданию, была вместе с Дмитрием Ивановичем на Дону, на Куликовом поле, и споспешествовала победе русских войск. Находясь в Коломне, Иван IV пришел в церковь Успения и молился перед иконописным образом.

Успешное взятие Казани привело к тому, что этот образ начинает прославляться как чудотворная и получает наименование *икона Божия Матерь Донская*. Ее переносят из Коломны в Москву в придворный кремлевский собор Благовещения и окружают особым почетом.

На самом деле, как установили исследования последних лет, икона Божией Матери, прозванная Донской, появилась на свет позже 1380 года и, естественно, не могла быть на Куликовом поле. Скорее всего, она была написана на рубеже XIV–XV веков по заказу великой княгини Евдокии, супруги покойного князя Дмитрия Ивановича, и его сына, великого князя Василия Дмитриевича. Заказ был совершен для обновления Успенского собора Коломны. По мнению некоторых исследователей (И. Э. Грабарь), автором иконы был Феофан Грек, впрочем, его авторство так и остается предположительным.

«Донская Богоматерь» — это двусторонняя икона с изображением Богоматери с младенцем Христом на руках на лицевой стороне и «Успением Богородицы» — на обороте.

Богородица и Богомладенец Христос изображены в иконографическом типе Умиления — умиленно прильнувшими друг к

другу. Царственно прекрасный лик Божией Матери, нежно склоняющейся к кроткому лику младенца Сына, широко открытые глаза, созерцающие свет небесный, видящие людскую скорбь сиюминутной жизни на земле и вечные крестные страдания Своего Сына, влекут к себе и успокаивают душу, обещая сострадание, заступничество и всепрощающую материнскую любовь. Недаром в XVI веке эту икону называли еще *«Богородица Милостивая»*.

Этот Богородичный образ был самой чтимой иконой коломенского храма, перед ним молились великие князья, отправляясь в военные походы и испрашивая небесного покровительства Богоматери. Не случайно в лицевую сторону иконы были вставлены святые мощи.

Стремление московских церковно-политических властей XVI века превратить Москву в духовно-политический центр не только России, но и всего мира, стал одной из причин того, что икона Божией Матери из Успенского собора Коломны, как уже говорилось, приобрела общероссийское значение.

В одном из летописных рассказов, составленном, вероятно, по инициативе митрополита Макария, эта икона впервые связывается с именем князя Дмитрия Ивановича и даже утверждается, что именно ее брали с собою в поход на Мамаю.

В 1563 году, собираясь в Полоцкий поход, Иван Васильевич повелевает совершить с «Донской Богоматерью» крестный ход по Москве, а потом берет ее с собой на поле брани. В летописи же появляется рассказ об этом событии, причем впервые икона называется «Донской».

Следующее летописное упоминание об иконе «Богоматерь Донская» содержится в «Повести о житии царя Федора Ивановича» и относится к 1591 году. Во время нашествия полчищ крымского хана Казы-Гирея царь Федор Иванович молится чудотворному образу, с иконой обходят вокруг городских стен, а затем ставят в церковь-шатер преподобного Сергия Радонежского, уповая, что «тамо Владычица покажет милость Своего заступничества и спасет град наш, яко же и прежде, от нахождения иноплеменных варвар».

А через год, в память о чуде избавления от нашествия Казы-Гирея устраивают монастырь во имя Богородицы (Донской монастырь в Москве) и пишут для него копию-список с чудотворной иконы. Тогда

же был установлен праздник в честь чудотворной Донской иконы Божией Матери — 19 августа (1 сентября по новому стилю).

Особо чтимой святыней икона «Богоматерь Донская» оставалась на протяжении и всего XVII столетия. Каждый раз, когда возникала опасность со стороны «безбожных агарян», к ней обращались как к главной заступнице. Например с ней связывали победы над крымскими татарами в 1646–1648 гг. В этот же период делается большое число копий с чудотворного образа.

В 1692 году архимандрит Донского монастыря Антоний написал «Слово известное всем благочестивым христианом», в котором развил легендарные предания об иконе. Здесь впервые появляется сюжет о том, что Донскую икону Божией Матери на Куликово поле принесли донские казаки, которые пришли на помощь «православному воинству» Дмитрия Ивановича. Позднее этот сюжет становится очень популярным и постоянно используется в различных «Словах», «Поучениях» и повестях, посвященных этой иконе.

Ныне древняя чудотворная икона «Богоматерь Донская» хранится в Третьяковской галерее, а ее копии-списки XVI–XX вв. почитаются во многих храмах России.

ЧУДОТВОРНАЯ СМОЛЕНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

Смоленская икона Божией Матери — одна из самых загадочных икон в истории Русской Православной Церкви. По своему иконографическому типу — это Богоматерь Одигитрия (Путеводительница), по церковному преданию писана святым евангелистом Лукой.

Перенесенная из Иерусалима, она почиталась в Византии как защитница Константинополя от врагов и путеводительница в военных походах. На Русь икона попала в 1046 году в качестве приданого за византийской царевной Анной, дочерью Константина Мономаха, вышедшей замуж за князя Всеволода Ярославича Черниговского. Его сын Владимир Мономах перенес икону в Смоленск. После этого икона получает наименование Смоленской. Впрочем, по мнению исследователей, древнейшей иконы, скорее всего, не существует. Возможно, уже в Смоленске хранилась икона греческого письма XIV века.

В конце XIV — начале XV века Смоленская икона была принесена в Москву и поставлена в кремлевском Благовещенском соборе. В 1456 году епископ Смоленский Мисаил прибыл в Москву и просил великого князя Василия II Васильевича Темного отпустить икону в Смоленск. По совету бояр и митрополита великий князь отпустил икону, оставив в Благовещенском соборе список с нее. При этом икону несли крестным ходом, великий князь и княгиня с сыновьями провожали ее до монастыря Саввы Освященного на Девичьем поле.

О чудотворениях от иконы известно с середины XI века, но ее местное почитание на Руси складывается лишь на два столетия позже. Официальное прославление иконы начинается не раньше первой четверти XVI века. После присоединения Смоленска к Москве Василием III в 1514 году, икона стала рассматриваться как важнейший символ единства Русских земель. Это почитание было официально закреплено строительством в 1524 году соборной церкви Смоленской Божией Матери в московском Новодевичьем монастыре, который был заложен в честь освобождения Смоленска от власти Литвы.

Основная масса чудес вплоть до начала XVII века совершалась, если можно так выразиться, на местном уровне. Чудотворения от этой иконы совершались гораздо реже, чем от иных богородичных икон, таких как Владимирская или Казанская, являвшихся на поворотных пунктах русской истории. За период XII–XVII вв. зафиксировано немногим более 20 таких чудотворений: 1103, 1238, 1611–1613 гг. — Смоленск, 1328 г. — Великий Устюг, 1394 г. — Кирилло-Белозерский монастырь, 1442 г. — Макариев-Унженский монастырь, 1482 г. — Москва, 1495 г. — село Выдропуск под Муромом, 1524 г. — село Воронино Череповецкого уезда, около 1555 г. — река Малая Коряжемка Сольвычегодского уезда, 1603 г. — Моржегородская Николаевская пустынь, 1616 г. — Югская Дорофеева пустынь, 1621 г. — Игрицкая Песоченская обитель, 1628 г. — село Словинка Костромского уезда, 1642 г. — Троице-Сергиев монастырь, середина XVII в. — окрестности Соловецкого монастыря, 1654 г. — Казань, 1655 г. — Шуя, 1659 г. — Псков, 1670 г. — Густынский монастырь, 1689 г. — Старчицкий монастырь.

При этом восприятие Смоленской иконы на Руси разительно отличалось от византийского: с воинской тематикой здесь связано

лишь одно чудотворение — спасение Смоленска от Батыевой орды в 1238 году, отраженное в «Сказании о Меркурии Смоленском». Само «Сказание» было написано, видимо, в 50-е гг. XVI века. «Сказание» повествует о том, что в тот момент, когда один из отрядов, Батый подошел к Смоленску и остановился в 32 километрах от города, ночью в церкви свершилось чудо от Смоленской иконы Божией Матери. Богородица явилась пономарю и велела привести к ней воина Меркурия. Пришедшему Меркурию Божия Матерь повелела выступить на защиту города и обещала ему победу. Но эта победа будет достигнута великой ценой для самого Меркурия — его постигнет мученическая смерть. Так и происходит: Меркурий побеждает врагов, а чужеземцы, устрешенные чудесным явлением Самой Божией Матери над городом, в страхе бегут от города. Однако некий варварин отсекает Меркурию голову. Обезглавленный Меркурий берет свою голову, возвращается в Смоленск и сообщает о победе. Тело воина кладут в церкви, затем он является в видении пономарю и велит повесить свой щит и копье над гробом. Интересно, что в одной из редакций «Сказания» (так называемая «жулевская редакция») сообщается, что тело Меркурия три дня лежало без погребения, пока за ним не явилась Сама Богородица и не положила в гробницу в соборном храме.

По мнению некоторых исследователей, само возникновение «Сказания о Меркурии Смоленском» связано, скорее всего, со стремлением московских религиозных идеологов XVI века «подтянуть» к Москве чудесные явления Богородицы. А Смоленская икона осваивается московской идеологией за счет того, что чудо ее оказывается таким же, как чудо спасения Москвы Владимирской иконой в 1395 году от полчищ Тамерлана (Темир-Аксака). Таким образом, московские книжники стремились к слиянию в единый образ Богородицы, Церкви и Русской земли, центром которой являлась Москва.

И все же главный смысл чудотворений от Смоленского образа, укоренившийся на Руси в XVI–XVII вв., — это чудо повседневности. К примеру, в 1642 году благодаря молению перед Смоленской иконой получил исцеление архимандрит Троице-Сергиева монастыря Адриан. Икона, явленная в селе Словинке в 1628 году, выполняет свои прямые функции Одигитрии, помогая Титу Гаврилову и отцу Евдокиму

отыскать дорогу к заброшенному храму. Максимум же чудес, попадающий на XVII век, связан с борьбой первых Романовых за возвращение Смоленска.

Почитание Смоленской иконы продолжалось и позднее. В 1812 году чудотворный образ привезли из Смоленска в Москву. В день Бородинской битвы икону обнесли вокруг Белого города, Китай-города и Кремля, а затем носили по военному лагерю и служили перед ней молебны. После окончания войны икону возвратили в Смоленск, где она и хранилась до XX века в Успенском соборе.

К сожалению, как уже говорилось, древнейшего списка иконы не существует. Не сохранилась и икона, хранившаяся в Успенском соборе Смоленска. Она была изъята в 20-е гг. XX века в музей и бесследно исчезла около 1939 года. Празднование в честь иконы совершается 28 июля (10 августа).

ИКОНА «БЛАГОСЛОВЕННО ВОИНСТВО НЕБЕСНОГО ЦАРЯ»

Символические «идеалы-образы», которым стремилась соответствовать Россия, развивались все больше в направлении исторических и библейских аналогий. «Новый Киев», «Новый Царьград», «Новый град Константина», наконец, «Третий Рим» — все это ступени, по которым русское религиозно-философское сознание приближалось к главным «идеалам-образам», напрямую связанным с идеей богоизбранности, — «Новый Израиль» и «Новый Иерусалим».

На связь идеи «Третьего Рима» с ветхозаветными эсхатологическими текстами, введенными в оборот при работе над Геннадиевской библией, исследователи обратили внимание давно, установив, таким образом, факт влияния на образ России как «Третьего Рима» ветхозаветной эсхатологии. Однако думается, что этому заключению можно придать гораздо более расширительный характер.

В XVI веке самым значительным символом превращения Русского государства в Святую Русь стала икона «Благословенно воинство Небесного Царя», известная также под названием «Церковь воинствующая». Эта икона создана в начале 50-х гг. XVI века во время войны с Казанским царством. Она стояла в Успенском соборе рядом с Царским местом.

В этой иконе символически представлен весь религиозно-мистический и всемирно-исторический смысл бытия России на Земле, тот *великий духовный смысл*, который придавали бытию России древнерусские книжники. На иконе представлена панорама всемирной и русской истории — от битвы византийского императора Константина с его противником Максенцием до взятия Казани. Таким образом, победа над «бусурманской» Казанью приравнивается к великим битвам христиан во имя Христово, во имя защиты святой веры. А сам Иван Грозный ставится в один ряд с императором Константином, который почитается как равноапостольный святой, ибо первым признал христианство государственной религией в 304 году.

На иконе движущееся православное воинство предводительствует сам архангел Михаил. Вслед архангелу Михаилу устремились три вереницы воинов. В рядах воинства — знаменитые русские князья. В среднем ряду во главе всего русского воинства с огромным красным стягом, вероятно, Иван Грозный. В центре композиции, в царском венце и с крестом в руках — либо император Константин, либо Владимир Мономах. За ним — Владимир Святой с сыновьями Борисом и Глебом. Во главе верхней колонны воинов — Дмитрий Донской со своим небесным покровителем Дмитрием Солу неким, нижнюю колонну возглавляют Александр Невский и Георгий Победоносец.

Православное воинство движется от горящей крепости (видимо взятой в 1552 году Казани) к Небесному Иерусалиму. А это значит, что Русь теперь окончательно осознала духовный смысл своего земного существования и цель своего исторического развития — устройство Царствия Небесного, спасение и вечная жизнь в Небесном Иерусалиме. Поэтому Святая Русь отныне стала ассоциироваться не только с «Третьим Римом», но и с «Новым Иерусалимом».

Икона «Благословенно воинство Небесного Царя» не случайно была создана во время или сразу же после взятия Казани в 1552 году. Дело в том, что в сознании русских книжников XVI века Казань ассоциировалась с важнейшими для отечественной религиозно-философскими мысли символами — Царьградом и Иерусалимом³². Напомним, что Казань была столицей Казанского царства, *первого царства, покоренного московским царем*. Следовательно, взятию Казани придавалось глубоко символическое значение — с покорения

Казани начинается богоизбранный путь России как защитницы истинной правой веры.

Эти идеи нашли отражение в так называемой «Казанской истории», создание первых редакций которой относится к 60–80-м гг. XVI века. В одной из версий этого памятника взятие Казани подано, как взятие Царьграда, а сама Казань представлена тем царственным градом, овладение которым приводит к окончательному воцарению Ивана IV Васильевича. Более того, предшественники царя, великие князья поминаются как неудачливые завоеватели Казани — они брали ее, но не умели удержать, поэтому и не могли быть царями: «И взявше единою Казань, и удержати за собою царства, и укрепити его не разумеша, лукавства ради поганых казанцев». Само же взятие Казани ставится в ряд древних походов русских князей на Царьград. Интересно, что и в других памятниках XVI–XVII вв. представлен символический статус Казани как источника русского царения.

Но помимо этого, Казань напрямую связывается с образом Иерусалима. Сама тема гибнущего Иерусалима вводится в «Казанскую историю» через воспоминание о гибели города Владимира и затем всей Русской земли в годы монголо-татарского нашествия: «Осироте бо тогда и обнища великая наша Руская земля, и отъяся слава и честь ея <...> и предана бысть, яко Иерусалим в наказание Навходоносору, царю вавилонскому, яко да тем смирится». А поход Ивана IV дважды сравнивается с приходом римлян к Иерусалиму. В первом случае русский царь уподоблен Навуходоносору, во втором — Антиоху, пришедшему «пленовать Иерусалим». Причем в обоих случаях рассказ сопровождается парафразами из ветхозаветной книги пророка Иеремии. Таким образом, книжная традиция, выраженная в «Казанской истории», стала своего рода продолжением зримых символов иконы «Благословенно воинство Небесного Царя».

Интересен и еще один факт. Дело в том, что движение русского воинства к Небесному Иерусалиму, столь ярко представленное на иконе, неизбежно имело эсхатологический смысл, ибо устройство Небесного Иерусалима возможно только после свершения Последней битвы и Страшного суда. Иначе говоря, русские мыслители XVI века, четко осознавали, что полная духовная победа русского воинства означает одновременно и гибель Русского государства в его земном воплощении. Иначе говоря, спасение и обретение вечной жизни в

Небесном Иерусалиме невозможно без прекращения земного существования Русского царства. Эти настроения представлены и в той версии «Казанской истории», о которой шла речь выше. Ведь Казань в «Казанской истории» представлена как *гибнущий Иерусалим*, а взятие Казани не только как прославление победы, но и как скорбный плач о гибели царственного города. Кстати, в русском фольклоре гибнущая Казань ассоциируется именно с русским городом-страдальцем. Следовательно, и автор иконы, и автор «Казанской истории» видели эту сложную диалектику победы-гибели, выраженную в идее христианского подвига, видели и стремились донести ее до сознания современников.

Вообще, первые попытки уподобления Москвы «Новому Иерусалиму» в русской религиозно-философской мысли появились уже в конце XV века. В «Изложениях пасхалий» митрополита Зосимы «Новому Иерусалиму» уподобляется Константинополь (в четырех списках памятника из пяти), а Москва — это «Новый град Константина». Следовательно, опосредованно, через уподобление Константинополю, Москва также уподобляется «Новому Иерусалиму», ибо теперь, после гибели Константинополя, берет на себя его мистические функции. В те же годы Новгород пытается осмысливать свою судьбу как судьбу «Нового Иерусалима», что прослеживается по новгородскому летописанию и ряду других памятников. Вполне возможно, что образ «Святорусского царства», использованный А. Курбским, тоже связан с ветхозаветными мотивами. Так, обвиняя Грозного в бессмысленном убийстве воевод времен «Избранной рады», он пишет: «Зачем, царь, сильных во Израили побил и воевод, от Бога данных тебе на врагов твоих...» Значит, вполне возможно, что и само «Святорусское царство» уподоблялось Курбским «Новому Израилю».

В XVI веке идея уподобления Москвы «Новому Иерусалиму» проникает в архитектуру. Об ожидании исполнения Русью Божественного замысла свидетельствует и рождение в XVI веке нового архитектурного стиля в церковном каменном строительстве — шатрового. По мнению историков архитектуры, создание храмов шатровой формы является символом тоски по внутреннему подъему, символом стремления ввысь гордой души. Устремленные в небо храмы — это признание себя Русью — наследницей того, первого храма

Гроба Господня, уверенность, что, идя по дороге созидания «Третьего Рима», Москва станет Новым Иерусалимом. И совсем не случайно в честь рождения своего наследника, нареченного Иоанном, великий князь Василий III воздвиг в подмосковном селе Коломенском храм Вознесения, устроенный в новом, шатровом, стиле. Рождению будущего государя в 30-е гг. XVI века придавалось огромное символическое значение... Устроенный в честь победы над Казанским царством собор Покрова Божией Матери, что на Рву (собор Василия Блаженного), имел придел Входа Господня во Иерусалим, а сам храм иностранцы иногда называли Иерусалимом. Борис Годунов позднее хотел воздвигнуть подобный иерусалимскому храму Воскресения Христова собор и в Кремле.

Таким образом, уже со второй половины XV века судьба России и Москвы все больше ассоциировалась русскими книжниками с судьбами ветхозаветного Израиля и Иерусалима, что служило доказательством богоизбранности и Московского государства, и его столицы, и всего русского народа.

* * *

Развитие религиозно-философской мысли в XV–XVI вв. было сложным и противоречивым. Тому было много экономических, социальных, политических причин. Но, как представляется, были и причины собственно религиозно-философского характера. И связаны они были опять же с продолжающимся углубленным освоением отечественными мыслителями библейской символики и осмыслением путей развития России в соответствии с ней. Особое внимание стало уделяться сюжетам Ветхого Завета, с символикой которого русские мыслители все более связывают судьбу России. Иначе говоря, русские мыслители все больше рассматривали бытие России на земле как необходимость воплощения особого Божиего замысла.

Влияние ветхозаветной тематики на развитие русской религиозно-философской мысли в XV–XVI вв. было достаточно сильным и привело к интересным результатам. О том, что в этот период существовало разное отношение к Ветхому и Новому Заветам, что

«некие» находили противоречия между ними, свидетельствовал Иосиф Волоцкий.

Можно определить три основные группы русских мыслителей рубежа столетий, в зависимости от их отношения к Ветхому Завету.

Погружение в ветхозаветную тематику привело ряд мыслителей и церковно-политических деятелей к отрицанию собственно христианства, то есть Нового Завета и связанного с ним Священного Предания, что и привело к именованию этой группы «жидовствующими». Подобная реакция вполне объяснима. Стоит напомнить, что еще в XII веке излишнее увлечение некоторых иноков Киево-Печерского монастыря Ветхим Заветом вызывало у современников опасения в склонности их к иудаизму. Естественно, что в конце XV века, когда напряжение политической и духовной жизни Московского государства было намного выше, нежели в Киеве XII века, «жидовствующие» были обвинены в еретичестве.

Другая группа мыслителей, условно называемая «нестяжателями», акцентировала внимание в большей степени на Новом Завете. Так, сочинения преподобного Нила Сорского основывались прежде всего на Евангелии, апостольских посланиях, трудах отцов церкви и наследии древнего восточного монашества. Крайне редки при этом ссылки на книги Ветхого Завета (исключение, по частоте ссылок, составляет лишь Псалтирь, которая, как известно, изначально активно использовалась в богослужении в Русской Церкви). Да и само учение Нила Сорского проникнуто евангельским светом, искренним стремлением воплотить в жизнь заповеди евангельской Любви. Вассиан Патрикеев, мировоззрение которого, конечно, отличалось от мировоззрения самого Нила Сорского, вообще отказывался признавать авторитетность ссылок своего оппонента Иосифа Волоцкого на Ветхий Завет в вопросе о наказаниях еретиков. Конечно, «нестяжатели» не отрицали авторитета самого Ветхого Завета, однако их предпочтения Евангелию очевидны.

Третья группа мыслителей и церковно-политических деятелей воспринимала Библию в ее полном вероучительном единстве, так же как в единстве воспринимала Священное Писание и Священное Предание. Основная их забота состояла в стремлении сохранить вероучительное и как следствие организационное единство Русской Церкви. Именно об этом писал, за это боролся Иосиф Волоцкий,

который в своем «Просветителе» посвятил этой теме почти полный объем пятого слова. Волоцкий утверждал, что Ветхий и Новый Заветы ни в чем друг другу не противоречат, но «во всем единую мысль и единый разум имеют».

Такая позиция во многом и определила самое влиятельное положение этой группы в Русской Церкви, в которой к 30-м гг. XVI века «иосифлянство» стало официальной позицией. Необходимо также отметить, что именно несгибаемая воля Иосифа Волоцкого и его учеников во многом повлияла на сохранение и единства самой Русской Церкви.

Глубокое осмысление ветхозаветной эсхатологии через призму Евангелия и Священного Предания позволило русским книжникам XVI века разрешить дилемму — национальное или вселенское. Гибель Византийской империи, сначала духовная (после заключения Флорентийской унии), а потом, после завоевания турками, и историческая, переносила на Россию образ единственного в мире истинного православного царства. Следовательно, вселенское теперь приобретало вид национального — собственные национальные задачи России теперь совпали с вселенскими, ибо только Россия могла исполнять вселенскую миссию спасения мира. А о самой России все больше утверждается представление как о богоизбранном государстве. Как писал папский посол Антонио Поссевино, побывавший в России в 1582 году: «...С самого нежного возраста москвиты впитывают то мнение, что они единственные истинные христиане, остальных же (даже католиков) они считают нечестивыми, еретиками или людьми, впавшими в заблуждение». Расцвет в XV–XVI вв. русской святости и именование Руси «Святой Русью» были связаны именно с этими представлениями, приобретавшими все большее влияние.

Поэтому углубляются и представления русских книжников о смысле и цели существования России. Теперь главное предназначение России виделось не только в спасении самой России, но в первую очередь в утверждении на земле Божией правды *с целью спасения мира от Антихриста*. Главная задача церкви и светской власти в таком случае состояла в приуготовлении народа русского ко Второму пришествию.

Недаром, именно в XVI столетии в сочинениях древнерусских мыслителей (например, Федора Карпова, Ивана Пересветова)

появляются серьезнейшие и глубокие рассуждения о сущности понятия «правда». При этом «правда» напрямую связывалась с Господним Промыслом, а значит, приобретала Высший, таинственный и никогда до конца непознаваемый смысл. Иначе говоря, «правда» — это сакральное понятие. И одна из задач, стоящих перед Россией, и состояла в постижении сакрального смысла этого понятия и в утверждении его в людских сердцах для их укрепления в преддверии Последней Битвы.

В XVI веке задача спасения окружающего Россию «изрушившегося мира» приобрела не только религиозно-мистическое, но и политическое звучание. Об этом свидетельствует признание в ряде памятников богоизбранности московского государя и закрепление за ним миссии вселенского православного царя. Сочинения Ивана Грозного показывают, что он уже в полной мере осознавал эту миссию.

В XV и в особенности, в XVI веке древнерусское религиозно-философское творчество достигло самых больших вершин. Используя древние и новые религиозно-мистические символы, русские мыслители этого времени, по сути дела, определили историческое место Московского государства в бытии всего христианского мира. Уверенные в том, что истинное христианское благочестие во всем мире погибло, сузилось до пределов России, отечественные любомудры увидели единственный путь к спасению: Московское государство обязано духовно укрепиться и принять на себя Божественную миссию — спасти остальной «изрушившийся» мир. Именно эти идеи лежали в основе практически всех религиозно-философских произведений XV–XVI вв.

Глава 4

«ДА ВОЗВЕСЕЛИТСЯ ИЗРАИЛЬ НОВЫЙ» (XVII в.)

К концу XVI — началу XVII столетия Россия достигла небывалых высот на своем историческом пути. Во время царствования *Федора Ивановича* (1557–1598, царь — с 1584), сына Ивана Грозного и последнего из рода Рюриковичей, Россия утвердилась на западных рубежах, вернув земли, потерянные в Ливонской войне, и активно продвигалась на восток, осваивая огромные сибирские территории. Еще больший вес Российскому государству придавало то, что в 1589 году, по решению вселенских патриархов, глава Русской Православной Церкви стал носить титул *патриарха*. *Первый русский патриарх* — *Иов* (ум. 1607). С учреждением патриаршества нашло свое воплощение многовековое стремление России к обретению полной церковно-политической независимости.

Однако начало XVII столетия стало временем тяжелейших испытаний. Сначала в 1601–1603 гг. Россия оказалась во власти страшнейшего голода, а затем наступила *Смута* — *первая гражданская война в истории России*. Сменявшие друг друга государи — *Борис Годунов* (ок. 1552–1605, царь — с 1598), *Федор Годунов* (1589–1605, царь — с 13.04. по 1.06.1605), *Лжедмитрий I* (ум. 1606, царь-самозванец — 1605–1606), *Василий Шуйский* (1552–1612, царь — в 1606–1610) — не смогли остановить народных восстаний и междоусобиц. А появление большого числа самозванцев, выдававших себя за спасшегося от смерти царевича Димитрия, сына Ивана Грозного, полностью дестабилизировало обстановку в стране. Период же *междоцарствия* (1610–1612), — когда государством управлял совет из семи бояр (так называемая «*Семибоярщина*»), обернулся угрозой потери национальной и религиозной независимости в результате призвания на царство польского королевича Владислава и польско-шведской интервенции.

Лишь высочайший национально-освободительный подъем русского народа спас государство от полного разрушения. В итоге в 1613 году в России установилась *новая царская династия Романовых*,

а первым царем из этой династии стал *Михаил Федорович* (1596–1645). Впрочем, окончательно Смуты в Российском государстве прекратилась только к 1618 году.

Трагические события Смутного времени, потрясли самые основы всего русского общества — и государственные, и церковно-политические, и духовные. Последствия этих потрясений сказывались на протяжении всего XVII столетия, заполненного идейной и политической борьбой, многочисленными народными восстаниями. И недаром XVII столетие вошло в историю под именем «*бунташного века*».

Значительную роль в изменении представлений о месте России во всемирной истории сыграло произошедшее во второй половине XVII века присоединение к Московскому государству Украины и Белоруссии, областей, долгие столетия находившихся под польским владычеством. Эти изменения были связаны как с политическим положением России, так и с состоянием общественно-политических настроений. Превратившаяся в крупнейшую европейскую державу, освободившая православных братьев-славян от польского владычества, Россия оказалась на самых передовых рубежах борьбы как с католическим Западом, так и с мусульманской Турцией. Кроме того, и Украина и Белоруссия стали оказывать серьезное влияние на культурную ситуацию в стране.

По сути дела, *XVII век стал своего рода переходным временем в истории России — от России древней, традиционной к России новой*. Поэтому XVII век оказался весьма противоречивым и вместе с тем очень динамичным периодом в развитии всей отечественной культуры. С одной стороны, своего завершения достигает традиционная, древнерусская культура. С другой — в недрах традиционной культуры, а нередко и вопреки традициям зарождаются совершенно новые тенденции, во многом связанные с освоением западноевропейского культурного опыта. В результате, в XVII веке наблюдается сложнейшее взаимопереплетение и одновременно серьезнейшая борьба различных тенденций в общественно-политической и культурной жизни России.

Вполне естественно, что все эти процессы свое самое яркое выражение нашли и в религиозно-философской мысли. Здесь можно выделить несколько основных идейных направлений, которые оказали

решающее значение как на историю XVII века, так и на всю последующую отечественную историю.

Прежде всего, свое завершение находят религиозно-мистические учения, возникшие в XVI веке и определявшие собой целевые установки развития Российского государства. С этой точки зрения крайне важным стало утверждение в России в 1589 году патриаршества. Следовательно, к началу XVII века Россия вплотную подошла к тому, чтобы реализовать в действительность те «идеалы-образы», которые были определены усилиями русских мыслителей XVI века как цель исторического развития России — «Москва — Новый Царьград», «Москва — Новый Иерусалим», Россия как «Третий Рим».

Осмысление русского народа, России и Москвы как новых избранных Господом народа, государства и города становится общепринятым в общественной и, в частности, в религиозно-философской мысли. Об этом свидетельствуют многочисленные произведения, созданные уже в период Смутного времени, в которых к России применяются самые высокие эпитеты. В частности, появляются новые, ранее неиспользуемые образы-понятия, призванные показать богоизбранность Российского государства — «Москва — Новый Сион» и «Россия — Новый Израиль», а сам русский народ иногда называется «истинными израильтянами новообращенными».

Таким образом, новые образы-понятия, с одной стороны, развивают практику подобных именовании России, сложившуюся в течение XVI века. С другой стороны, их появление показывает и *новый уровень* в развитии отечественной религиозно-философской мысли — *богоизбранность России признается уже свершившимся фактом*, а сама Россия должна была теперь исполнять историческую функцию «Нового Израиля» и быть единственным светочем правой веры по всему свету.

Позднее, уже во второй половине XVII столетия, «идеалы-образы» России как «Нового Израиля», «Нового Сиона» и «Нового Иерусалима» найдут свое завершение в деяниях патриарха Никона и поддерживавшего эти деяния царя Алексея Михайловича (1629–1676). А зримым воплощением образа «Нового Иерусалима» станет подмосковный Воскресенский монастырь на реке Истра, который, по указанию патриарха Никона, был точной копией храма Воскресения

Господня в Иерусалиме. Уже в 1657 году царь, посетив монастырь, дал ему имя — «Новый Иерусалим» (или Ново-Иерусалимский монастырь). Да и архитектурные начинания, предпринятые по строительству Москвы в XVII веке, во многом были связаны с построением столицы России как центра вселенского православия. Иначе говоря, Москва превращалась не только в мистический, но в географический и политический центр истинно-православной веры, в место, избранное Самим Господом для Своего присутствия и благословения.

Впрочем, уже в середине XVII столетия среди сторонников представлений о России как об избранной Богом державе возникли серьезные разногласия, вызванные целым комплексом причин как социально-политического, так и чисто богословского характера. Немалую роль сыграли и различные религиозно-философские воззрения противоборствующих сторон. *Главное было в том, что по-разному виделся ответ на традиционный вопрос: какое место занимает Россия во всемирно-историческом процессе?*

В итоге нарастающих противоречий произошел раскол Русской Православной Церкви, одно из самых трагических событий в отечественной истории.

В понимании царя Алексея Михайловича, патриарха Никона и других «придворных боголюбцев» Россия как «Новый Иерусалим», как центр вселенского православия должна была стать примером абсолютного православного благочестия. Только в этом случае можно было говорить об объединении всех православных церквей под покровительством России. А ведь в будущем подразумевалось и государственное соединение православного Востока с Россией — путем отвоевания Константинополя у турок.

Но, как известно, во многих догматических и обрядовых вопросах Русская Православная Церковь к этому времени уже значительно расходилась с церквями греческого обряда, что, с одной стороны, как бы свидетельствовало о ее «недостаточном» благочестии, а с другой — становилось помехой к объединению всех православных церквей.

Поэтому с середины XVII века и правительством и руководством церкви был взят совершенно новый для России духовно-политический курс — *отказ от традиционного многовекового религиозно-политического изоляционизма России и проведение церковной реформы*

с целью сближения русского православия с греческой церковью. Такая унификация русской церковной жизни с греческой была осуществлена в 1653–1667 гг. — введено троеперстное крещение, исправлены богослужебные книги по «древним славянским и греческим образцам», изменено богослужение и т. д.

Религиозно-философской базой всех этих изменений стало *«грекофильство»* — *идейное направление, известное в России еще с 20-х годов XVII века*. В основе «грекофильства» лежали представления о том, что истинным православием может считаться только греческое православие. Традиционное же русское православие, слишком далеко отошедшее от общепринятых канонов, требует серьезного исправления. Поэтому ориентиром было избрано греко-византийское духовное и культурное наследие. Наиболее яркие представители «грекофильства» — *Епифаний Славинецкий, Арсений Грек, Евфимий Чудовский, Афанасий Холмогорский, патриарх Иоаким*.

Реформа Русской Православной Церкви по греческим канонам проводилась еще и для того, чтобы ослабить все более усиливающееся влияние западноевропейской культуры, или, как тогда говорили, «латинства». Однако немалую часть работы по «исправлению книг» было поручено проводить выученикам латинских и униатских учебных заведений, знавших иностранные языки (чаще всего это были украинские «справщики»). Поэтому в ходе церковной реформы возникло еще одно идейное направление, получившее особое влияние во второй половине XVII века, которое условно можно обозначить термином *«латинство»*. Своего рода идейными лидерами «латинства» стали *Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев*.

«Латинствующие» мыслители в первую очередь ориентировались на западноевропейскую философию, литературу, культуру в целом. Большую роль сторонники этого направления сыграли в развитии просвещения в России: по их инициативе было открыто первое русское высшее учебное заведение по типу западноевропейских университетов — *Славяно-греко-латинская академия* (основана в 1687 г. как «эллино-греческие схолии»). Немалое значение деятельность «латинствующих» имела и для развития отечественной *светской культуры* — поэзии, театра, книгопечатания. Именно латинство привнесло в русскую религиозно-философскую мысль и *первые элементы западноевропейского рационализма*.

Однако именно сторонники «латинства» поставили под сомнение истинность почти двухвековой русской религиозно-философской традиции — считать Россию особой, богоизбранной державой, «Третьим Римом». И подобная идейная позиция сыграла значительную роль в общественном сознании того времени, став, по сути дела, идейной подоплекой будущих реформ Петра I.

Церковная реформа середины XVII века стала первым шагом к сближению культуры России не только с православным Востоком, но и с западноевропейской культурой. В частности, один из результатов этой реформы заключался в том, что на русскую почву были привнесены элементы западноевропейской рационалистической философии, а религиозно-мистические учения о «богоизбранности» России начали постепенно терять свою актуальность.

Многочисленные нововведения, связанные с церковной реформой, вызвали резкое неприятие как у части священнослужителей, так и у простых верующих. Так возникло движение защитников *«древлего благочестия»*, которое со временем стало именоваться *старообрядчеством*. Самыми яркими представителями движения в защиту «древлего благочестия» в XVII веке были протопоп *Аввакум Петров*, *Иван Неронов*, *Федор Иванов*, *Никита Добрынин (Пустосвят)* и другие.

Религиозно-философским основанием движения в защиту «древлего благочестия» в середине XVII века стало учение о России как «Третьем Риме». Уверенные в том, что Россия как «Третий Рим» уже удостоена Божией благодати и превосходит весь мир своим благочестием, первые идеологи старообрядчества отказались принять какие-либо изменения в церковной жизни. Не России надо учиться у греков, а греки и все остальные православные народы, «исказившие» свою веру под гнетом мусульман или владычеством римского папы, должны обращаться к России как к образцу православного благочестия.

Таким образом, защитники *«древлего благочестия»* выступали сторонниками сохранения самобытности России и Русской Православной Церкви. Свою правоту они обосновывали, в том числе, и решениями Стоглавого Собора 1551 года, закрепившими самобытные правила Русской Православной Церкви (например двоеперстное сложение при крестном знамении было запрещено менять под страхом

анафемы). Формой выражения борьбы с изменением общего духовно-политического курса страны стала борьба за сохранение древней обрядности.

Еще одна тема, которая оказалась в центре внимания отечественной религиозно-философской мысли в середине XVII столетия, — *это проблема соотношения светской и церковной власти, «царства» и «священства»*. Споры о том, кто главнее — церковь или светская власть, начались еще в конце XV века, и периодически возрождались на протяжении первой половины XVI века. В XVII веке вопрос о превосходстве духовной власти над светской вновь поднял патриарх Никон. Однако он встретил жесткий отпор со стороны царя Алексея Михайловича и его ближайшего окружения. Интересно, что против Никона выступили и защитники «древлего благочестия». В итоге длительного и драматического противостояния патриарх Никон был лишен патриаршего сана. А в общественном сознании вновь утверждается идея «царя — Помазанника Божиего», который получил «честь» от Самого Господа Бога.

Несомненно, важной для религиозно-философской мысли XVII столетия остается и тема святости. Уже события Смутного времени стали источником для появления новых святых и почитаемых икон или же для возрождения почитания уже признанных ранее святых. Так, например, возникло почитание погибшего в конце XVI века царевича Димитрия, сына Ивана Грозного. Позднее во времена раскола проблема святости будет стоять еще более остро. К примеру, сторонники старообрядчества признавали святых мучеников за «старую веру», причем часто сразу же после их смерти. Приверженцы официальной церкви удостаивали почитания тех святых, которые соответствовали их представлениям о святости. А последним святым Древней Руси стал *Димитрий Ростовский*.

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ

Смутное время — такое именование уже у современников получил период конца XVI — начала XVII века. И подобное именование возникло не только потому, что в Российском государстве воцарилась политическая Смута — разрушение общегосударственной власти, угроза потери национальной и религиозной независимости.

Тяжелейшие потрясения, выпавшие на долю России в начале XVII столетия, значительным образом потрясли и самые основы всего русского религиозно-мифологического и религиозно-философского сознания. Во всяком случае, «брожение умов», потеря смысла бытия и исторической перспективы в народном сознании тоже стали одними из причин именования этого периода, как Смутного времени, ибо Смута властвовала в умах и душах людей.

Отсюда возникают и основные идеи, главенствовавшие в религиозно-философской мысли России Смутного времени. Прежде всего возрождается *идея гибели Руси*. Только теперь она возрождается на более высоком уровне и воспринимается как гибель «Нового Рима», «Нового Сиона», «Нового Израиля». Практически все сочинения этого периода свидетельствуют о глубочайшем потрясении их авторов самим фактом «разорения» богоизбранной России. Ведь это «разорение» свидетельствовало о том, что Господь разгневался на Своих «избранных детей». Недаром в религиозно-философской мысли начала XVII века появляются многочисленные ассоциации с теми сюжетами Ветхого Завета, где Господь предрекает «ветхому» израильскому народу различные бедствия (например часто используются сюжеты из книг пророков Исайи, Иеремии и др.). Так, одним из самых популярных памятников в этот период становится «Слово святого пророка Исайи сына Амосова», известное как минимум в восьми списках. Помимо этого «Слово» включалось в «Измарагд», один из самых популярных сборников, количество списков которого подсчитывается с трудом. В этом «Слове» Русь воспринимается как «Третий Рим» и последнее православное царство, а русский народ как избранный, но отошедший «от пути истины». Сам Господь произносит обвинения: «...Отрину вы от сердца Своего, зане исполнися земля беззакония». А дальше Господь грозил России многообразными страшными карами.

Кроме того, значительную актуальность приобретают *апокалиптические сюжеты* из Откровения Иоанна Богослова («Апокалипсиса»). Ведь гибель богоизбранной Русской державы напрямую ассоциировалась с гибелью всего мира и приходом Антихриста. Более того, в некоторых религиозно-философских сочинениях начала XVII века появляется и сам Антихрист — этим именем называли Лжедмитрия I.

Причины *гибели Руси* осмысливались в традиционном для русского православного сознания духе. Главная причина — *наказание Божие «за грехи наши»*. При этом для русских мыслителей начала XVII века характерно было *признание всеобщности греха русского народа, утерявшего «страх Божий»*. Ведь только всеобщность греха могла вызвать столь грозный Божий гнев на избранный им народ, каковым теперь считался русский народ. Отсюда возникает и определение *главных способов спасения России* от «разорения» — *возвращение в сердца людей «страха Божиего» и всеобщее, всенародное покаяние*.

Однако в отечественной религиозно-философской мысли этого периода появляются и *новые тенденции*. Одна из них — это попытка рассматривать причины Смуты с позиций *исторического прагматизма*. Некоторые русские мыслители стремились определить, *во-первых, конкретные грехи русского общества, а во-вторых, конкретных виновников «разорения» Российского государства*.

В первом случае *основным грехом считалось, естественно, моральное несовершенство*. Именно за это и последовало Господнее наказание. В различных произведениях времен Смуты можно встретить подробное, развернутое перечисление многочисленных прегрешений, характерных для всего русского общества.

В то же время в отдельных произведениях присутствуют и попытки определить *социальные причины* Смуты. Так, во «*Временнике*» Ивана Тимофеева (Семенова) говорится, что виновность русского общества, помимо морального несовершенства, заключается в его «*бессловесном молчании*» и «*самопослушании*». Иначе говоря, «*Временник*» указывает на подавленность и даже отсутствие *общественной инициативы* в делах управления и организации Российского государства. Близок к этой же точке зрения анонимный трактат «*О причинах гибели царств*». А «*Сказание Авраамия Палицына*» еще более категорично, утверждая, что Россию погубило «*безумное молчание*».

Отсутствие общественной инициативы приводит к тому, что в обществе теряется взаимопонимание — «*единодушие*» и «*братская любовь*». Поэтому общество впадает в «*самовластие*» и начинается его разрушение. Необходимо отметить особое осуждение «*самовластия*»,

которое было присуще большинству произведений того времени. Выход же состоял в том, чтобы восстановить древние обычаи.

Во втором случае при определении конкретных виновников Смуты в сочинениях русских книжников появляется *новый тезис в русской религиозно-философской мысли — об особой, личной ответственности русских царей* за «разорение» России. Анонимный *«Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства»* называет главными виновниками Смуты *всех русских царей*. В трактате *«О причинах гибели царств»*, носящем более абстрактный характер, большая часть повествования посвящена осмыслению ответственности царей за разрушение своего государства.

Вполне естественно, что тезис об ответственности царей требовал и конкретного наполнения. Так в отечественной религиозно-философской мысли появляется еще одна *новая тема — роль личности в истории*. В таких произведениях, как *«Временник» Ивана Тимофеева (Семенова)*, *«Летописная книга» Семена Шаховского*, *«Словеса дней, и царей, и святителей московских» Ивана Хворостинина*, можно встретить не только рассуждения о роли того или иного русского правителя или церковно-политического деятеля, но и найти их *психологические портреты*. Причем в большинстве случаев характеристики деятелей Смуты были далеки от парадных портретов или лишь грозных обличений. Наоборот, они отличались разнообразием и многосторонностью, ибо русские книжники пытались определить меру добра и зла в каждом из своих героев.

Рассуждения о личной виновности русских царей приводили к тому, что в сознании многих русских людей начала XVII века начал *разрушаться образ «русского царя» как истинного Помазанника Божиего, который является посредником в общении русского народа и Российского государства с Господом*.

«Несчастливое» царствование Бориса Годунова, обернувшееся сменой царей и множеством самозванцев, привело к тому, что понятие «царь» в той или иной степени утратило свою сакральность, свое религиозно-мистическое значение, а само царское звание стало доступно любому, кто захотел бы его получить. И недаром все помыслы и русских мыслителей, и русского народа в период Смуты состояли в том, чтобы вновь обрести истинного царя — Помазанника

Божиего, который вернет России милость Божию и восстановит в государстве порядок.

Если в русской религиозно-философской мысли начала XVII века появляются отдельные черты исторического прагматизма, то в общественном сознании, наоборот, наблюдается *резкий всплеск религиозно-мистических настроений*. Особенно ярко этот процесс проявился в практике *знамений и видений*, небывалое ранее по своей массовости явление которых произошло в Смутное время. По подсчетам современного исследователя Б. В. Кузнецова, с конца XVI по начало XVII века в различных источниках зафиксированы сообщения о 80 знамениях, и 45 эпизодах, содержащих 78 оригинальных рассказов о видениях.

Позднее в научной литературе сам факт знамений и видений оценивался по-разному — и как проявление Божественного откровения, и как чисто литературный жанр, и даже как некая политическая спекуляция на религиозных чувствах верующих людей XVII века. Однако следует иметь в виду, что для религиозно-мифологического сознания того времени, живущего в постоянном ожидании чуда, знамения и видения были вполне реальны, ибо они свидетельствовали о зримом присутствии в Русской земле милости Божией. Более того, и знамения, и в особенности видения становились катализатором конкретных исторических действий. Ведь побуждаемые Самим Богом к совершению определенных поступков люди не могли не исполнить воли Божией.

События Смутного времени сказались и на том, что в начале XVII века произошла *переориентация в прославлении русских святых и чтимых икон*. Заметно пошатнулось почитание некоторых ранее прославляемых общерусских святынь, не проявивших себя заступниками за Русскую землю (например святого Варлаама Хутынского, святого Александра Невского и др.). В то же время произошло массовое прославление *местночтимых святых и икон*, которые в трудные времена явили свои чудеса. Причем прославлялись как уже известные святые и иконы, так и новые, ранее неканонизированные. Кроме того, отдельные местночтимые святыни в тот же период времени стали почитаться как общерусские. И в этом отношении после канонизаций середины XVI века, Смутное время

стало очередным этапом в процессе развития культа местночтимых святых и икон.

Одновременно устанавливаются культы *новых общерусских святых*. Так, уже в 1606 году, при царе Василии Шуйском, был канонизирован невинно убиенный *царевич Димитрий, Угличский страстотерпец*. Отдельно необходимо отметить возродившийся на новом уровне культ *преподобного Макария Желтоводского и Унженского*, который не только стал почитаться как общерусский святой, но и оказался *небесным покровителем новой династии Романовых*. А из чтимых икон характер общерусской святыни приобретает *икона Казанской Божией Матери*, явившая чудо окончательного освобождения Москвы от интервентов в 1612 году.

ПРИЧИНЫ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ

«ПЛАЧ О ПЛЕНЕНИИ И О КОНЕЧНОМ РАЗОРЕНИИ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА»

Одним из самых ярких эмоциональных откликов на бедствия, постигшие Россию в Смутное время, стал *«Плач о пленении и конечном разорении Московского государства»*. По мнению современных исследователей, текст «Плача» был создан летом — осенью 1612 года в одном из провинциальных городов, скорее всего в Казани. Автор «Плача» остался неизвестен.

По своему характеру «Плач» напоминает произведения XIII–XIV вв., в которых древнерусские книжники пытались понять причины «гибели Руси» во время татаро-монгольского нашествия. Более всего отдельные фрагменты «Плача» близки к «Слову о погибели Русской земли», ибо в зачине «Плача» его неизвестный автор воспекает настоящую похвальную песнь России и ее красоте.

Однако в этом отношении автор «Плача» идет намного дальше автора «Слова о погибели Русской земли». И основная причина в том, что, по глубочайшему убеждению автора «Плача», *к началу XVII столетия Россия стала истинным богоизбранным государством*. Поэтому эпитеты и понятия, которые в «Плаче» применяются к характеристике России, связаны не столько с описанием ее красоты,

сколько служат подтверждением ее богоизбранности. Россия называется «преславной», «ясносияющей», «превеликой», «превысокой». «Многие годы создававшееся» Российское государство — это «столп благочестия» и «богонасажденный виноградник», оно исполнено «христианской святой верою» и сияет «как солнце на тверди небесной», блеском своим уподобляясь янтарю. «Высота и слава великой России» настолько возвысилась над всем миром, что стала страшна «басурманам, германцам и прочим народам». А русский народ объявляется единственным истинным «народом христианским».

Особо подчеркивается значение Москвы как богоизбранного города. Столица России, Москва — это «высокоименитый и преславно царствующий град», «самой земли око», «вселенной светлость». Именно здесь в Успенском соборе хранится Владимирская икона Божией Матери, и потому Москва является единственным в мире городом, находящимся под покровительством Богородицы — «Пречистой Владычицы нашей град и наследие». И Покров Божией Матери, распростертый над Москвою, неоднократно спасал столицу России от многочисленных напастей. В итоге же автор «Плача» именует Москву «дщерью Нового Сиона», как бы развивая тот ряд идеалов-образов, которые возникли в России в XVI веке, углубляя их ветхозаветные аналогии.

Стоит напомнить, что сами понятия «Сион», «Израиль», «Иерусалим» восходят к библейской символике. Так, «Новый Иерусалим», согласно Откровению Иоанна Богослова, — это святой город, «новый, сходящий от Бога с неба», символ чистоты и правды, «ибо сила Божия осветила его» и «спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою» (Откр. 21:2, 23–24). «Израилем» в Библии называется избранный Господом народ.

Столь же глубок и образ «Сиона», святой горы в Иерусалиме, в Библии трактуется как «вышний Иерусалим» (Евр. 12:22), как символ присутствия и благословения Божиего (Пс. 128:5; 132:13; Ис. 8:18; 24:23; Евр. 12:22; Откр. 14:1). Следовательно, Москва, называемая «Новым Сионом», в данном случае воспринимается как избранный Богом город, таким же, как древний Иерусалим. Образ «дщери (дочери) Сиона» также восходит к Библии — к книге пророка Иеремии (6:2,23; 13:21 и др.). Этот образ используется пророком Иеремией как

символ неверной дочери, нарушившей законы, установленные Господом-Отцом. Поэтому Господь грозит неверной «дочери Сиона» многочисленными карами за ее грехи.

Таким образом, Москва, как «дщерь Нового Сиона», — это богоизбранный город, который забыл о Господе и погряз в грехах. Использование этого образа давало возможность автору «Плача» оплакать греховность Москвы с одновременным подчеркиванием идеи ее богоизбранности.

Как видно, текст «Плача» показывает, что идея особой богоизбранной судьбы России, выраженная ранее в учениях «Москва — Новый Иерусалим», Россия как «Третий Рим» и других, к началу XVII столетия стала не только общепринятой, но и основной линией во всех религиозно-философских построениях русских мыслителей этого периода. А ветхозаветная символика, уподобление России ветхозаветному Израилю приобрели самое широкое распространение в сознании людей и в религиозно-философской мысли рубежа XVI–XVII вв.

Признавая богоизбранность России, автор «Плача» испытывает тем большее потрясение оттого, «сколь быстро» Российское государство «поддалось разорению и всеядным огнем погублено было!». Ведь это означает, что кары и наказания на Россию могли быть посланы лишь Самим Господом. Причем наказания Божии столь велики, что даже «единственная спасительница и всегдашняя охранительница» России, Богородица, «нас оставила». Следовательно, идея «гибели Руси», вроде бы уже ушедшая в прошлое, вновь становится главным поводом для религиозно-философских размышлений.

Ответы на многочисленные риторические вопросы, которые ставит автор «Плача», вполне традиционны — «грехов ради наших разлился превеликий Божий гнев». Однако автор «Плача» не останавливается на простой констатации данного факта, а дает развернутую характеристику этих грехов, как бы показывая страшную картину морального несовершенства, воцарившегося на Руси. По его мнению, бедствия, постигшие Россию, содеялись Промыслом Божиим «за неправды, и за гордыню, и за вымогательство, и за коварство, и за прочие злые дела». Чуть ниже картина греховности дополняется: «... Правда в людях оскудела и воцарилась неправда, и всяческая злоба, и

ненависть, и безмерное пьянство, и блуд, и ненасытное стяжательство, и ненависть к братьям своим умножилась, ибо оскудела доброта и обнажилась злоба, и покрылись мы ложью».

В данном случае автор «Плача» неслучайно употребляет понятие «мы» — «и покрылись мы ложью». Дело в том, что столь глобальные потрясения могли быть вызваны лишь глобальной же греховностью всего русского общества. *Идея глобального, всеобщего греха — одна из главных идей «Плача».* В тексте этого произведения говорится: «От великих знатных людей, от премудрых и до простолюдинов, — и короче говоря, — от главы и до ног все неисцелимыми струпьями опоясались, и Содомы и Гоморры, и прочими бесовскими бесчисленными язвами покрылись». Именно за всеобщие грехи явился на Русь «предтеча богоборного Антихриста», «сын тьмы», «родич погибели» — Лжедмитрий I, с появлением которого и связывают начало собственно Смутного времени.

Однако автор «Плача», рассуждая о том, «отчего пала превысокая Россия и разрушился столь крепкий столп», указывает и на конкретных виновников. Ими оказываются *русские цари*, причем *все* цари без исключения. Этим тезисом об особой виновности всех русских царей «Плач» значительно отличается от других сочинений, в которых анализировались причины Смуты. Ведь в данном случае виновным оказывается и царь Федор Иванович, который обычно как раз исключался из списка виновных, ибо прославлялся как «добродетельный» правитель.

Само появление подобного тезиса вполне объяснимо. Именно цари считались на Руси истинными Помазанниками Божиими, которым русский народ доверил и управление собой, и созидание «столпа благочестия» «превеликой» России. Следовательно, цари несут личную ответственность за «разрушение» столь «крепкого столпа». Поэтому-то автор «Плача» и считает возможным возвести на русских царей многочисленные обвинения.

Тезис об особой виновности всех русских царей — это новое явление в истории русской религиозно-философской мысли, свидетельствующий об определенном кризисе устоявшихся, традиционных представлений о роли государя в русском обществе. Понятие «царя» в той или иной степени стало утрачивать свою сакральность, свое религиозно-мистическое значение. Во всяком

случае, Смутное время, с его безвластием и засильем многообразных самозванцев, серьезно потрясло представления русских людей о царях как Помазанниках Божиих.

Однако автор «Плача», рисуя ужасные картины «разорения» России, не впадает в абсолютный исторический пессимизм. По его твердому убеждению, Господь не отвернулся от своего избранного народа, а послал России испытание для того, чтобы русские люди очистились от грехов, вернулись к истинной вере и тем самым заслужили бы вечное спасение в «Небесном Иерусалиме»: «... Удилами и уздою, то есть скорбями и бедами, испытывает нас, чтобы стали мы детьми света и жителями небесного Иерусалима и насладились бесконечной будущей жизнью и небесными благами».

Поэтому автор «Плача» стремится показать и пути выхода, пути спасения гибнущего государства. Так на страницах «Плача» возникает яркий образ патриарха Гермогена — «непоколебимый же столп благочестия, предивный радетель христианской веры, крепкий твердый алмаз, человеколюбивый отец, премудрый священноначальник». Именно устами патриарха Гермогена произносятся слова, которые и указывают *путь спасения России — всенародное покаяние*: «...Со слезами и с рыданием всенародно, с женами и детьми, прибегнуть к неотсекаемой надежде, ко всемилостивому в Троице славимому Богу и просить милости и щедрот у прещедрой его десницы, до одарит вас разумом благим, чтобы получили пользу душам своим, а царствующему граду и окрестным городам принесли успокоение, а не мятёж».

А в качестве примера истинно-православного поведения, который порождает надежду в сердце автора «Плача», он указывает на героическую оборону Смоленска, жители которого «решились лучше в мученических страданиях умереть», нежели изменить православной вере. Следовательно, сохранились на Руси еще люди, способные своим мученическим подвигом искупить всеобщие грехи и тем самым указать пример другим. Этих-то других автор «Плача» и призывает принять «страх Божий в сердца свои» и всеобщим покаянием испросить Божией милости.

«Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства» был услышан в России и получил самое широкое, общерусское распространение. В 1620-е годы он читался по церквам

во время ежегодной праздничной службы Казанской иконе Божией Матери. Позднее «Плач» включался в различные рукописные сборники, посвященные Смутному времени.

«ВРЕМЕННИК» ИВАНА ТИМОФЕЕВА (СЕМЕНОВА)

Сочинение под названием *«Временник по седмой тысящи от сотворения света во осмой в первые лета»*, или более кратко *«Временник»*, долгое время считалось принадлежащим перу дьяка Ивана Тимофеева. Однако современный исследователь В. И. Корецкий установил, что Тимофеев — это отчество дьяка, а настоящая его фамилия — Семенов. Следовательно, полное имя автора *«Временника»* — *Иван Тимофеевич Семенов* или *Иван Тимофеев сын Семенов* (по прозвищу Кол) (ок.1555–1631). Однако исторически в литературе уже сложилось использование имени Ивана Тимофеева, поэтому и в данном случае мы будем пользоваться этим именем.

Иван Тимофеев был крупным политическим и государственным деятелем конца XVI — начала XVII века, уже в 1598–1599 гг. занимая 17-е место среди приказных дьяков. Он принимал самое активное участие во всех политических перипетиях этого периода. С 1606 по 1617 год Иван Тимофеев по распоряжению разных московских правительств находился на службе в Новгороде, где пережил шведскую оккупацию. Впоследствии Тимофеев исполнял разные службы в Астрахани, Ярославле, Нижнем Новгороде, Москве. Умер он в начале марта 1631 года.

Уже среди современников Иван Тимофеев почитался как «книгочец и временных книг писец». И тем не менее *«Временник»* — это единственное известное нам сочинение Ивана Тимофеева. По мнению современных исследователей, *«Временник»* первоначально писался в виде отдельных набросков и статей. Работа над текстом началась еще в конце XVI века, продолжалась во время Смуты. Значительная часть сочинения была написана в Новгороде в «шведском плену». Работа же над завершением текста продолжалась вплоть до смерти Тимофеева, однако так и не была завершена. Именно поэтому общая композиция *«Временника»* сложна и непоследовательна, а язык очень труден.

Впрочем, сам Тимофеев не стремился создать некое последовательное историческое описание событий конца XVI — начала XVII века, ибо Тимофеев больше размышляет, чем рассказывает о случившемся. *Главная тема всего повествования — размышления потрясенного событиями Смуты автора над причинами «разорения» России.*

Само по себе потрясение, которое испытал Иван Тимофеев, вполне понятно. Он был уверен в особом, Богом данном, предназначении России, верил в то, что Россия будет вечно и неколебимо стоять под небесами. И недаром в разных местах своей книги он пишет, что Россия — это «как бы другой Рим», это «часть вселенной под небом», воплотившая в себе «все благочестие» мира. Следовательно, «разорение» «другого Рима» (иными словами — «Третьего Рима») могло свершиться только по воле Божией. Саму же Россию Тимофеев уже в заглавии вступительной главы именует «Новым Израилем», позднее это наименование повторяется еще несколько раз. Вообще, «Временник» полностью проникнут апокалиптикой, ожиданием конца света и связанными с этими идеями ветхозаветными аналогиями. Даже само название — *«по седмой тысящи от сотворения света во осмой в первые лета»* — свидетельствует, что Смута, по мнению Ивана Тимофеева, является доказательством истинности давнего убеждения: восьмая тысяча от сотворения мира — это время воцарения Антихриста.

Поэтому религиозно-мистическая основа «разорения» Ивану Тимофееву ясна — Россия наказана Господом «за грехи наши». Самому понятию греха Тимофеев придает всеобъемлющее значение, ибо виновно все русское общество: «Все от младенца до старцев согрешили»; «Ибо согрешили все от головы до ног, от великих до малых, т. е. от святителя и царя, от иноков и святых».

Только подобная *всеобщая виновность всего русского народа перед Господом* и могла стать, по убеждению Тимофеева, *причиной глобальных бедствий*. И недаром он пишет: «Не чужие нашей земли разорители, а мы сами ее погубители».

Главный же грех конечно же заключается в том, что русские люди в «безумной гордости» своей утратили страх Божий и уклонились от заданного Господом пути: «Ради этого на нас, как знающих Его волю и не исполняющих ее, прежде всех народов пало гневное определение

Божие, и Он наказаниями, как рулем, обращает нас к Себе от уклонения с пути Его».

Однако Тимофеев не останавливается лишь на утверждении всеобщего морального несовершенства и нравственного оскудения русского народа. В отличие от других мыслителей Смутного времени, он стремится определить степень виновности различных слоев русского общества. Таким образом, Тимофеев переносит акцент из моральной сферы в область социальных отношений.

Простой народ, перестав бояться Бога, утерям, по мнению Тимофеева, основу всякого благоустроенного общества — *истинное «самопослушание»*. Забыв о «страхе Божиим», народ стал бояться только своих властителей, оказывая им честь, «едва не равную Богу». Однако подобное «самопослушание» властителям, т. е. таким же людям, противно Богу. Ведь столь «самопослушный» народ подобно «рыбам безгласным» развращает властителей, поскольку своим «*бессловесным молчанием*» оправдывает всяческий произвол. И на протяжении всего своего сочинения Иван Тимофеев многократно подчеркивает более чем пагубную роль «*бессловесного молчания*» народа в различных конкретных исторических событиях Смуты.

В свою очередь, властители, привыкшие к безусловной покорности народа и тоже забывшие страх Божий, начали произвольно менять древние порядки, установления, добрые обычаи. Забыв о нуждах государства и народа, они преследовали только собственные интересы. И тем самым все больше теряли авторитет в глазах своих подданных. В итоге же все общество утерям «между собой общий любовный союз» и впало в «разногласия и небратолюбивое расхождение»: «Все у всех начало совершаться против установленных прежними царями законов; малые стали одолевать великих, юные старых, бесчестные — честных и рабы — своих владык».

Подобная ситуация, которую Тимофеев рассматривает как *социальную причину* «разорения», привела к тому, что во всем русском обществе «загорелся огонь соблазна самовластия» — «во всем поступать по своему безумному хотению». Как сторонник истинного, древнего «самопослушания» Тимофеев резко осуждает «*самовластие*», особенно когда этому соблазну оказывается подвержен простой народ. Ведь в этом случае «лишенная разума

чернь», задумавшая «управляться сама собой», «уподобляется скоту» и ввергает государство в еще более страшную пучину бедствий.

В своих рассуждениях Тимофеев старается определить и конкретных виновников «разорения». Отсюда возникает еще одна сквозная тема всего «Временника» — *роль личности в истории*. И недаром Тимофеева интересует изображение сложности, противоречивости, изменчивости человеческого характера, а его сочинение превращается в собрание характеристик деятелей времен Смуты. При этом автор сознательно избегает характеристик однотонных, старается дать многомерные портреты различных людей, найти истинные мотивы людских поступков, взвешивая на весах справедливости доброе и злое в душах своих героев.

Вполне понятно, что наибольшее внимание Тимофеев уделяет личностям «властителей» — русским царям, которые являются ведущими участниками русской истории и, следовательно, несут особую ответственность за совершенные деяния. Начало трагедии русского общества, по мнению Тимофеева, положил Иван Грозный, поведение которого во времена опричнины Тимофеев осмысливает как ужасную игру людьми — «такو Божиими людьми играя». Разлад в обществе несколько утих при Федоре Ивановиче, отличавшемся благочестивостью и добродетельностью. Однако, как пишет Тимофеев, «хотя державный Федор, благочестиво и пресветло над нами царствующий, богател своими добродетелями, но не мог, при случившихся несчастьях, один покрыть своим избытком нашу скудость и недостаток в добрых делах».

И Ивана Грозного и Федора Ивановича Тимофеев не подвергает жесткому осуждению. Причина в том, что он считает их «законными», т. е. истинными богоданными государями, получившими престол по праву наследия. Зато после смерти Федора Ивановича, когда династия Рюриковичей пресеклась, на престоле один за другим оказываются властители незаконные. Эти государи вознеслись к власти исключительно благодаря «бессловесному молчанию» народа, да и сами, даже будучи боярами, оставались «рабами»: «Начали возводить на верх царства рабов — людей из среды бояр».

Главную персональную вину за все последующие события Тимофеев возлагает на Бориса Годунова — первого, кто незаконно захватил царский престол. Поэтому, отмечая многие достоинства этого

правителя, автор «Временника» в то же время гневно осуждает Бориса за гордость, жестокость, коварство, непомерное властолюбие. Еще при Федоре Ивановиче Борис Годунов запятнал себя многими богомерзкими поступками, и особенно — убийством царевича Димитрия. Множились недостойные деяния Бориса и во время его царствования. Все это в итоге привело к окончательному разложению русского общества и рождению Смуты. И как бы подчеркивая то, что Борис Годунов не был достоин царского звания, Тимофеев дает ему уничижительную характеристику — *«рабоцарь»*.

Размышляя над причинами бедствий, постигших Российское государство, Иван Тимофеев, естественно, пытается определить и пути выхода из сложившейся ситуации. А выход один — познать грехи, покаяться в них и возвратить утерянное: веру, единомыслие, общественное согласие, древние обычаи общественного устройства. Как пишет Тимофеев: «До тех пор, пока не совокупимся в братской любви, как достойно быть по Писанию, — враги наши и далее не перестанут вредить нам и одолевать нас».

Впрочем, сам Тимофеев, находящийся под впечатлением Смуты, высказывает серьезные сомнения в возможности нового объединения всего русского общества: «Наша неспособность к совместному объединению... и донныне во всем нашем народе не допускает твердого и доброго содружества, потому что мы поражены страхом перед неблагонадежными». Даже выборы «всем миром» нового царя Михаила Федоровича Романова, которого сам Тимофеев всячески превозносит, не снимают его сомнений. Он уже не верит в способность всеобщего «большого собрания» русского народа найти всех устраивающее решение: «Такое собрание у нас из-за страха невозможно».

Однако в то же время Иван Тимофеев понимает и другое — иного пути кроме объединения нет. Поэтому он и заканчивает свое повествование призывом к единению, в очередной раз предупреждая своих читателей: «Если же окажется иное, то мы уже не живем, а являемся безответными ответчиками в будущем за всеобщую погибель земли».

Подводя итоги, необходимо сказать, что «Временник» Ивана Тимофеева стал одним из немногих литературно-философских произведений периода Смутного времени, в котором столь глубоко и

последовательно были осмыслены важнейшие причины «разорения» Русской земли. Выдвигая на первый план, в полном соответствии с традицией, причины религиозно-мистического характера, Тимофеев в то же время оказался способен внести в свое сочинение определенную долю *исторического прагматизма*. Этот исторический прагматизм проявился прежде всего в том, что Тимофеев стремился осмыслить поступки людей как причины тех или иных исторических событий.

«О ПРИЧИНАХ ГИБЕЛИ ЦАРСТВ»

Нежданная никем гибель России, этого «нового Рима», во времена Смуты необходимо порождала у современников желание не только понять причины этой общенациональной трагедии, но и найти некие правила государственного устройства, которые позволили бы в будущем избежать подобных бедствий. Видимо, именно с этим связано то, что в начале XVII века в рукописной традиции появляется философско-политический трактат, получивший в некоторых рукописных сборниках название «*О причинах гибели царств*» (другое название — «Описание вин, или причин»). Автор трактата неизвестен, но есть отдельные сведения, что сам трактат переведен Василием Садовулиным (или — Садовским) «с различных книг латинского языка». Впрочем, источник перевода также не найден, хотя, если трактат был переведен, скорее всего, источник был польским, о чем свидетельствуют многие полонизмы в тексте.

Специфика трактата «О причинах гибели царств» заключается в том, что, в отличие от других произведений начала XVII века, в нем нет непосредственных размышлений над причинами Смуты. Наоборот, текст трактата полностью свободен от анализа или изложения реальных исторических событий, бывших когда-то в России. Внимание сконцентрировано на *общих религиозно-философских, политических, правовых и моральных условиях, в которых любое государство может процветать или же, наоборот, при несоблюдении которых оно может погибнуть*.

В то же время в самом трактате приводится огромное количество примеров исторических деяний, которыми автор трактата подтверждает ту или иную свою мысль. Но эти примеры взяты из библейской, греческой или римской истории. Точно так же, как и

многочисленные цитаты из Библии и сочинений античных авторов — Платона, Ксенофонта, Аристотеля, Цицерона и других. Подобное использование исторического материала позволяет придать тем идеям государственного устройства, за которые ратует автор трактата, не просто общерусское, а всеобщее значение. И, следовательно, показать, как можно использовать общемировой исторический опыт в российских условиях. *Продemonстрировать возможность использования общемирового опыта государственного строительства в России — это одна из главных задач всего трактата.*

То, что России стоит прислушаться к неким общим рекомендациям, подчеркивается использованием русской социальной терминологии XVII века в тех случаях, когда рассказываются примеры из древней истории, — думный боярин, князь, гетман, дума и др. Кроме того, многие рекомендации трактата, несмотря на свою абстрактность, вызывали у его читателей прямую ассоциацию и с конкретными русскими историческими событиями, и с конкретными русскими историческими деятелями.

В основе всего трактата лежит главная идея — *государство должно служить «для блага всех людей»*. Иначе говоря, в трактате в полной мере представлена идея «общего блага». Поэтому можно сказать, что в трактате «О причинах гибели царств» в той или иной степени русскому читателю представляется некий *план идеального государства*.

Трактат начинается с попытки определить *главные причины «падения царств»* — «люди ли тому виной» или же «суд Божий». Цитируя Платона и Ксенофонта, автор трактата соглашается с последним: «Хотя и не происходит ничего на свете без воли Бога и без суда Его, вершится этот суд Божий за грехи и преступления, совершаемые людьми, отпавшими от Бога». Итак, *«грехи и преступления» людей* — вот главный источник падения царств. Причем вполне в согласии с православной традицией, в трактате говорится, что «страшный гнев» Божий «ничем не отвести, кроме покаяния».

Сделав это общее умозаключение, автор трактата стремится конкретизировать теперь уже виновность людей. Он приходит к выводу, что причинами гнева Божиего являются, *во-первых, общие*

всем людям «пороки их» и, во-вторых, «грехи их начальников». И в дальнейшем в трактате обращается внимание именно на эти «человеческие грехи», которых необходимо избегать, иначе они становятся причинами самоуничтожения государства. Более того, автор трактата проводит подробный анализ различных грехов человеческих и выстраивает довольно-таки четкую их иерархию. Подобный случай — практически единственный в истории отечественной религиозно-философской мысли начала XVII века.

Вначале определяются, так сказать, *основные причины* «гибели царств»: 1) «злоба и грехи человеческие»; 2) отсутствие «единодушия начальников с подданными»; 3) грехи «властителей и начальников».

На последнем тезисе автор трактата делает особый акцент. Ведь, по его убеждению, как, впрочем, и по убеждению всех русских людей того времени, именно «властители и начальники», «цари» должны являться «образцом всех добродетелей»: «Ибо, каков будет царь, таковы же, глядя на него, будут и подданные его». Следовательно, *«цари» несут главную ответственность за разрушение своего государства*. Подобный тезис является несомненной реакцией на события Смутного времени.

В соответствии с этим все дальнейшее повествование выдержано в форме рекомендаций, предназначенных именно для русских «властителей». Можно выделить более десятка условий нормального государственного устройства, которые следует соблюдать «царям». Причем эти условия как морального, так и правового и политического характера, ведь для русского человека XVII века любое политическое действие должно было быть обусловлено нравственно. Более того, именно моральное совершенство «царей» рассматривалось как главное условие созидания «благоустроенного» государства.

Интересно, что свои рекомендации автор в основном выстраивает в форме оппозиций. Например, «милосердие» — «жестокость», «любовь» — «нелюбовь», «правда» — «неправда» и т. д. Причем в некоторых случаях отдельные стороны данных оппозиций получают более развернутые характеристики. Таким образом, ему удастся показать, что исполнение определенных условий государственного бытия способствуют процветанию страны и забвение их — разрушению.

Хотя автор трактата и не разделяет свои рекомендации на какие-то отдельные группы, тем не менее можно с определенной долей условности выделить две основные: *первая группа* — рекомендации, связанные с идеями морального совершенства; *вторая группа* — рекомендации политического и правового свойства.

Во главе *первой группы* рекомендаций стоит понятие «добродетели»: «Будет существовать всякое государство, пока будет править в нем добродетель». В силу того, что понятие «добродетели» очень многогранно, ему противопоставляется довольно обширный список «грехов»: измышления коварные, насилие, гордыня, алчность, помыслы злые, праздность, жестокость.

Следующее правило — «*любовь подданных*», которая для правителей «их красота, и честь, и жизнь без страха». В свою очередь, «*нелюбовь и ненависть подданных*» определяется как «бесчестье для всех государей и начальников, по большей части приводящее их к гибели». При этом особое внимание в трактате уделяется тому, что нельзя править «страхом», — «должен всякий государь царствовать без страха». Ведь «страх подданных» оборачивается «страхом и великим бесславием» для самого государя.

Чуть ниже, отдельным пунктом, автор трактата специальным образом оговаривает и еще одно условие, необходимое для существования благонравного государства — «*подобает всякому начальнику избегать гнева*». Вполне возможно, что и в предыдущем, и в данном случае автор трактата заочно порицает Ивана Грозного, прославившегося своим «страшным» и «гневным» правлением. Ведь недаром Ивана Грозного некоторые мыслители начала XVII века считали предтечей Смуты.

Традиционно для отечественной религиозно-философской мысли, много места посвящено характеристике «*зависти*» и «*алчности*». Зависть порождает наушничество и лесть, а желание богатства характеризуется как «корень всех зол». В то же время осуждение «*зависти*» вызывает прямые ассоциации с Борисом Годуновым, которого именно в этом грехе обвиняли во многих сочинениях того времени.

Отдельное рассуждение посвящено «*милосердию начальников*». Именно «милосердие начальников», по мнению автора трактата, «дорого всему народу и вызывает любовь к тем, кто его проявляет». В

превознесении милосердия идеи трактата близки к тем мыслям, которые развивал в своих работах мыслитель XVI века Федор Карпов. В то же время признается и необходимость наказаний, однако наказания нужно употреблять умеренно и только по делу. Более того, основной повод для применения наказаний — необходимость сохранения «целостности государства».

Ко *второй группе* относятся рекомендации политического и правового характера. Прежде всего автор трактата однозначно утверждает, что государям нельзя править «*насилием и беззаконием*»: «Если совершается что-либо насилием, то не будет оно ни долговечным, ни крепким».

Вообще, *идея соблюдения законов* занимает одно из главных мест во всем произведении. Недаром отдельным пунктом в тексте трактата стоит рассуждение о «правде». Устами лакедемонского царя Агесилая утверждается: «Мужество не принесет блага, если при нем правды не будет». В превознесении «правды» и в последующих требованиях соблюдения законов трактат опять очень схож с работами Федора Карпова, хотя, может быть, в самом трактате рассуждения о «правде» и не столь яркие, как у мыслителя XVI века.

Важнейшим правовым и политическим условием «*благоденствия государства*» в трактате называется *сохранение древних законов, судебныхников и обычаев*: «Чтобы не изменялись законы или судебники и государственные постановления, но как можно бережнее хранились, ибо изменение древних и старых обычаев ведет к переменам в государстве». Подобное утверждение тоже выдержано вполне в духе времени. Ведь восстановление старины, возвращение к сложившемуся ранее государственному устройству — это одно из требований, выдвигавшихся во время Смуты. В трактате так и написано: «Нововведения приводят к смуте и мятежу в стране». Тем более что чаще всего новые законы, по мнению автора трактата, оказываются выгодными только для «богатых и знатных», а не для «блага всех людей в государстве».

С вышеназванным условием связано и другое — *требование запрета на введение иноземных обычаев*. Ведь именно с иноземными законами связывались изменения в обычаях и делах Русского государства, которые разожгли Смуту. Видимо, иностранное засилье времен Смуты настолько сильно повлияло на сознание русских людей,

что еще долго будет сохраняться идея, высказанная в трактате: «Не приводит к добру в государстве и то, если вводятся в нем иноземные обычаи».

К правовым и политическим рекомендациям можно отнести и требование *ограничения «власти приказных людей в государстве»*: «Чтобы та власть приказных людей над подданными не превышала определенной законом, записанным в судебниках». Это интересная мысль, показывающая, что в России постепенно усиливалось влияние государственной бюрократии. Трактат же рекомендует сосредотачивать власть в руках «добродетельного» государя.

Отдельное и большое рассуждение посвящено тому, что *бояре имеют право свободно рассуждать о делах*. По мнению автора трактата, подобная практика принесла бы государству только пользу.

Есть в трактате советы и внешнеполитического характера. Так, рекомендуется государям избегать *«желания и стремления к захва-¹ту чужих земель»*. В то же время всячески поддерживается то, что государи занимаются такими делами, «которые помогли бы государству разрастаться и шириться».

Не забыта и судебная система. В качестве прямого совета русским правителям, пишется: «Всякий начальник и судья, поставленный решать дела, должен держаться правды и судить, как записано в судебниках». Кроме того, рекомендуется «собирать людей мудрых и богобоязненных, которые были бы праведными и гнушались бы мздоимства».

Как можно было заметить, трактат «О причинах гибели царств» является одним из самых глубоких произведений начала XVII столетия, в котором рассмотрены различные стороны и правила государственного устройства. Вызванный к жизни трагедией Смуты, этот трактат всячески подчеркивает необходимость возрождения старины — и в моральном, и в политико-правовом аспектах. При этом специально оговаривается, что государство должно быть устроено так, чтобы служить «для блага всех людей». Только в этом случае автору трактата представляется возможным возвращение России к былой «добродетельности» и «благоденствию».

Сам по себе трактат «О причинах гибели царств» был очень популярен и получил широкое распространение в русской литературе

XVII — начала XVIII века. А один из списков этого памятника находился в библиотеке Петра I.

ВИДЕНИЯ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ

В начале XVII столетия в различных исторических документах зафиксировано большое количество чудесных знамений и видений³³.

Знамения — это определенные явления экстраординарного характера, которые в коллективных представлениях имеют прогностические функции и являются способом общения высших Божественных сил с людьми посредством природных явлений, церковных атрибутов, животных, предметов быта.

Иначе говоря, знамения представлялись людям того времени некими «зашифрованными» посланиями Господа. Однако значение знамений было неопределенным. В зависимости от конкретной ситуации знамения толковались или «на добро», или «на зло». В начальный период Смуты, когда Россия пребывала в политическом и духовном брожении, знамения рассматривались как грозные предзнаменования грядущих общественных катаклизмов.

Видение (или Богоявление) — это своеобразное явление, основанное на непосредственном контакте с Божественной, сакральной сферой. В период Смутного времени многим русским людям являлись различные святые (чаще всего — Сергей Радонежский), а также Богородица и даже Христос. Нужно иметь в виду, что явление Христа — это редчайшее событие в практике русских видений.

При этом, в отличие от знамений, видения несомненно играли *стабилизирующую роль* в русском обществе, ибо чаще всего высшие силы, являвшиеся тем или иным людям, хоть и требовали от народа покаяния, но и обещали свою поддержку в спасении России. Интересно, что видения начинаются с 1606 года и продолжаются по 1613 год. Следовательно, если соотнести видения с реальными событиями Смуты, видения приходят на смену неопределенной и грозной мистике знамений с началом активных действий народа по преодолению «разорения» государства. В этом смысле видения можно разделить на две группы — *общегосударственные и местные.*

Видения общегосударственного характера охватывали собой все самые значимые исторические события Смутного времени: осаду Москвы И. Болотниковым, осаду Москвы «тушинским вором» Лжедмитрием II, осадное сидение в Троице-Сергиевом монастыре, польскую интервенцию, создание ополчения и освобождение Москвы. Из наиболее ярких произведений, зафиксировавших видения, стали: *«Повесть о видении некоему мужу духовную, «Повесть о чудесном видении в Нижнем Новгороде»* с примыкающим к нему *«Владимирским видением»*. Цикл видений в Троице-Сергиевом монастыре нашел свое отражение в *«Сказании Авраамия Палицына»*. *Видения местного характера* появлялись в еще большем количестве и были связаны с локальными событиями Смуты.

Интересен тот факт, что чудесные видения являлись не только монашествующим, но и простым верующим. Так, важным считается видение, данное Кузьме Минину, подвигшее его на создание ополчения, спасшего позднее Москву от польских захватчиков. В то же время, судя по сохранившимся свидетельствам, видения проявлялись примерно под одной схеме — некий герой после длительной молитвы или же строжайшего поста впадал в «тонок сон» («тонкий сон») и в этом сне удостоивался видения.

Смутное время отличается беспрецедентной в истории России массовостью видений. С одной стороны, это свидетельствует об углублении и расширении мистических настроений в русском обществе, которое жило в это время в атмосфере апокалиптических ожиданий; с другой — массовость видений показывала, что Высшие силы непосредственно проявляют заботу о спасении страны и вмешиваются в судьбу России в период полного распада государственной власти. Во всяком случае, именно так трактовался смысл видений в религиозно-мифологическом сознании той поры. Поэтому в данном случае нет смысла выяснять «подлинность» видений и знамений. Ведь сами современники придавали им огромное значение, считали фактом собственной жизни, совершали реальные поступки под их влиянием. Значит и сами видения заслуживают пристального внимания как явление религиозно-философской мысли.

«ПОВЕСТЬ О ВИДЕНИИ НЕКОЕМУ МУЖУ ДУХОВНУ»

Осенью 1606 года в России царила очень грозная политическая атмосфера. После того как весной 1606 года разъяренная толпа москвичей убила Лжедмитрия I, царем стал Василий Шуйский. Однако его правительство с трудом контролировало ситуацию в государстве. По всей стране, в том числе и в Москве, начались волнения с требованиями ответить на вопрос: почему убили «истинного царя»? А 12 октября к Москве под знаменами убитого Лжедмитрия I подошли войска мятежников под руководством И. И. Болотникова.

Именно в этот грозный день, 12 октября, и было явлено некоему «святому мужу духовну», впавшему в «тонок сон», чудесное видение, «весьма ужаса исполненное». В Успенском соборе, освященном «светом неизреченным», «муж духовный» узрел Христа, сидевшего на престоле и окруженного ангелами, Богородицу, стоявшую справа от престола, Иоанна Крестителя, находившегося слева, а также лики многих святых пророков, апостолов, мучеников, святителей, преподобных и праведных. Согласно видению, Богородица трижды молила Христа о даровании милости «роду христианскому». Однако дважды Христос сурово отказывал в своей милости, ибо: «...Нет правды в царях и в патриархах, и во всем священном чину, и во всем народе Моем, новом Израиле». И лишь в ответ на третье моление Богородицы Христос сказал «тихим голосом»: «Ради Тебя, Мать Моя, пощажу их, если покаются. Если же не покаются, то не буду им милостив».

Рассказ «некоего мужа духовного» в те же дни записал протопоп Благовещенского собора Терентий, который и стал автором текста *«Повести о видении некоему мужу духовну»*. Так было зафиксировано *первое* из чреды многочисленных «чудесных видений», которые произошли в России в Смутное время.

Текст *«Повести о видении некоему мужу духовну»* наполнен многообразной и многозначительной для человека того времени православной символикой. Прежде всего, крайне важно, что пред взором «мужа духовного» *явился Сам Христос* — *довольно редкое для практики русских видений событие*. Явление Господа подчеркивало *исключительность* как самого видения, так и реальных событий, вызвавших его. На исключительную важность этого видения указывает и тот факт, что вместе с Христом были явлены Богородица, Иоанн Креститель и многие святые. Для людей, живших в начале XVII века,

явление столь внушительного ряда высших сил доказывало лишь одно — *Господь, несмотря на свой гнев, не отступился от России*. Христова благодать продолжает изливаться на Русскую землю, а Сам Христос продолжает считать Россию Своим богоизбранным «*новым Израилем*».

Согласно Библии, в древние времена Господь жестоко наказывал за грехи «ветхий Израиль» (см., например, книгу пророка Иеремии). Теперь Христос наказывает «новый Израиль», более того, Он готов «предать» Россию еще большим «кровопийцам и безжалостным разбойникам». Однако цель гнева Божиего состоит не в том, чтобы уничтожить греховную Россию, а в том, чтобы «исправить» ее, вернуть на истинный путь. «Да накажутся малодушные, и приидут в чувство, и тогда пощажу их», — говорит Христос.

Большое символическое значение имеет тот факт, что «мужу духовному» было дано узреть моление Богородицы о заступничестве за русский народ. Следовательно, страх православных людей перед тем, что и Божия Мать отступилась от России, оказывался напрасным. Божия Мать продолжает сохранять Свой благодатный Покров, расprostертый над Россией, и в частности над Москвой. Недаром само видение произошло в кремлевском соборе Успения Божией Матери — главном храме Московской Руси. А как показывает текст «Повести», Богородица многократно молила и продолжает молить Господа о спасении России.

О том, что Господь придает Своему явлению на Русь исключительное значение, свидетельствуют и слова, сказанные «мужу духовному» одним из стоявших возле Христа: «Иди же и поведай, угодник Христов, все, что сам видел и слышал, и не утаивай же ничего». Таким образом, «некий муж духовный» оказывается тем «избранным», через кого Господь сообщает русскому народу о Своем участии в судьбах русского народа и о сохранении заступничества Богородицы за Россию. Кроме того, через «угодника Христова» русским людям сообщается и о тех грехах, в которых они должны покаяться.

Из списка многообразных грехов особый интерес представляет то, что Христос укоряет «новый Израиль» в отсутствии «правды». Стоит напомнить, что в русской религиозно-философской традиции понятие «правды» многозначно — это и моральная чистота, и

социальная справедливость, и соблюдение законности. При этом религиозно-мистической и нравственной основой «правды» всегда почиталась «истинная вера», базирующаяся на соблюдении заповедей Христа. В данном случае «правда», видимо, понимается именно в этом смысле — как «истинная вера». Ведь Христос обвиняет русских людей в том, что они «не исполняют предания Моего и заповедей Моих не хранят». В этих словах указывается и *путь спасения России — восстановление истинной веры в сердцах людей.*

Главными хранителями «правды» как истинной веры в России считались цари и церковь. И недаром Господь обвиняет в первую очередь именно царей, патриархов и всех священников, которые забыли Божию «правду», утратили истинную веру, а потому творят «неправедный суд» и «правых» преследуют. Здесь мы в очередной раз встречаемся с признанием факта падения авторитета государственной власти, столь часто проявлявшегося в годы Смуты. Однако сами по себе обвинения царям и патриархам намного более грозные — ведь их изрекают не простые люди, а они раздаются из уст Самого Христа. Следовательно, в народном сознании за годы Смуты установилось уже достаточно устойчивое недоверие своим правителям. Настолько устойчивое, что народ был готов сам приступить к решению собственной судьбы. И Господь как бы поддерживал это намерение.

В целом же, несмотря на гневный обличительный тон, само видение носило явно оптимистический характер. Ведь Россия продолжала оставаться «новоизбранным Израилем», Богородица сохраняла Свое покровительство, а Христос обещал спасение русского народа от бед. И дело оставалось за самими людьми: они должны были принять в сердца свои страх Божий, искренне покаяться и тем самым вернуть себе милость Божию.

Именно так и было понято видение «некому мужу духовну» современниками. Протопоп Терентий, записавший видение, сразу же сообщил о нем патриарху Гермогену, а тот — царю Василию Шуйскому. Реакция правящих кругов была моментальной — уже 14 октября установили специальный шестидневный покаянный пост, а 16 октября «Повесть» Терентия читалась в Успенском соборе перед всем народом. Иначе говоря, русское общество, потерявшее «правду» и смысл в реальной жизни, восприняло «чудесное видение» как знак Божий, с одной стороны, объясняющий страшные события Смуты, а с

другой — указывающий путь спасения. И, таким образом, само «чудесное видение» стало катализатором конкретных исторических действий.

В то же время значение «Повести о видении некоему мужу духовну» в реальных исторических событиях по-разному оценивалось в позднейшей литературе. Уже в XVII веке возникли диаметрально противоположные трактовки. Так, «Толстовский летописец» сообщает, что результатом покаяния стало заступничество Богородицы — ослепленное чудесным образом, войско Болотникова было разбито и отброшено от Москвы. «Казанское сказание»; наоборот, считало, что царь, патриарх и весь «царский синклит» не вняли «видению» и посмеялись над ним. В результате такого «небрежения» грозные предсказания о многочисленных карах сбылись — «и за то от Бога месть восприяша». Однако характерно, что в обоих этих сочинениях самому факту «видения» как проявлению Божией воли придавалось исключительное значение. Ведь то же «Казанское сказание» осуждало именно людей за «осмеяние» явленной Божией воли. Подобное восприятие «Повести о видении некоему мужу духовну» сохранялось долго, а текст «Повести» был одним из самых распространенных памятников древнерусской литературы — сегодня известно как минимум 28 ее списков.

«ПОВЕСТЬ О ЧУДЕСНОМ ВИДЕНИИ В НИЖНЕМ НОВГОРОДЕ»

Нижегородское видение было явлено 28 мая 1611 года «благочестивому человеку» Григорию. Ночью, пребывая в храме в «тонком сне», Григорий вдруг узрел, как купол храма раскрылся на четыре стороны и с небес, озаренный «великим светом», в человеческом образе сошел Господь, сопровождаемый неким человеком в «белых ризах». Расположившись на груди Григория, Христос произнес свои заповедания. Прежде всего Господь заповедал установить «во всем Всероссийском государстве» строжайший трехдневный пост, причем умерших во время поста Он обещал принять в Царство Небесное. Следующее заповедание — построение храма в Москве. Кроме того, в этот храм нужно было перенести из Владимира икону Владимирской Божией Матери, поставить перед

иконой «незажженную свечу» и положить «неписанный», т. е. чистый лист бумаги. Согласно видению, Христос утверждал, что в нужный день свеча возгорится от «огня небесного», а на бумаге чудесным образом появится имя будущего русского царя, угодного Богу — «по сердцу Моему».

Если же воля Божия не будет исполнена, то все Российское государство будет жестоко наказано. Столь же жестоко будут наказаны и нижегородцы, если они не сообщат о заповеданиях Господа, данных Григорию, по всей России: «Воздвигну бурю и волны из реки Волги, и потоплю суда с хлебом и с солью, и поломаю деревья и храмы».

Как можно заметить, православная символика, наполняющая Нижегородское видение, очень глубока и многообразна. Так, слетевшего с небес Христа можно толковать как символ Божественного вдохновения, «незажженная» свеча — символ сердечной чистоты, а «неписаная» бумага — символ чистоты помыслов. Особую значимость видению придает явление Самого Христа, что бывало, как уже говорилось, достаточно редко в практике видений на Руси. Высокая степень откровенного знания, данного Христом, подчеркивалась и тем, что Господь расположился на груди («на персех») Григория. (Кстати, подобный мотив был уже известен в древнерусской литературе — в «Житии Феодосия Печерского» сообщается, что Феодосий, явившийся монаху Дамиану, также садится ему на «перси».) А установление особого почитания иконы Владимирской Божией Матери символизировало собой, с одной стороны, сохранение Покрова Богородицы над Россией, а с другой — необходимость восстановления истинной «древней» веры.

Поэтому суть видения в принципе ясна — русский народ должен очиститься от грехов посредством трехдневного поста и тем самым вернуть себе Божию милость. Возвращение к истинной вере русский народ должен продемонстрировать построением храма в Москве и установлением особого почитания иконы Владимирской Божией Матери. За это Господь подарит Русской Земле мир и нового, истинного, избранного самим Богом царя.

Таким образом, Нижегородское видение носило яркий *оптимистический характер*. Недаром Христос дарует Свои «знамения» для того, чтобы укрепить в русских людях веру и показать им Свою милость. Важно и то, что Нижегородскому видению волею

Господа придавалось *общерусское значение*. Причем в данном случае *Господь обращался напрямую к русскому народу*, а не к правителям. По сути дела, если верить Нижегородскому видению, русский народ волею Самого Господа призывался к подвигу «самоустроения» — очистившись от грехов, русский народ должен был освободить Москву и избрать себе царя, имя которого будет названо Богом.

Видимо, не случайно избрано и само место видения. В то время Нижний Новгород оставался одним из немногих крупных городов, которых не коснулись «разорения» Смуты. Видение же показывало, что именно из Нижнего Новгорода должен исходить импульс к объединению страны и освобождению ее от иноземных захватчиков.

И Россия услышала этот призыв. Нижегородское видение по своей популярности и общественному резонансу не только соперничало с видением «некому мужу духовну», но и значительно превосходило его. Уже летом 1611 года видение записывается и появляется *«Повесть о чудесном видении в Нижнем Новгороде»*. Затем, осенью 1611-го — зимой 1612 года, грамоты с текстом «Повести» рассылаются по всей стране — о Нижегородском видении знали в Перми, Вологде, Устюге, Ярославле, в городах Сибири (например в Тобольске). Появился текст «Повести» и в войсках, стоявших под Москвой, в частности в полках Первого ополчения под руководством Прокопия Ляпунова. Интересно, что источник появления «Повести» в войсках неизвестен, более того, утверждалось, что в самом Нижнем Новгороде ни о видении, ни о «благочестивом Григории» никто ничего не знает.

Тем не менее Нижегородское видение стало прямым катализатором активных действий. Везде, где о нем получали известие, устанавливался строжайший трехдневный пост. Причем, что очень важно, пост устанавливался по инициативе самих горожан, без вмешательства каких-либо высших властей. Таким образом, *всенародный очистительный пост* стал непосредственной реакцией на Нижегородское видение. И этот всенародный пост показывает степень раскаяния в грехах, став выражением *всероссийского покаяния*, столь давно ожидаемого на Руси. Напомним, что именно всеобщее и искреннее покаяние рассматривалось в начале XVII века как главный способ спасения России от «разорения». Следовательно, *весь русский народ воспринял сообщение о чудесном видении в Нижнем Новгороде*

как непосредственное руководство к действию и доказал свое стремление к нравственному очищению.

Итоги всенародного поста сегодня можно оценивать по-разному. Однако для людей того времени прямая связь между покаянием и прекращением Смуты была очевидна. Кстати, интересно, что в Нижнем Новгороде было и еще одно видение, которое можно рассматривать как общерусское. Речь идет об известном случае, когда явившийся Кузьме Минину Сергей Радонежский побудил нижегородца к собиранию средств на ополченское войско. Поэтому и само освобождение Москвы ополчением под руководством К. Минина и Д. Пожарского воспринималось как результат именно всеобщего русского покаяния. Так, «Пискаревский летописец» писал: «И Бог утоли гнев свой: Москву очисти 121-го (1612) октября 22-го. И сия подобно древнему чюду в Ниневии граде».

«ПОВЕСТЬ О ЧУДЕСНОМ ВИДЕНИИ ВО ВЛАДИМИРЕ»

К грамотам с текстом «Повести о чудесном видении в Нижнем Новгороде», который рассылался по всей России, в некоторых случаях прилагался и текст «Повести о чудесном видении во Владимире», описывающей видение, случившееся 24 августа 1611 года.

Этого «ужаса весьма исполненного» видения удостоилась некая Мелания, жена Бориса Мясника. Мелании во сне явилась «жена в светлых ризах», держащая над головой иконописный образ, который был «велик и чуден весьма». «Жена в светлых ризах», которая прямо отождествляется с Богородицей, приказала поведать всему православному люду о том, чтобы они установили пост и молились со слезами. Мелания засомневалась — прислушаются ли к ней, ибо сама Мелания еще слишком молода. В ответ «жена в светлых ризах» пригрозила русскому народу различными карами: трехдневным жаром и нападением многочисленных змей. А чтобы убедить Меланию в серьезности предсказаний, напустила на нее множество червей и жужулиц. Кроме того, Мелании был показан «превеликий» змей, который будет поедать людей.

Символика Владимирского видения сложна и своими корнями восходит к Библии. Особенно интересен в данном случае образ змея, пожирающего людей. Этот образ присутствует в книге пророка

Иеремии (Иер. 8:17), где приобретает апокалиптические черты — Господь угрожает жителям Иерусалима напустить на них подобное существо за их грехи, что будет свидетельством конца света. И вообще змей всегда символизировал собой силы тьмы, орудие дьявола.

В древнерусской религиозно-философской мысли образ змея тоже трактовался как символ зла (вспомним хотя бы древнюю легенду, вошедшую в древнерусскую литературу в качестве повести «Чудо Георгия о змие»). Между прочим, авторы начала XVII века вообще часто пользовались образом змея, особенно при характеристике Бориса Годунова, Лжедмитрия I, поляков и др. А в многочисленных апокрифах присутствует и образ змея, пожиравшего людей. Так, змей, поедающий грешников, был известен русским читателям по очень популярному на Руси апокрифу «Хождение Богородицы по мукам».

Апокрифический элемент присутствует и в самом Владимирском видении, ибо оно отходит от сложившихся канонов. Так, видение было дано простой молодой женщине, причем в тексте видения даже не оговаривалось ее благочестие. Сама Богородица выступала не в роли заступницы и просительницы за род человеческий, а как грозный судья, способный покарать за грехи. Таким образом, Богородице присущи в большей степени черты Самого Господа. Да и апокалиптические образы видения должны были подчеркнуть связь с ветхозаветной, а не новозаветной традицией.

Тем не менее Владимирское видение было с готовностью принято современниками. Ведь видение оказалось на благодатной почве — сознание людей давно уже ожидало чудесного избавления от многочисленных бед и страданий, поразивших Россию в Смутное время. После того как Мелания рассказала об увиденном ею чуде, во Владимире был установлен очистительный пост. А затем, известия о видении стали рассылаться по другим городам.

ТРОИЦКИЕ ВИДЕНИЯ В «ОКАЗАНИИ АВРААМИЯ ПАЛИЦЫНА»

Авраамий Палицын (ок. 1550–1627), звавшийся в миру Аверкием Ивановым, сыном Палицыным, был одним из самых известных церковно-политических деятелей и писателей XVII столетия. Выходец из дворянского рода, к началу 90-х г. XVI века он достиг чина воеводы.

Однако подвергнувшись опале со стороны Бориса Годунова, он принимает монашеский постриг в Соловецком монастыре под именем Авраамия. В 1608 году Авраамий Палицын становится келарем (экономом) Троице-Сергиева монастыря и фактически вторым лицом в монастырской иерархии после архимандрита. Сам монастырь в то время был очень богат, поэтому келарь Авраамий приобретает значительное политическое и экономическое влияние на царя Василия Шуйского. Во время осады Троице-Сергиева монастыря в сентябре 1608-го — январе 1610 года. Авраамий Палицын по распоряжению царя находился в Москве. Здесь он добивался царской помощи для осажденных в монастыре и помогал продовольственному снабжению самой Москвы, неоднократно сбивая спекулятивные цены на хлеб. В 1611 году Авраамий Палицын принимал участие в переговорах с польским королем Сигизмундом, но вскоре вернулся в Троицу и вместе с тогдашним троицким архимандритом Дионисием стал соавтором патриотических посланий, побуждавших русский народ бороться с польскими захватчиками. Эти грамоты оказали значительное влияние на общие национально-освободительные настроения в России, в частности, став одним из побудительных мотивов к формированию войск народного ополчения. Действенную помощь оказывал Авраамий Палицын и народному ополчению под командованием Минина и Пожарского, освободившему Москву. Подпись Авраамия Палицына стоит под «Грамотой утвержденной» об избрании в 1613 году на царство Михаила Романова. Последние же восемь лет жизни он провел в Соловецком монастыре, где и был похоронен.

Авраамию Палицыну принадлежит авторство выдающегося в художественном отношении произведения о Смуте — *«История в память предъидущим родом»* (состоит из 77 глав). В первых главах этого сочинения, излагающих события от смерти Ивана Грозного до начала правления Василия Шуйского, Авраамий Палицын довольно подробно анализирует причины Смуты, толкуемые им как грехи русских людей перед Господом. В частности, первым грехом, по его мнению, стало убийство Борисом Годуновым молодого царевича Димитрия. Главный же грех. — *«всего мира безумное молчание»* — трактуется Авраамием Палицыным как подавление общественной инициативы, обернувшееся своеобразным социальным эгоизмом. Ведь

в решающий момент, оставшись без законного царя, «безумно молчащее» русское общество не смогло достойно перенести это испытание и распалось на отдельные противоборствующие группы, руководимые своекорыстными интересами. В итоге государство пришло в упадок, а безначальная русская земля «побрела розно». В этом и заключалась суть Божиего наказания, допустившего то, что Россия впала в пучину *«самовластия»*, — «И сего ради попусти ны в самовластии быти».

Основную часть всей «Истории» составляет описание осады Троице-Сергиевой обители — главы с 7 по 52. Собственно говоря, именно прославление монастыря и подвига его защитников, спасших обитель от разорения, и составляло главную задачу всего труда Авраамия Палицына. Именно эти главы и стали наиболее популярны и читаемы в России под названием *«Сказание Авраамия Палицына»*. О небывалой популярности «Сказания» у русских читателей свидетельствует тот факт, что на сегодня известно как минимум 226 его списков XVII–XVIII вв.

Как известно, Троицкая обитель еще с конца XIV столетия почиталась на Руси своего рода главным духовным центром, оплотом Божией благодати, а основатель монастыря преподобный Сергей Радонежский рассматривался как один из основных небесных заступников за Русскую Землю. Стоит напомнить, что именно Сергию Радонежскому было дано первое на Руси видение Богородицы, которая обещала преподобному Свое покровительство монастырю.

В период Смуты религиозно-мистическое значение Троицкой обители еще более возросло. За осадой монастыря, продолжавшейся почти полтора года, с тревогой и надеждой следила вся Россия. Сами сражения под стенами обители рассматривались как один из символических моментов борьбы между добром и злом. Ведь *падение Троице-Сергиевого монастыря* для религиозно-мифологического сознания русских людей той поры было *равнозначно исхождению благодати от Русской земли*, — если Богородица отступилась от монастыря, а преподобный Сергей не может вымолить ее заступничества за свою обитель, значит и Сам Господь отвернулся от России. Таким образом, защита Троице-Сергиевого монастыря приобретала общенациональное значение.

Свидетельством того, что Господь продолжает заботиться о монастыре, а значит и обо всей России, стали многочисленные чудесные видения, происходившие во время осады. Современный исследователь Б. В. Кузнецов подсчитал, что по разным источникам можно найти как минимум 23 оригинальных сообщения о видениях в Троицком монастыре во время осады. Основная часть этих сообщений — 18 рассказов — находится в «Сказании Авраамия Палицына».

Собственно говоря, целью Авраамия Палицына и было желание показать своим читателям, как Божественные силы являли свою поддержку обители в трудные для нее времена. Поэтому в описание тех или иных событий, происходивших в монастыре, Палицын органично включает и записи свидетельств о чудесных видениях. Причем видений удостаивались как защитники монастыря, так и осаждавшие. Первые всячески ободрялись явившимися к ним святыми, вторые же, наоборот, слышали в свой адрес грозные пророчества.

Центральной фигурой видений был конечно же преподобный Сергей Радонежский. Именно преподобный Сергей выступает своего рода организующим началом для других русских святых, приводя их с собой, побуждая к молитве за спасение монастыря. Так, вместе с Сергием несколько раз являлся его ученик Никон, ставший игуменом Троицкого монастыря за полгода до смерти самого основателя. Приводит Сергей и других бывших иноков — Михея, Варфоломея, Наума (Михей — инок, который был свидетелем явления Сергию Богородицы; Варфоломей и Наум по другим источникам неизвестны). Обращается преподобный Сергей и к московским чудотворцам с просьбой о молитве за монастырь. В одном же случае Сергей превращается в грозного начальника — он распекает святого Серапиона Новгородского за неучастие в общей молитве святых Господу и Богородице, после чего Серапион раскаялся и вознес усердную молитву.

Согласно «Сказанию Авраамия Палицына» цели явлений святых были разнообразны. Например, одного из важнейших видений был удостоен тогдашний архимандрит монастыря Иоасаф. Усердно молящийся перед иконой Богородицы, он, оказавшись в «тонком сне», узрел преподобного Сергия, поведавшего о том, что Божия Матерь продолжает оберегать обитель: «...Ибо предстоит перед Богом и

молится об обители и о вас святая Пречистая Богородица и Приснодева Мария с ангельскими ликами и со всеми святыми». В других случаях святые укрепляли волю защитников, ободряли их, предупреждали о возможных атаках противника, подсказывали, как вылечиться от болезней и т. д.

Осаждавшие же крепость войска множество раз были свидетелями различных страшных знамений и чудесных видений. В этом отношении сбывалось «жестокое» пророчество, данное Сергием Радонежским гетману, командующему войсками: «Я сотворю на вас, злодеев, мольбу вышнему Царю, и вы будете осуждены вовеки мучиться в геенских муках».

Ополчался на осаждавших монастырь не только Сергей, но и архангел Михаил. После того как во время обстрела был поврежден образ архангела Михаила, он явился архимандриту — «лицо его, как свет, сияло, в руке он держал скипетр» и говорил он противникам: «О враги лютеране! Вот, беззаконники, ваша дерзость дошла и до моего образа. Всесильный Бог вскоре воздаст вам отмщение». Стоит напомнить, что архангел Михаил считается предводителем ангельского воинства, архистратигом. Это самая грозная фигура в православной символике, самый «опасный» представитель небесных сил. К нему за помощью старались обращаться в случае крайней нужды. И в данном случае явление и обещание архистратига Михаила несомненно внушало большие надежды защитникам обители.

Между прочим, на следующий день после угрозы архангела Михаила многие видели, как во главе отряда защитников монастыря оказался небесный всадник — «лицо же его было как солнце, а конь под ним, как молния блистал». Этот всадник помог захватить вражеские орудия, после чего исчез. А вскоре осаждавшие крепость видели под стенами старца на коне, который грозил им обнаженным мечом, а потом тоже исчез.

Реакция как защитников монастыря, так и осаждавших его на все эти видения была различна. Защитники монастыря в большинстве случаев к видениям прислушивались, служили молебны, исполняли указания. Впрочем, иногда и смеялись. Осаждавшие монастырь тоже в иных случаях реагировали на угрозы, — переходили на сторону защитников, вводили войска из-под стен обители. В других случаях реакции не было никакой.

Чудесные видения несомненно сыграли немаловажную роль в защите Троице-Сергиевой обители, укрепляя дух ее защитников и являя им и всей России примеры Божиего покровительства. В свою очередь, защитники монастыря с честью выдержали осаду, укрепив соотечественников и вселив в их сердца надежду на общую победу. Ибо спасение Троице-Сергиевой обители означало самое главное — Божия благодать продолжала сохраняться и над монастырем, и над всей Россией. Поэтому можно сказать, что Троицкие видения несомненно имели *общенациональное значение*.

СВЯТЫЕ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ

ЖИТИЕ ДИМИТРИЯ, УГЛИЧСКОГО СТРАСТОТЕРПЦА

Димитрий Иванович (1582–1591) — царевич, младший сын Ивана IV от последней жены Марии Нагой. После смерти Ивана Грозного вместе с матерью был поселен в г. Угличе. Там и погиб 15 мая 1591 года в возрасте девяти лет при загадочных обстоятельствах. По версии Нагих — родственников матери Димитрия — царевича убил один из его слуг — перерезал ему горло. Нагие утверждали, что убийцу подослал Борис Годунов, чтобы устранить возможного наследника престола. Ведь у тогдашнего царя Федора Ивановича детей не было, следовательно, Димитрий мог стать царем. Годунов же сам хотел занять престол. Совсем иную, официальную, версию смерти царевича предложила специальная следственная комиссия, посланная в Углич из Москвы, еще во времена правления Годунова. Эта комиссия доказывала, что царевич Димитрий при игре «в ножички» нечаянно сам напоролся на нож. Полной ясности в этом вопросе нет до сих пор.

Загадочная смерть царевича Димитрия оказалась актуальной в Смутное время. Убиение невинного младенца рассматривали как преступление перед Господом, ставшее первой причиной Божиего гнева, обрушившего за это преступление на Российское государство многие кары. Так, во «Временнике» Ивана Тимофеева (Семенова) говорится, что именно из-за пролитой крови царевича Димитрия Российское государство ныне «от бед потрясаемо», ибо это Божия кара за убийство и, главное, за сокрытие истинных убийц.

Но помимо религиозно-мистического смысла, загадка, связанная со смертью царевича, оказала прямое влияние и на политическую ситуацию в стране. Уже в 1601–1602 гг. объявился самозванец Григорий Отрепьев, принявший имя Дмитрия и вошедший в отечественную историю под именем Лжедмитрия I. Очень многие, недовольные правлением Бориса Годунова, поверили в то, что царевич Дмитрий был чудом спасен и теперь является законным наследником русского престола. В дальнейшем имя спасшегося царевича, под знамена которого вставали войска, стало настоящим катализатором Смуты. А воцарение Лжедмитрия I в Москве в 1605 году как бы подтвердило общее убеждение в том, что это и есть истинный царевич.

В мае 1606 года в результате восстания Лжедмитрий I был свергнут с престола и растерзан разъяренной толпой. Царем стал Василий Шуйский, имеющий гораздо меньше прав на царство, нежели сын Ивана Грозного, каковым многие продолжали считать Лжедмитрия. Поэтому правительство Шуйского сразу же предприняло энергичные меры для того, чтобы, во-первых, доказать истинность гибели царевича в 1591 году и, во-вторых, утвердить образ погибшего царевича как невинно убиенного мученика. В этом случае появлялась возможность пресечения дальнейшего развития самого факта самозванства.

Для этого уже летом 1606 года (Змая) из Углича в Москву были перенесены и освещены останки царевича. А сам царевич, признанный святым, стал именоваться *святым Дмитрием, Угличским страстотерцем*.

Тогда же началась работа над составлением Жития Дмитрия Угличского. Сегодня известно четыре редакции этого Жития XVII — начала XVIII века, сохранившиеся во множестве списков. По мнению некоторых исследователей, само житие написано патриархом Гермогеном или же по его распоряжению. Впрочем, это предположение еще требует обоснования.

В основу жития легла версия убийства царевича по приказу Бориса Годунова, возрожденная спустя пятнадцать лет после смерти Дмитрия. По сути дела, здесь впервые в публицистике Смутного времени довольно подробно сообщается о гибели последнего сына Ивана Грозного. Свой рассказ автор Жития заключает рассуждением о том, что малолетний царевич стал источником многих чудес, а царь

Борис за пролитие крови праведника «с шумом» был свергнут с престола. Вторая часть Жития — «Повесть о обретении и о принесении честных и многочисленных мощей благоверного царевича» — в своем пространным варианте повествует о царствовании Бориса Годунова, о его свержении «расстригой» и гибели самого Григория Отрепьева. Инициатором же перенесения мощей «нового чудотворца» Дмитрия здесь называется царь Василий Шуйский.

В Житии выражается надежда и желание видеть в Дмитрии миротворца от «междоусобные брани». А образ самого святого Дмитрия Угличского Житие оценивает как «добропобедного», «преславного победоносца», «необоримого» «хранителя царствия» и «заступника» за Русскую землю. На эту оценку, видимо, повлиял тот факт, что «молитвами» святого Дмитрия правительственным войскам удалось разбить мятежные войска под Москвой в начале декабря 1606 года.

Несмотря на официальную канонизацию царевича Дмитрия, этот святой далеко не сразу получил народное признание. Во всяком случае, в течение еще минимум двух лет — 1608–1610 — у многих сохранялась вера в то, что настоящий царевич Дмитрий жив. Так настоящим царем был признан новый самозванец Лжедмитрий II, под знамена которого встали многочисленные войска. Кроме того, появились и другие самозванцы, буквально расплодившиеся тогда по всей России.

Конечно и в случае с канонизацией царевича Дмитрия, и в том, что его не признавали святым, большую роль играла политическая конъюнктура. Тем не менее со временем политическая ангажированность постепенно уходила в небытие, зато образ святого Дмитрия Угличского как заступника Русской Земли и чудотворца все более утверждался в сердцах русских людей, а его житие уже постоянно публикуется в Минеях Четких, издаваемых в XVII–XVIII вв. Известный агиограф Дмитрий Ростовский, автор четвертой редакции Жития, сравнивает Дмитрия Угличского с убитыми Святополком Борисом и Глебом, а число чудес, явленных святым (преимущественно исцелений от слепоты), доводит до 46.

Обретение чудотворного образа Казанской Божией Матери церковное предание относит к 1579 году. Именно тогда, после пожара, уничтожившего половину Казани, девятилетней девочке Матрене Онучиной явилась во сне пречистая Богородица и повелела возвестить всем, что в земле, на месте сгоревшего дома Онучиных, хранится Ее икона. Сообщению девочки поначалу не придали значения. Однако сон повторялся еще дважды. Тогда Матрена со своей матерью сами откопали икону, а священник ближайшего Никольского храма Гермоген с крестным ходом отнес икону в свой храм. А после молебна икону перенесли в казанский Благовещенский собор. До начала XVII века икона почиталась в основном в Казани и Москве. Интересен тот факт, что позднее, в Смутное время, священник Гермоген станет патриархом Русской Православной Церкви и прославится своими подвигами и мученической смертью во имя спасения Отечества.

Образ Божией Матери, обретенный в Казани в 1579 году, с наиболее благодатной силой впервые проявил себя в годы Смуты. В Казанском ополчении был список с иконы, который воины вручили князю Д. М. Пожарскому. В 1612 году икона стала Путеводительницей всего второго ополчения, двинувшегося из Нижнего Новгорода на освобождение Москвы. Накануне решающего сражения с интервентами, засевшими в Москве, русское воинство три дня постилось и молило Богородицу о милости перед Казанской иконой. А победа, одержанная в этом сражении, была расценена как очередное свидетельство покровительства Божией Матери России.

С этих пор икона Казанской Божией Матери приобретает общерусское значение. Поначалу возникло народное почитание — сразу после освобождения Москвы в 1612 году, когда в отсутствие царской власти воины ополчения «уставиша праздник торжественный празновати о *таковой* дивной победе».

Общегосударственной святыней, «палладиумом царского дома Романовых, защитницей столицы царства и охранительницей трона» икона сделалась к 1636 году при царе Михаиле Федоровиче Романове, когда на Красной площади Москвы был построен каменный Казанский собор. Он был одним из немногих в то время храмов на Руси, посвященных этому образу, но сразу же занял второе место в иерархии столичных храмов. Собор возводили на средства царской семьи, которая, как свидетельствует Новый летописец, «начата к тому образу

веру держати велию и повелеша празновати дважды в год и ход уставиша со кресты». Так почитание образа все более соединялось для царя Михаила Федоровича и его семьи с восприятием Казанской иконы как символа покровительства Богоматери не только Российскому государству, но и, особо, новой царской династии. Это личностное отношение, крепнущую веру и почитание образа можно считать главными источниками создания все новых и новых храмов сначала в Москве, а затем и по всей России. Как показали наблюдения современных исследователей над хронологией строительства храмов в честь Казанской иконы, вплоть до 1611 года ее почитание первоначально распространялось лишь в Казани с отдельными выходами по Поволжью. Но бурный рост строительства Казанских храмов наблюдается уже со второй половины 20-х гг. XVII века. Он набирает силу после 1632 года, когда на Красной площади в Москве начали возводить собор во имя всенародной святыни.

Та же закономерность ощущается и в многочисленных чудесах, явленных от списков с Казанского образа, — большинство из них отмечено в годы правления первых Романовых. При царе Михаиле Федоровиче было семь таковых явлений — в Москве (1612 и 1632), в Черниговской (1622), Владимирской (1624), Волынской (1636), в Костромской (1642) и в Пензенской (1643) губерниях. Тремя явлениями отмечено царствование Алексея Михайловича — в Витебске (1654), Тобольске (1661) и Зарайске (1673). При царе Федоре Иоанновиче — одно явление в Соловецком монастыре в 1676 году. При совместном правлении малолетних царей Иоанне и Петре отмечено два явления, а в царствование Петра зафиксировано семь явлений иконы — в Киеве (1699), в Шлиссельбурге (1702), в Костромской (1702), Харьковской (дважды в 1708) губерниях, в Каргополе (1714) и в Пензе (1717).

Как можно заметить, наибольшее количество явлений этой иконы в XVII веке падает на царствование Михаила Федоровича. Видимо, это совсем не случайно: люди сохраняли еще живую память об образе, выведшем Россию из многолетней братоубийственной бойни, для них события Смутного времени были еще живой историей. В восприятии русского народа Казанская икона уже спасла, а затем и постоянно оберегала от гибели не только страну, но и ее жителей. В качестве примера можно привести «Повесть о Савве Грудцыне», герой которой,

современник Михаила Федоровича, был избавлен от договора, подписанного с дьяволом, только по молитве перед Казанским образом в Москве. Примечательно, что свидетелем этого чуда был царь.

В 1649 году Алексей Михайлович официально распространил почитание образа на все государство. Кстати, этот день, 22 октября, стал последним общим праздником единой Русской Церкви.

К 60-м гг. XVII века, с одной стороны, течение российской жизни постепенно вошло в спокойную колею и память о помощи Казанской иконы постепенно покрылось туманной дымкой легендарного прошлого, а с другой — страна вступила в новую полосу испытаний, связанных с Расколом Церкви. Последние годы царствования Алексея Михайловича и правление его преемника — Федора Алексеевича стали переломными в почитании образа, ибо гонимые приверженцы «древлего благочестия» страстно ожидали покровительства от святыни. Из столичного Казанского собора начался путь в ссылку главных идеологов старообрядчества — «неистового» Аввакума и Ивана Неронова. По преданию, сохраненному П. И. Мельниковым, после разгрома царскими войсками Соловецкого монастыря икона Казанской Божией Матери — комнатный образ, ранее принадлежавший Алексею Михайловичу, — увела старца Арсения в заволжские леса, где тот основал первый раскольничий скит.

Новый всплеск чудотворений от образа приходится уже на годы Северной войны, но именно тогда происходит переосмысление образа как святыни, оберегающей Русскую Землю от нашествия иноплемеников.

Так, в 1709 году, накануне Полтавского сражения, перед иконой молился Петр I, а в 1710 году икона из Москвы была перенесена в Санкт-Петербург и здесь после строительства в XIX веке Казанского собора хранилась. В 1812 году, отправляясь в русскую армию, перед Казанской иконой Божией Матери стоял на коленях М. И. Кутузов. Сейчас чудотворный образ находится в Богоявленском соборе в Москве.

ЧУДОТВОРНАЯ ТИХВИНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

Тихвинская икона Божией Матери — икона с изображением Богоматери с младенцем Христом на руках в иконографическом типе

Одигитрия (Путеводительница). По церковному преданию, икона писана святым евангелистом Лукой и передана им в Антиохию своему ученику Феофилу. После смерти Феофила икона была перенесена в Иерусалим, а в V веке — в Константинополь, в специально построенный для нее Влахернский храм. С древности икона почиталась как чудотворная, через нее совершались многочисленные исцеления.

По церковному преданию, в 1383 году икона покинула Константинополь и чудесным образом явилась в России, причем трижды в разных местах. Сначала — на Ладожском озере, где рыбаки в ярком свете увидели в воздухе сияющую икону Богородицы, которая вскоре скрылась из вида. Затем — в селе Вымоченице на реке Ояти, левом притоке реки Свири. Здесь чудесный образ спустился к молящимся и был поставлен в часовне, но вскоре икона исчезла. В третий раз икона явилась в воздухе в местечке Кожела близ реки Паши, впадающей в Ладожское озеро. Окончательным пристанищем иконы стал г. Тихвин под Новгородом. Явившись на воздухе, чудесная икона спустилась на руки молящихся жителей и осталась в устроенном на этом месте деревянном храме Успения Богородицы. После этого икона и получила свое прозвание — Тихвинская.

На рубеже XV–XVI веков появилось «Сказание о чудесах Тихвинской иконы». В этом «Сказании» рассказывается, что во время строительства храма, между 1383-м и 1390 годом, произошло чудесное явление Божией Матери пономарю Георгию, прозываемому в просторечии Юрышом. Юрыш увидел в лесу сидящую на деревянной колоде Богородицу, а рядом с ней святителя Николая Чудотворца. Богородица повелела поставить на строящемся храме крест деревянный, а не железный. Но когда потрясенный Юрыш рассказал об этом повелении строителям, то ему никто не поверил. На храм начали ставить железный крест, но человек, делавший эту работу, упал с купола церкви. Однако он остался жив, подхваченный неожиданно начавшейся бурей. Интересно, что еще в конце XIV века на месте явления Богородицы и св. Николая устроили деревянную часовню, а в 1510 году здесь был основан монастырь во имя святителя Николая — Николо-Бесединский. Сюжет с явлением Богородицы Юрышу изображался на клеймах икон Богоматери Тихвинской, а также стал отдельным сюжетом в иконографии. Кроме того, по преданию, из

колоды, на которой Юрыш увидел Богородицу, сделали крест и доски, на которых писались иконы, в том числе и списки с первообраза Тихвинской иконы Божией Матери.

В 1510 году на месте явления Тихвинской иконы Божией Матери вместо деревянной была построена каменная церковь, а через 50 лет по распоряжению царя Ивана IV Грозного здесь был устроен Тихвинский Богородице-Успенский монастырь. Тихвинская икона Божией Матери прославилась многочисленными чудесами, главное из которых — избавление Тихвинского монастыря от нашествия шведов в 1613–1614 гг. Во время осады монастыря Божия Матерь явилась благочестивой женщине Марии и повелела пронести икону с крестным ходом по монастырским стенам. Когда повеление было исполнено, осаждавшие пришли в смятение и бежали.

Первообраз иконы до революции 1917 года хранился в Тихвинском монастыре. После революции эта икона пребывала в потаенном месте. В годы Великой Отечественной войны была привезена в Ригу. Ныне эта икона находится в США, в Чикаго.

Довольно рано на Руси начали делать списки с чудотворной иконы, самые ранние из них относятся к концу XV века (например икона Богоматери Тихвинской с клеймами, хранящаяся ныне в Новгородском государственном областном музее-заповеднике; небольшая икона из Троице-Сергиевой лавры). Довольно значительное количество списков возникло после 1510 года (например Богоматерь Тихвинская из Успенского собора в Дмитрове, ныне хранящаяся в Москве, в Музее древнерусского искусства и культуры им. Андрея Рублева). Другие списки с иконы имеются во многих храмах России.

Тихвинская икона Божией Матери оказалась тесно связана с родом новых русских царей Романовых. Так, в 1613 году в костромском Ипатьевском монастыре мать боярина Михаила Федоровича Романова, старица Марфа, благословила его на царство списком с Тихвинской иконы. Список с иконы стал главной порукой с русской стороны во время заключения Столбовского мира со Швецией в 1617 году. Это событие нашло свое отражение в «Сказании о милости Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, како преславно избави обитель Свою, иже на Тихфине, иде святыи Ея чудотворный образ Одигитриа, от нашествия зловерных варяг, иже свияне наричаются», написанном в 1658 году.

Царь Михаил Федорович, направляя посольство на переговоры, пожелал, чтобы послы сначала отправились в Тихвинский монастырь и поклонились чудотворному образу. Послы прожили в монастыре некоторое время, совершая перед иконой молитвы. Глава посольства Даниил Мезецкий и его спутники отказались отправиться без списка чудотворной иконы на переговоры и двинулись в путь, только неся перед собой икону Богородицы. А когда был заключен мир, то причину успеха послы видели в присутствии иконы, через которую Божия Мать оказала свою помощь: «Милостию Ея мирное земли устроение и христианству от тяготы облегчение даровася...»

Вернувшиеся послы снова посетили Тихвинскую обитель, их вместе с иконой встречал православный люд. Богородицу и ее чудотворную икону величали «миротворительницей», «всемирного христиан устроением», «подательницей всей Российской земли». В марте 1617 года список с чудотворной иконы, побывавший в Столбове, перенесли в Великий Новгород и установили в Софийском соборе, в честь этого события был установлен праздник «пришествию иконы; Богородице», в память об избавлении Новгорода от шведского нашествия. Интересно, что в одном из источников, составленном в 20–30-е гг. XVII века, указывается, что принесенный в Новгород список с Тихвинской иконы Божией Матери был создан на одной из досок, изготовленных из той самой колоды, на которой Богородица явилась пономарю Юрышу.

Празднование Тихвинской иконы Божией Матери совершается 26 июня (9 июля).

СПОРЫ О ВЕРЕ

XVII век оказался самым сложным и самым противоречивым — столетием в истории древнерусской религиозно-философской мысли. В предыдущие столетия, несмотря на все противоречия, основная тенденция развития религиозно-философской жизни России определялась все большим утверждением представления о России как о своеобразной, особой цивилизации, единственной из всех христианских государств, сохранившей правую веру. По этой причине довольно жестко отменялись любые западные или восточные влияния на русское православное вероучение и практику богослужений.

Сложившаяся к середине XVI века богослужебная практика Русской Православной Церкви была закреплена в решениях Стоглавого собора. А религиозно-философские представления о России как об особой цивилизации были закреплены в учениях о «Третьем Риме», «Новом Израиле» и др.

Но уже Смутное время значительно поколебало эти представления. А усиливающиеся в XVII столетии экономические и культурные связи России и с православным Востоком, и с протестантско-католическим Западом приводили ко все большему проникновению в отечественную религиозно-философскую мысль новых и новых влияний.

Уже вскоре после окончания Смутного времени были предприняты первые попытки «исправления» русских богослужебных книг по «греческим» образцам. Так, в 1616–1618 гг. подобная работа была проведена в Троицком монастыре под руководством архимандрита *Дионисия Зобниковского* (ок. 1570–1633). Однако по ее окончании Дионисий и его помощники (*Иоанн Наседка*, *Арсений Глухой*, *Антоний Крылов*) были осуждены церковным собором 1618 года — обвинены в ереси и отлучены от церкви. Спасло их лишь заступничество иерусалимского патриарха Феофана, приехавшего в 1619 году в Москву, и вернувшегося тогда же из польского плена патриарха Филарета (отца царя Михаила Федоровича).

На рубеже 40–50-х гг. XVII века при дворе царя Алексея Михайловича складывается кружок «*ревнителей благочестия*», или «*боголюбцев*», который возглавлял царский духовник *Стефан Внифатьев*. В этот кружок входили будущие непримиримые противники — Никон, тогда еще новгородский митрополит, и протопоп Аввакум. Объединенные тогда еще общим пафосом борьбы за усиление роли православия в жизни российского общества, члены кружка стремились возвысить дух церковной жизни России, выступали за активную проповедническую деятельность, против сохраняющихся языческих суеверий.

И тем не менее настроения, связанные с необходимостью изменения практики богослужения, продолжали нарастать. В начале 50-х гг. XVII столетия среди сторонников представлений о России как об избранной Богом державе возникли серьезные разногласия, вызванные целым комплексом причин как социально-политического,

так и чисто богословского характера. Немалую роль сыграли и различные религиозно-философские и историософские воззрения противоборствующих сторон.

Дело в том, что, признав Россию равной по своему благочестию ветхозаветному Израилю, избранному Самим Господом, русская религиозно-философская мысль оказалась в определенном противоречии. Ведь более глубоких, нежели ветхозаветные, аналогий тогда просто невозможно было найти. Происходит как бы замыкание круга, а сами библейские аналогии оказываются исчерпанными. Исчерпывается и идея «Третьего Рима» — Божия благодать сузилась только до пределов России. И это в то время, когда в реальности Российское государство присоединило к себе новые земли, население которых придерживалось православия греческого обряда. Да еще Смутное время нанесло мощнейший удар по русскому самосознанию, ведь «Новый Израиль» не только был разрушен, но и вновь возродился, при этом в новом качестве и с новой царствующей династией во главе. Значительно более активным стало и проникновение в российское общественное сознание светской культуры, основывающейся на рациональном методе мышления.

Перед русскими любомудрами XVII столетия встала дилемма: искать ли новые идеалы и целевые установки дальнейшего развития России, или же довольствоваться уже достигнутым? Иначе говоря, любомудрам XVII столетия вновь нужно было отвечать на уже, казалось бы, решенные вопросы: какое место в общечеловеческой истории занимает Россия? в чем смысл и цель существования России на земле? кто способен обеспечить достижение этой цели?

История показала, что русская религиозно-философская мысль в XVII веке нашла три пути решения возникшей дилеммы. Здесь необходимо отметить одно важное явление, ранее не характерное для русской религиозно-философской мысли. Дело в том, что в этот период, особенно во второй половине XVII столетия, в русской религиозно-философской мысли впервые столкнулись разные методологии мышления. Если ранее все споры по различным поводам развивались в структуре единого религиозно-мистического мышления, основанного на определенной догматике, то теперь возникает и новый образ мысли — рационалистический. И именно методологические принципы развели русских мыслителей второй половины XVII века по

разным направлениям дальнейшего развития, и каждое из направлений искало свой путь.

Первый путь — ориентация на греческое православие, почитавшееся во всем православном мире как вселенское (стоит напомнить, что константинопольский патриарх почитался *первым* среди других православных патриархов). Этот путь был достаточно традиционным, уже испытанным и, как казалось, исторически наиболее обоснованным. В религиозно-философском смысле на Русь подразумевалось перенести опыт современной греческой догматики и, соответственно, принципы схоластико-догматического мышления. Инициаторам такого перенесения казалось, что этот опыт, неизмеримо более глубокий, древний и распространенный в православном мире, нежели собственно российский, позволит поднять русское православие на новую высоту, расширить его богословскую базу и все это, соответственно, усилит влияние русского православия, Русской Церкви и Российского государства среди других православных народов, позволит России принять на себя обязанности вселенского православного царства.

Второй путь, наоборот, был совершенно новым для русской религиозно-философской мысли — ориентация на западноевропейский опыт, прежде всего на опыт рационалистического мышления, привнесение в русскую жизнь элементов светской культуры и образования. Как представлялось сторонникам этого направления, традиционная русская религиозно-философская мысль, замкнувшаяся в узких национальных рамках, уже исчерпала себя в решении не только богословских, но и важнейших мировоззренческих вопросов. Поэтому требовался новый, рационально-критический взгляд на Священное Писание, на историю, на вероучительные проблемы, на судьбу самого Российского государства. Бурное развитие научно-рационалистического мировоззрения на Западе как бы подсказывало новые ориентиры и для России.

И, наконец, *третий путь — полное отрицание не то что необходимости, а даже самой возможности формулирования новых целевых и смысловых установок развития России.* Сторонники этой точки зрения были абсолютно убеждены в том, что Россия как «Третий Рим» и «Новый Израиль» уже удостоилась Божией благодати и превосходит весь мир своим благочестием. И весь христианский мир,

особенно греки и все остальные православные народы, «исказившие» свою веру под гнетом мусульман или владычеством римского папы, должны обращаться к России как к образцу православного благочестия. Сторонникам этого направления наиболее свойственно было религиозно-мистическое восприятие мира, подкрепляемое верностью традиционной русской догматике, несколько отличавшейся от греческой.

Сторонники первого и второго пути развития русской религиозно-философской мысли нашли активную поддержку у официальных властей. В понимании царя Алексея Михайловича, патриарха Никона и некоторых других «придворных боголюбцев» Россия как «Новый Иерусалим», как «Новый Израиль» — это центр вселенского православия, который должен объединить все православные церкви под своим покровительством. Так, в предисловии к «Служебнику» 1655 г., написанному под непосредственной редакцией патриарха Никона, утверждалось, что желание «прославить» и «восхвалить» Русскую Церковь по всей вселенной и стало главной причиной «исправления книг». Следовательно, Россия должна была стать примером абсолютного православного благочестия и взять на себя исполнение обязанностей защитницы греческой, то есть вселенской, Православной Церкви. Само же Русское государство должно было превратиться во вселенское православное царство во главе со вселенским православным самодержцем. Поэтому и встал вопрос об унификации русского православного вероучения с греческим. Эти идеи активно поддерживали греческие патриархи, довольно часто и подолгу пребывавшие в эти годы в Москве. Они, естественно, были заинтересованы в том, чтобы Россия освободила подчиненные им патриархаты от турецкого владычества. При их активном участии в России распространялась идея государственного соединения православного Востока с Россией — путем отвоевания Константинополя у турок.

Было решено осуществить церковную реформу. По инициативе патриарха Никона и царя Алексея Михайловича церковный Собор 1654 года согласился на исправление богослужебных книг по «древним славянским и греческим образцам». Религиозно-философским основанием реформы стало *«грекофильство»* — идейное направление, признающее истинным только греческое

православие. Окончательно же все церковные нововведения получили утверждение на Соборе 1666 года и на Большом Соборе 1667 года с участием двух греческих патриархов и многочисленных греческих архиереев.

Нововведения включали в себя много аспектов — сокращалась литургия, а также чины крещения, покаяния, миропомазания, тексты некоторых молитв. Двуперстное крестное сложение заменялось троеперстием; изменялась форма креста (трисоставной-восьмиконечный крест заменялся двучастным-четыреконечным); хождение вокруг алтаря «противу солонь» (т. е. против движения солнца) вместо «по солонь». Из книжных исправлений — написание «Иисус» вместо «Исус», сокращение и упрощение Символа веры и др.

Важный момент «исправления книг» состоял в том, что сама эта «справа» в итоге проводилась не по «древним» греческим книгам, а по новоизданным, причем часто эти книги были изданы в Западной Европе, то есть на «латинском» Западе. Кроме того, само исправление часто осуществляли выученики католических и униатских («латинских») учебных заведений, знавшие иностранные языки, чаще всего родом с Украины. Этих «справщиков» так и стали прозывать «латинствующими».

Все эти нововведения, усиление «грекофильства» и «латинства» вызвали самый резкий протест среди части священнослужителей и простых верующих, образовавших движение в защиту «*древлего благочестия*», позднее прозванное старообрядчеством. Именно в старообрядческой среде продолжали сохранять свою актуальность идеи «Третьего Рима» и особой исторической судьбы русского народа.

В итоге все более углубляющихся противоречий произошел Раскол Русской Церкви: от Московской патриархии («новообрядная» церковь) отделилась довольно значительная часть верующих, получившая позднее наименование «старообрядчество». Уже на церковных Соборах 1666–1667 гг. старообрядчество было подвергнуто анафеме, а сами старообрядцы начали преследоваться (вплоть до сожжения). Старообрядцы уходили на север, в Сибирь, но продолжали сохранять верность своей вере. Восемь лет (1668–1677) держал осаду Соловецкий монастырь, ставший одним из опорных пунктов староверия. Своеобразным протестом против репрессий властей стали и многочисленные случаи группового самосожжения старообрядцев.

В результате Раскол Русской Церкви в XVII веке стал одним из самых трагических событий в русской истории, а последствия его не преодолены до сих пор. Так, довольно жесткие противоречия между Московской патриархией и старообрядчеством сохранялись вплоть до XX века. Лишь на Поместном соборе 1971 года Русская Православная Церковь сняла анафемы на старые обряды. Однако определенные противоречия между Московской патриархией и Древлеправославной церковью продолжают сохраняться.

Церковная реформа оказала значительное влияние и на развитие всей отечественной религиозно-философской мысли. Одним из результатов церковной реформы стало возникновение во второй половине XVII столетия трех основных течений, которые жестко противоборствовали друг с другом — *«грекофильство»*, *«латинство»* и *старообрядчество*.

Прежде чем перейти к анализу религиозно-философской сущности названных направлений, необходимо прояснить некоторые терминологические вопросы, связанные с использованием терминов *«грекофильство»* и *«латинство»*. Эти термины появились в ходе жесткой полемики между сторонниками этих направлений. При этом термин *«латинство»* имел даже оскорбительный смысл, ибо под *«латинством»* на Руси издавна подразумевали если не ересь, то схизму. Еще в прошлом веке было предложено иное именование этих направлений — *«мудроборцы»* и *«просветители»*. Недавно эти именованья возродились в некоторых работах современных исследователей. Однако думается, что подобные определения не являются более удачными, нежели прежние. Во-первых, отрицательный смысл в данном случае переносится на противников *«просветителей»* — все-таки понятие *«мудроборцы»* подразумевает людей, борющихся со *всякой* мудростью. Иначе говоря, всего лишь меняются оценочные характеристики — *«плюс»* на *«минус»*. Во-вторых, само понятие *«просветитель»* имеет достаточно четкое конкретно-историческое значение и относится к иной исторической эпохе, а именно к XVIII веку. Поэтому в дальнейшем в данной работе будут использоваться термины *«грекофильство»* и *«латинство»* как устоявшиеся и как имеющие обоснование в сути самих учений сторонников того или иного направления (об этом ниже). Тем более

что под термином «латинство» не стоит подразумевать ничего оскорбительного.

«ГРЕКОФИЛЬСТВО»

«Грекофильство», как религиозно-философское и идеологическое течение возникло еще в 20-е годы XVII века. В середине столетия именно «грекофильство» стало идейным обоснованием проведения церковной реформы. Во второй половине XVII века «грекофильство» — это уже само влиятельное течение, ставшее позицией официальной церкви и поддерживаемое царской властью. Особым влиянием оно стало пользоваться во времена *патриарха Иоакима* (1621–1690, патриарх — с 1672). Страстный борец за веру, Иоаким жестко противостоял и «латинству», и старообрядчеству. Именно в его правление были осуждены и подвергнуты наиболее жестоким репрессиям сторонники и «латинствующие» и старообрядцы.

Среди ведущих «грекофилов» XVII века — *Епифаний Славинецкий, Евфимий Чудовский, Афанасий Холмогорский, митрополит Тобольский Игнатий*. Немалое число составляли и греки, приехавшие в Россию по приглашению властей — *Арсений Грек, братья Иоанникий и Софроний Лихуды* и др. Как можно заметить, все они были последовательными сторонниками и активными участниками церковной реформы, ибо считали, что Русская Православная Церковь слишком отделилась от истинного — греческого — православия. Поэтому именно греческая ориентация была для них главной. В историософском смысле «грекофильство», по сути дела, разрывало с той традицией, которая считала Россию «Третьим Римом», ибо сама идея «Третьего Рима» изолировала Россию от других православных стран, концентрировала внимание на уже сложившемся прочтении православного учения, почитая все остальные неистинными. С точки зрения греческой церкви, это было серьезным заблуждением. Только в том случае, если Русская Церковь исправит свои ошибки, она сможет исполнять роль «Нового Израиля», «богоизбранной невесты», как называл идейный лидер «грекофильства» Епифаний Славинецкий Русскую Церковь в одном из своих сочинений, а Российское государство сможет стать оплотом и защитником вселенского православия. И в этом отношении сторонники «грекофильства» вели бескомпромиссную идейную борьбу как с «латинствующими», так и со старообрядцами.

ЕПИФАНИЙ СЛАВИНЕЦКИЙ

Одним из самых ярких представителей «грекофильства» был Епифаний Славинецкий (нач. XVII в. — 1675) — поэт, переводчик, оратор, богослов. Нам неизвестны ни место, ни точная дата рождения, ни национальность этого мыслителя. Более того, неизвестно даже его мирское имя. Известно лишь, что свое монашеское имя он принял при пострижении в Киево-Печерской лавре.

Прекрасно знавший греческий и латынь, не позднее 1639/1640 года Епифаний Славинецкий начал преподавание этих языков, а также церковно-славянского в Киевской братской школе. Знание языков определило посылку Епифания в Москву, куда в 1649 году царь Алексей Михайлович пригласил некоторых киевских «справщиков» для подготовки нового издания Библии. Это издание было осуществлено в 1663 году с предисловием самого Епифания Славинецкого (это московское издание Библии повторяло Острожскую Библию с незначительными исправлениями и поновлением языка). В 1674 году ему было поручено подготовить новый перевод Библии, но он успел закончить лишь Пятикнижие и Новый Завет. Как переводчик, а также как писатель и поэт Епифаний Славинецкий пользовался непререкаемым авторитетом. Его перу принадлежит больше 150 сочинений (переводов и собственных произведений, среди которых 60 слов-проповедей и около 40 книжных силлабических песен).

С 1651 года он жил в Кремле, в Чудовом монастыре. Именно Чудов монастырь на протяжении всей второй половины XVII века оставался оплотом сторонников «грекофильства». Уже в 1653 году патриарх Никон привлек Епифания Славинецкого к подготовке церковной реформы. Полностью поддерживающий начинания Никона, Епифаний перевел деяния Константинопольского собора 1593 года, которые стали богословским обоснованием всей реформы, — именно они убедили церковный собор 1654 года в необходимости «исправления книг». В дальнейшем Епифаний Славинецкий становится главным ученым экспертом и фактически руководителем всех переводчиков московского Печатного двора, участвовавших в «книжной справе».

Однако несмотря на то, что церковный Собор 1654 года постановил исправить богослужебные книги «по старым харатейным и

греческим», фактическая же правка велась по новым греческим изданиям, напечатанным в Венеции. Более того, сам Епифаний Славинецкий, видимо, даже не притрагивался к той массе книг, которая была собрана из русских и восточных библиотек и монастырей. Так, в основу нового Служебника, вышедшего в свет в 1655 году, он положил венецианское издание греческого Служебника 1602 года. Именно этот новый московский Служебник и утвердил большинство богослужебных нововведений (троеперстие, исключение слова «истинный» из восьмого члена Символа веры, четырехконечный крест и др.). Собственно говоря, именно этот Служебник и стал одним из поводов к Расколу церкви.

Несмотря на то, что он мог, видимо, достигнуть значительных чинов в церковной иерархии, Епифаний Славинецкий последовательно избегал подобных искусов и до самой смерти оставался простым иеромонахом.

На формирование религиозно-философских взглядов Епифания Славинецкого несомненно решающее значение оказало учение и служба в Киевской братской школе. Он был знатоком не только греческой богослужебной литературы, но и прекрасным латинистом. Так, на основе словаря Амбросия Калепина он подготовил учебный «Лексикон латинский», старейший список которого датирован 1642 годом. Подобная «синтетическая» подготовка в значительной степени повлияла на то, что Епифаний Славинецкий ориентировался прежде всего на современную ему греческую догматику, на современную греческую «ученость», не стремясь разобраться в специфике и истории собственно русского традиционного понимания православного вероучения. Может быть, и поэтому его проповеди были сухи и заумны, это были проповеди ученого богослова, а не проповедника, ибо он нес своей пастве в большей степени знание о вере. С этим же фактом связано, что в его проповедях нередко встречаются чуждые русскому языку лексические конструкции. Само же понимание вероучительных и религиозно-философских вопросов было достаточно традиционным для греческой догматики, но выражено в прекрасных стилистических формах. Так, размышляя о противоречивости бытия, он создает настоящее литературно-художественное полотно: «Вознесох бо очеса горе и видех пространственное небо беспрестанным движением от востока на запад

многоличным разньствием точащися со светилы и всею лепотою своею; зрех низу и се вся непостоянна и мимогрядущая. Еще возвед очи на стихия, вижу, яко аер исполнь есть различного применения, огонь скорому повинен изменению, земля же ныне благовонными украшена цветы, на утрие нага внезапу зрится и бесплодна. Соньмище паки водное коль есть непостоянное, чаю, никомуждо невестно небыти...»

Значительную роль сыграл Епифаний Славинецкий в спорах о «царстве» и «священстве». Его описание соборного заседания от 14 августа 1660 года, сделанное по поручению царя Алексея Михайловича, носит название «Деяние московского собора». «Деяние московского собора» — это не простая протокольная запись, а литературно обработанный памятник. Так, само слово «собор» используется автором как собирательный эпический образ, причем подобный литературный прием используется для того, чтобы подчеркнуть полное согласие, единодушие собравшихся с царем. В религиозно-философском и практическом смысле Епифаний Славинецкий четко занимал ту позицию, которая доказывала необходимость преимущества «царства» над «священством». Причем свои мысли он выражал опять же в прекрасной литературной форме: «Твое пресветлое величество царское есть светоносная благочестия твердь, есть незыблемый православия столп, есть непобараемый правоверия щит... Да благочестие во благочестивом твоём царстве, яко златозарное солнце сияет; да православие, яко крин благовонный процветает». За царем Славинецкий признает право на решение всех церковных дел, созывать церковные соборы, раздавать церковные чины.

Однако при этом Епифаний Славинецкий считал, что другие иерархи Русской Церкви не вправе судить патриарха как главу Церкви, так как они имеют дело со «всея России патриархом, со отцем отцов и пастырем пастырей. Кто же из сынов отца, которая овца пастыря судити дерзость восприимет, отнюдь моим рассуждением немошно...» Эту мысль он выразил в Послании царю Алексею Михайловичу (1660). Именно авторитет Епифания Славинецкого повлиял на то, что в 1660 году так и не было принято решение о лишении Никона патриаршего сана. Следовательно, именно авторитет Епифания

Славинецкого «продлил» между патриаршеством и сделал необходимым Соборы 1666–1667 гг. с участием вселенских патриархов.

АРСЕНИЙ ГРЕК

Одним из примеров переводческой практики «грекофилов» может служить деятельность Арсения Грека. Родившийся в греческом городе Солуни Арсений Грек (ок.1610 — после 1666) получил образование в Венеции, Риме и Падуе. В двадцать три года он вернулся в Грецию, принял монашество, после чего жил при дворах Молдавии, Валахии и Польши. В 1649 году в свите иерусалимского патриарха Паисия он оказался в Москве и остался здесь в качестве преподавателя риторики. Но вскоре Арсений Грек был сослан в Соловецкий монастырь. Дело в том, что патриарх Паисий прислал в Москву письмо, в котором обвинил Арсения во многих ересьях, в том числе и в том, что он принял униатство. Лишь в 1652 году его ссылку отменил патриарх Никон — он вызвал Арсения Грека для преподавания в греко-латинской школе, а затем в 1654 году включил его в число «справщиков» книг. В 1662 году, после падения Никона Арсений вновь оказывается в Соловецком монастыре. Последние сведения о нем относятся к 1666 году — по приказу царя Алексея Михайловича Арсений Грек был освобожден.

Первое пребывание в Соловецком монастыре позволило Арсению Греку освоить русский язык, которого он до той поры не знал. В дальнейшем именно переводческая деятельность стала самой значительной в его жизни. Первые переводы Арсения Грека появились в книге «Скрижаль», изданной в 1655–1656 гг. Эта книга представляет собой сборник произведений греческой и древнерусской литературы, которые объясняли и утверждали никонианские нововведения. Неслучайно, по предположению исследователей, название книге дал сам патриарх Никон. Кроме того, Арсений Грек осуществил перевод нового Требника, дополненного новыми церковными чинопочитаниями, и книги «Анфологион, си есть Цветословие», содержащей жития великомученицы Екатерины, святого Феодора Стратилата и святого Алексия, человека Божия. Наибольшую популярность у русских читателей имел перевод Хроники Дорофея Монеувасийского, выполненный Арсением Греком при участии архимандрита Святогорского монастыря Дионисия Грека.

В основе всех переводов Арсения Грека лежали книги XVI–XVII вв., изданные в Венеции на новогреческом языке. Так, Житие святого Алексия, человека Божия, переведено из сборника житий, вышедшего в Венеции в 1644 году. Кстати, из этого сборника Арсений Грек взял и название всей своей книги — «Анфологион». О качестве переводов Арсения Грека существуют противоположные мнения. Одни уверены, что он, плохо владевший церковно-славянским языком, «не мог дать удовлетворительных переводов» (А. И. Соболевский). Другие же, наоборот, считают его переводы соответствующими нормам церковно-славянского языка.

В контексте развития русской религиозно-философской мысли очень важен тот факт, что именно Арсений Грек стал самой одиозной фигурой среди всех книжных «справщиков» в глазах старообрядцев. Дело в том, что деятели старообрядчества практически сразу же обратили внимание на то, что переводы Арсения Грека сильно грешат и своим качеством и первоисточниками, тем самым как бы подтверждая своими спорными переводами неистинность реформы Никона. Старообрядцы отзывались об Арсении в самой резкой форме — «исполнен скверны и смрада езувитских ересей». По мнению дьякона Федора, греческие книги, положенные в основу реформы, только «словут греческими», на самом же деле они напечатаны «под властью богоотступнаго папы римскаго» в Риме, Париже и Венеции и «не по древнему благочестию», ибо «те книги у грек римляне на свой язык преложили, а те старья все греческия книги сожгли». И именно Арсений Грек «подбил» Никона покупать «книги еретические» и переводить их на «язык словенский». Поэтому и сам Арсений Грек «еретик лют, и звездочетец, и богоотметник». Эта же мысль подчеркивается и в «Мучении неких старец исповедник Петра и Евдокима», где утверждается, что Никон принял «учение злое» именно от «Арсения жидовина» (так именовали Арсения Грека).

Таким образом, переводческая деятельность Арсения Грека во многом повлияла на возникновение самого факта Раскола в Русской Церкви.

ИНОК ЕВФИМИЙ ЧУДОВСКИЙ

Методологические разногласия «грекофилов» с «латинствующими» можно проследить на примере споров по поводу решения проблемы пресуществления Святых Даров в таинстве евхаристии. Инициатором и одним из главных участников этих споров со стороны «грекофилов» был инок, а позднее келарь Чудовского монастыря Евфимий.

Достоверные сведения о Евфимии (ум. 1705) появляются лишь с 1651 года, когда он был одним из «справщиков» Печатного двора. Систематического образования он, видимо, не получил, а своей образованностью и обширной начитанностью обязан своему учителю Епифанию Славинецкому. С 1652 по 1660 и с 1670 по 1690 гг. инок Евфимий был связан с московским Печатным двором и принимал самое активное участие в переводе новых богослужебных книг, а также творений отцов церкви и иных богословских сочинений. При его участии были изданы «Ирмологий» (1654 г.), «Скрижаль» (1656), «Требник» (1658), «Пролог» (1659–1660), «Чиновник архиерейского священнослужения» (1677), «Устав» (1682) и другие книги. Кроме того, вместе с Епифанием Славинецким он участвовал в подготовке нового перевода текста Нового Завета. Однако большая часть переводов инока Евфимия не была издана и сохранилась только в рукописях. Иноку Евфимию принадлежит и ряд собственных историко-публицистических сочинений («Остен» и «Воумление священникам»), церковных поучений, а также стихотворений.

Свои богословские убеждения инок Евфимий ярко проявил в полемике со старообрядцами и с «латинствующими». Самыми известными стали его споры в 80-е годы XVII столетия с Сильвестром Медведевым, одним из лидеров «латинствующих» по поводу пресуществления Святых Даров в таинстве евхаристии.

В данном случае не стоит касаться сути богословских разногласий и определять, какая из спорящих сторон была наиболее права в своих доказательствах. В контексте данной работы более важно рассмотреть их методологические разногласия. Ведь вопрос о пресуществлении Святых Даров, по сути дела, стал лишь поводом в борьбе двух взаимоположенных начал, определявших во второй половине XVII века не только современное положение, но и будущее развитие русской религиозно-философской мысли.

В этих спорах инок Евфимий отстаивал чистоту «греческого учения», оберегая его от искажений и уклонений любого толка, являясь ярким сторонником догматического мышления и, соответственно, методологии, основывающейся на догматах. Так, по мнению инок Евфимия, выраженному в «Показании на подверг латинского мудрования», любые проблемы надо решать, во-первых, «по разуму святых восточных церкве», а не по «западным церкве разумению» и, во-вторых, следовать «разумению свв. отцев... а не без свидетелств святых отцев словес и писаний баснословимому сему разуму и разглаголству, чужду сущу Св. Матере нашея и отцев святых».

Как можно заметить, Евфимий Чудовский прежде всего резко выступал против рационалистических методов анализа вероучительных и богослужебных текстов, которые привносили в русскую жизнь «латинствующие». Он был убежден, что своими рассуждениями «латинствующие» «ум неискусен имущим подвергают и общашыся им умерщвляют». В «Опровержении латинского учения о пресуществлении» он утверждает, что мнение Сильвестра Медведева «не есть св. восточных церкве догма, но отсекагося уда от здравого тела — Предания св. отцев, западного костела суетумудрие, вабящего чрез силлогизмы паки прилепится к здравствующему телу, не еже уврачится чрез покаяние, но еже растлити недугом своим весь прочее здравый останок». Таким образом, Евфимий Чудовский совершенно не принимал западноевропейской учености, основывающейся на логическом, рациональном мышлении («силлогизмах»), но требовал сохранять верность догмам греческой церкви. Правда, и это необходимо отметить особо, в данном случае подразумевались догматы современной греческой церкви.

Кроме того, убежденность инок Евфимия в пагубности «латинства» как бы подтверждала и его уверенность в родственности греческого и славянского языков, идею которой он обосновал в одном из своих рассуждений. Это рассуждение было написано в том числе и для того, чтобы опровергнуть практику переводов и стихосложения «латинствующих», ориентирующихся в данных вопросах на западную традицию.

Самих же «латинствующих» Евфимий Чудовский воспринимал как врагов истинного православия: «Имя православия носящий,

внутри суть волци всеядци, ересию латинскою губяще паству Христову восточныя церкви». Он доказывал, что яд «латинской ереси» притек в Россию с Украины, что еретиками были все киевские ученые, а московских сторонников «латинского» направления — Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева — объявлял лишь своего рода агентами пошатнувшихся в вере киевлян и злокозненных иезуитов. Так, обвиняя Сильвестра Медведева, Евфимий называл его мнение «ядом ереси латинския», утверждая, что такие мысли «никогда церковь святая восточная имяше, неже имать». Следовательно, спор из области теоретической сразу же переходил в разряд реальной церковно-политической борьбы.

Интересно, что инициатива, проявленная иноком Евфимием в начале спора о пресуществлении Святых Даров, вызвала бурный резонанс в русском обществе, причем с несколько иным результатом, нежели ожидал сам Евфимий Чудовский и поддержавший его патриарх Иоаким. Дело в том, что, по свидетельству патриарха Иоакима, в этом споре приняли участие довольно широкие круги образованной публики, и все начали обсуждать правоту той или иной стороны: «Начаша дерзати о св. Евхаристии разглаголствовати и испытывати, и о том вся везде беседовати и вещати, и друг с другом любопретися...» А это означало, что святое таинство превратилось в предмет рационального обсуждения. Значит, стремление использовать силы человеческого разума в богословских спорах уже становилось необходимостью в образованных кругах России. Патриарх Иоаким вскоре был уже и не рад развернувшимся дискуссиям: «И от такового нелепаго и неподобающаго совершения и испытнословия и любопрения прозябоша свары и распри, вражды и ересь хлебопоклонная».

Само выступление Евфимия против «латинствующего» Сильвестра Медведева, поддержанное вскоре и продолженное братьями Лихудами, имело и более далекие последствия, ибо сторонники «грекофильства», которое стало позицией официальной церкви, решили окончательно расправиться с «латинством».

АФАНАСИЙ ХОЛМОГОРСКИЙ

Афанасий Холмогорский (в миру Алексей Артемьевич Любимов) (1641–1702) — первый архиепископ Холмогорский и Важеский. Один из просвещенных людей своего времени, имевший большую библиотеку, знавший греческий и латинский языки, интересовавшийся разными областями знания — астрономией, медициной, архитектурой, географией. Родился в г. Тюмени Тобольской губернии, в 1666 году принял монашеский постриг, а в 1675 году стал игуменом Далматовского Успенского монастыря. По некоторым сведениям, поначалу был близок к старообрядчеству.

В 1679 году Афанасий оказался в Москве и был приближен к патриарху Иоакиму. Здесь уже полностью проявляются его «грекофильские» симпатии, более того, он становится одним из главных участников споров со старообрядцами. В 1682 году был возведен в сан архиепископа и назначен во вновь образованную Холмогорскую епархию. Как руководитель епархии и как духовный авторитет Афанасий Холмогорский сыграл большую роль в истории России. Он полностью поддержал все начинания Петра I, а его дипломатическая и государственная деятельность имела серьезное значение во время Северной войны (благословение и материальная поддержка строительства крепости в устье Двины для отражения нападения шведского флота; сбор сведений о Швеции, отразившийся в его книге «Описание трех путей из России в Швецию»; поддержка строительства флота и др.).

Многое сделал Афанасий Холмогорский и для развития своей епархии — начал каменное строительство, создал библиотеку, иконописную мастерскую. Под его руководством работали переписчики книг. Современные исследователи считают, что в конце XVII века в Холмогорской епархии сложилась даже своя книгописная школа со своеобразными традициями в письме и искусстве оформления книги.

Перу Афанасия Холмогорского принадлежит несколько сочинений (его авторство некоторых из них было установлено уже позднее) — «Шестоднев», «Увет духовный» (1682), «Книга православного исповедания» (другое название — «Книга о пресуществлении») (1688), «Щит веры» (1690), различные поучительные сочинения, послания, а также составленный им «Лечебник».

В полемических трактатах Афанасий Холмогорский проявил себя твердым сторонником «грекофильства», более того, одним из активных идеологов этого движения.

Автором «Увета духовного» долгое время считался патриарх Иоаким, но более поздние исследования подтвердили авторство этой книги Афанасия Холмогорского. Книга была написана летом 1682 года всего за пятьдесят дней, по горячим следам знаменитых прений православных иерархов со старообрядцами, проходивших в Грановитой палате в присутствии царского семейства. Уже 20 сентября эта книга вышла в свет тиражом 1200 экземпляров, а позднее несколько раз переиздавалась (в XVIII веке), а также расходилась в рукописных списках. Этому изданию придавалось большое значение, оно рассылалось по епархиям, его предписывалось распространять по приходам (уже в октябре 1682 года в Новгородскую епархию отправили 20 экземпляров книги). По сути дела, «Увет духовный» стал одним из главных антираскольнических сочинений XVII столетия.

Главная тема этого сочинения — опровержение доводов старообрядцев. Автор стремится уберечь православную паству от влияния «безумных мужиков», доказать ей, что «есть здесь в России во святых Божиих храмах благолепие». Кроме того, он стремится убедить читателей в том, что необходимо «слушати государей своих и пастырей и начальников».

«Увет духовный» показывает Афанасия Холмогорского как хорошего знатока святоотеческой и другой православной литературы, ведь в основу книги Афанасий положил многочисленные выписки из древних греческих и славянских книг. На этом материале он доказывал необходимость и истинность церковной реформы и «благочестие» изменения «старых» обрядов. Последователей же «старой веры» он обвинял не только в отступлении от истинной православной веры, но и в элементарном незнании и невежестве, называя их, как уже отмечалось, «безумными мужиками».

«Безумие» старообрядцев в конечном итоге оборачивается их «бесовством». В частности, именно «бесовским делом» старообрядцев он называл многочисленные акты самосожжения в старообрядческих общинах. По его убеждению, «огненная смерть», к которой прибегали старообрядцы в ожидании немедленного попадания в Царствие Небесное, на самом деле обрекает человеческую душу на вечную

гибель, ибо сам человек не силах решать, когда наступит его смертный час. Следовательно, массовое самоубийство, да еще в огне, — это истинно «бесовское дело».

Активное участие принял Афанасий Холмогорский и в полемике с «латинствующими» по поводу вопроса о времени пресуществления Святых Даров. Этому посвящена «Книга православного исповедания». Т. В. Панич недавно подробно проанализировала эту книгу, придя к выводу, что и здесь автор выступает в защиту православной точки зрения, подкрепляя свою позицию многочисленными выписками от «апостольских и отеческих догмат и преданий». Необходимо особо подчеркнуть последнее — в основе методологии Афанасия Холмогорского опять же лежало догматическое мышление. Ведь одной из главных задач он видел сохранение и укрепление византийских традиций, ориентировался на греко-византийскую догматику и святоотеческое наследие.

Другое полемическое сочинение, «Щит веры», помимо борьбы с «латинством» по вопросу времени пресуществления, написано еще и с целью опровержения иных католических и латинских идей, проникших на Русь. Эта книга готовилась к печати, но так и не была напечатана (на сегодня обнаружено 12 списков этой книги). «Щит веры» сыграл большую роль в борьбе «грекофилов» с «латинствующими», ибо, основываясь во многом на мнении Афанасия Холмогорского, церковный Собор 1690 года принял решение, осуждающее «латинствующих».

Однако Афанасий Холмогорский интересен и другим, а именно тем, что на его примере можно увидеть, как в казалось бы догматическое мышление одного из идеологов «грекофильства» проникают новые веяния. Во всяком случае, анализ «Шестоднева» показывает, что Афанасий Холмогорский интересовался научными знаниями. Так, теперь, видимо, не подлежит сомнению, что он признавал шарообразность земли и сферическую форму неба: «Велики суть небеса и многим болши земля. И земля посреде их, яко тычка в крузе, ни на чем и с водами, сиречь с морми, Божиим повелением поставлена и утвержена». В другом месте он пишет: «Тако же и земля. Аще и горы и холми на себе имеет, но обаче круга разумевається». Кроме того, в «Шестодневе» можно увидеть попытки рационального объяснения различных природных явлений.

Естественно, что этим мыслям и высказываниям не стоит предавать слишком уж широкого толкования. Все же по своим религиозно-философским предпочтениям Афанасий Холмогорский оставался в русле восточной догматики, признавая, что основой бытия является Господь: «Зане всемошен и творит, яко же хочет».

«ЛАТИНСТВО»

«Латинство» — это условное название, которое дали сторонники официальной церкви тем деятелям церковной реформы, которые связывали необходимость изменений в религиозно-философской жизни России с распространением западноевропейского опыта, светской науки и светского образования. Думается, использование этого термина вполне оправдано и сегодня, ведь те рационалистические методы мышления, принципы рационально-критического отношения к вероучительным и богослужебным текстам, за которые ратовали «латинствующие», и в самом деле были ими почерпнуты с Запада. Другой вопрос: насколько потребность в распространении «рациональной методы» была оправдана внутренним развитием русской религиозно-философской мысли?

Думается, что появление «латинства» оказывается вполне закономерным. Уже говорилось, что к середине XVII столетия русская религиозно-философская мысль практически полностью исчерпала собственные возможности в осмыслении места России в окружающем мире. «Грекофильство» предложило новый, как казалось, путь — изменение традиционной русской обрядности в соответствии с обрядностью греческой церкви. Однако в стиле, в методологии мышления ничего нового предложено не было, ибо одна догматика как бы подправлялась другой догматикой. При этом многие новшества, предложенные «грекофилами», вызывали или протест, или несогласие. В принципе начало рационально-критического осмысления действительности теперь было делом времени.

Во второй половине XVII столетия возникла необходимость самостоятельного мышления, критики того положения вещей, когда русские, в сознании своего бессилия во всем, пассивно шли за своими греческими руководителями, беспрекословно соглашаясь с ними во

всем, не пытаясь и не решаясь оказать им в чем-либо противоречие и выступить против них с чем-либо своим.

Нельзя не отметить и тот факт, что объективное развитие страны, и субъективные желания правящих кругов, особенно светских, если уж не требовали, то, во всяком случае, предлагали искать новые варианты, новые принципы, которые могли бы придать дополнительные импульсы для движения России по историческим дорогам. Не случайно поэтому значительное влияние «латинство» приобрело именно при дворах царей Алексея Михайловича и Федора Алексеевича, а затем и при дворе Софьи Алексеевны, довольно благосклонно относившихся к западным новшествам.

Однако уже в 80-е годы XVII века ситуация изменилась и «латинствующие» были осуждены на Соборе 1690 года. Впрочем, идеи, которые посеяли «латинствующие» на русской почве, уже вскоре, во времена царя Петра Алексеевича, дали самые бурные всходы.

СИМЕОН ПОЛОЦКИЙ

Симеон Полоцкий (Самуил Гаврилович Петровский-Ситнянович) (1629–1680) — один из значительных деятелей восточнославянской культуры XVII века, поэт, переводчик, драматург и богослов. Белорус по происхождению, уроженец Полоцка, он получил образование в Киево-Могилянской коллегии и, по некоторым предположениям, в Виленской иезуитской академии. Уже в эти годы он написал свои первые стихотворения. В 1656 году он принял монашеский постриг под именем Симеона, а в 1664 году навсегда переехал в Москву, где к его монашескому имени и добавилось прозвание Полоцкий. В Москве он получил поддержку самого царя Алексея Михайловича, при дворе которого он признавался как мудрейший «философ», «вития» и «пиит».

Пользуясь благосклонностью царя, Симеон Полоцкий развернул в Москве широкую просветительскую деятельность — преподавал в Богоявленской и Заиконоспасской братских школах, открыл в Кремле типографию, свободную от церковной цензуры, в которой в большом количестве издавал свои книги стихов, учебную и богословскую литературу. Позднее, по поручению царя, Симеон Полоцкий занимался

воспитанием и образованием царских детей — Федора и Софьи. Кроме того, он возглавлял созданную при Приказе тайных дел первую в России школу нового типа, где обучал латинскому языку государственных чиновников — будущих дипломатов. Он же разработал проект организации в Москве высшей школы, который позднее был положен в основу создания будущей Славяно-греко-латинской академии.

Творческое наследие Симеона Полоцкого более чем обширно: книги проповедей *«Обед душевный»* и *«Вечеря душевная»*, богословский труд *«Венец веры православнокатолической»*, а также сохранившиеся в рукописях грандиозные книги *«Рифмологион»* и *«Вертоград многоцветный»*, включающие не одну тысячу стихов. Правда, после его смерти многие эти книги были запрещены как «прельщающие» латинской мудростью, а рукописи изъяты и скрыты в патриаршей ризнице. Например патриарх Иоаким осудил Симеона Полоцкого как человека «мудрствоваше латинская нововы мышления». А о самих книгах, издаваемых Симеоном, патриарх Иоаким говорил: «Мы прежде печатного издания не видали и не читали тех книг, а печатать их не только благословления, но и изволения нашего не было».

Уже в первые годы пребывания в России Симеон Полоцкий принял самое активное участие в проведении церковной реформы и в борьбе со старообрядчеством. Его перу принадлежит несколько книг против старообрядцев. Так, после Соборов 1666–1667 гг. он написал книгу *«Жезл правления»* с обличениями старообрядчества. Книга имела большое значение в полемике со старообрядчеством. Впрочем, еще в прошлом — столетии исследователями было отмечено, что в ряде случаев аргументация Полоцкого, и каноническая, и историческая, достаточно слаба. Ему не хватало серьезной исторической подготовки, а свои доказательства он часто строил только на авторитете западных историков или же на собственном филологическом анализе.

Интересна и еще одна мысль Полоцкого в *«Жезле правления»*, когда, доказывая необходимость троеперстия, Симеон Полоцкий пишет о том, что троеперстное знамение употребляется всеми православными народами, за исключением небольшого числа великорусов, и именно этот факт как нельзя лучше говорит в пользу

апостольской древности троеперстия. В данном случае важно то, что Полоцкий искренне считает традиционные обычаи Русской Церкви заблуждением, а правила греческой Православной Церкви — истиной, ведь он был воспитан именно в этой традиции. Здесь очень четко проявляется само отношение Симеона Полоцкого к собственно русским традициям, которые были от него очень далеки и, по большому счету, малоценны. Такое же отношение было у него и к русской истории. Характерно, что в «Вертограде духовном» Полоцкий не упоминает ни одного русского царя, кроме князя Владимира, крестившего Русь. Видимо, собственная русская история Полоцкого просто не интересовала.

Религиозно-философские предпочтения Симеона Полоцкого определялись его образованием, полученным в прозападных учебных заведениях Киева и Вильно. Впрочем, сам Симеон Полоцкий не был, так сказать, профессиональным философом, скорее он был профессиональным литератором и поэтом. Уверенный в том, что Россия должна избавиться от своей самобытности, он всю свою деятельность посвятил тому, чтобы распространить здесь идеи западноевропейского гуманизма и рационализма. И прежде всего он пропагандировал светскую науку, столь отрицаемую ранее в древнерусской мысли.

Конечно, будучи монахом, Симеон Полоцкий признавал, что светская наука, и в первую очередь философия, вторична по отношению к богословию. В «Вертограде многоцветном» он писал:

Философии конец: тако людям жити,
Еже бы по-силному Богу точным быти.

Больше того, немало трудов он посвятил тому, чтобы утвердить в российском религиозно-философском сознании истинное, как ему казалось, православное вероучение. Однако сами подходы к толкованию православного вероучения Симеоном Полоцким значительно отличались и от традиционных для России, и даже от тех, что пришли с нововведениями, которые были привнесены в русскую жизнь церковной реформой.

Поэтому совсем не случайно то идейное направление, которое поддерживал и развивал Симеон Полоцкий, и получило название «латинства». На примере творчества Симеона Полоцкого можно выделить основные компоненты этого направления.

Прежде всего, разделяя веру и рациональное, «разумное» знание, Симеон Полоцкий все же всегда подчеркивал, что *светское, рациональное знание — это обязательная составляющая всякого познания*. Он вообще всегда подчеркивал значение «разумности», призывая и своих читателей шествовать путем «разумения»:

Ты же, о читателю, изволь чести умно,
Разум, удобь возмешь, внимая разумно,
Употребляй... тогда полза будет...

«Разумное» знание, «разумная» «полза» всякого дела — вот к чему призывал Симеон Полоцкий. Рассуждая о философии, он прежде всего говорит о ее «ползе». Так, знаменитым философам прошлого, Фалесу Милетскому, Диогену, Аристиппу, в его стихах в разных вариантах задают один и тот же вопрос: «Кая в философии полза, человече?» А в строках, восхваляющих разум, он прямо отрицает предыдущую традицию, утверждая, что те, кто не пользуются своим разумом, «иже умом дети»:

Разум есть прешедшая добре рассуждати,
настоящая паки благоустроить,
Еще предвидение будущих имети, —
сих дел ее не творяют, иже умом дети.

Именно в «безумности», то есть в отсутствии разума, обличал он сторонников старообрядчества, утверждая, что они просто необразованные, «безумные» люди. «Безумию их каждый посмеется», — уверяет он в книге «Жезл правления». Кстати, и опровержения старообрядческих взглядов Симеон Полоцкий строил прежде всего на том, что стремился показать не только отсутствие у них знания, но и элементарную неграмотность. Так, про известного старообрядческого полемиста Никиту Пустосвята он писал: «Чрез все

житие вое в нощи невежества слепствовав... Не вестъ он и алфа гречески чести». А другому старообрядческому писателю, Лазарю, говорил: «Иди прежде научися грамматическовати, таже к вящшим хитростем учения».

Обвинения Симеона Полоцкого вовсе не означают, что идеологи старообрядчества и в самом деле были неграмотны и необразованны. Они не имели образования в понимании самого Симеона, т. е. не были образованы на западноевропейский лад. Больше того, видимо, Симеон Полоцкий вполне искренне не понимал и не принимал той системы доказательств, которой пользовались старообрядцы, — слишком далеки от него были древнерусские традиции. В отличие от них для Симеона Полоцкого было аксиомой — *истинное познание Бога возможно только путем сочетания веры и разумного знания*.

Поэтому уже один тезис о «разумности», по сути дела, главный тезис Симеона Полоцкого, показывает, насколько его религиозно-философские воззрения были отличны от традиционных древнерусских представлений о соотношении веры и разума. Впрочем, отличались они и от греческой догматики. Ведь впервые в истории русской религиозно-философской мысли Симеон Полоцкий внес в нее самый значительный элемент рационализма. Даже к библейским текстам Симеон Полоцкий относился совсем по-новому. Так, по примеру польского поэта эпохи Возрождения Яна Кохановского и впервые в русской литературе он переложил современными стихами одну из библейских книг — Псалтирь. «Псалтирь рифмованная» была напечатана в 1680 году, а в 1685 году положена на музыку дьяком Василием Титовым.

Сам факт поэтического перевода библейского текста — небывалый в истории России, где очень трепетно относились к Священному Писанию. Ведь в этом факте явно прослеживается стремление к рационально-критическому восприятию Библии. Уже в предисловии к «Псалтири рифмованной» Симеон Полоцкий обозначает этот новый методологический принцип, предназначая свое сочинение тем, «кто разумно хвалят Господа», а читателей он призывает: «Молю тя, здравым умом да судиша». Сам же перевод осуществлялся, по словам Полоцкого, по принципу: «Держахася словес псалтирных и разума толкования приличнаго».

Интересен в этом смысле факт, что именно Псалтирь стала предметом первого поэтического перевода. Стоит напомнить, что Псалтирь была и одним из самых первых библейских текстов, переведенных в древности на славянский язык. Так что история повторилась, только в других исторических условиях.

Таким образом, Симеон Полоцкий стал первым в истории древнерусской религиозно-философской мысли деятелем, который стремился утвердить в древнерусском сознании совершенно иную, новую систему мышления — рационалистическую.

Именно поэтому в его трудах можно найти столь много ссылок на древнегреческих и западноевропейских философов, цитат из их произведений. Авторитет этих признанных во всем мире мудрецов как бы позволял ему доказывать собственную правоту.

Вторая составляющая «латинства» как идейного направления второй половины XVII века напрямую связана с первой. Речь идет о *пропаганде образования вообще, и светского образования в частности*. Уже говорилось, сколь много сделал Симеон Полоцкий для развития системы образования в России. К этому стоит добавить подготовленные и изданные им буквари и другую просветительскую литературу. Множество призывов о необходимости образования разбросаны по разным его сочинениям. И снова мы встречаемся с главным обоснованием необходимости образования — чем образованнее человек, тем ближе стоит он к постижению Бога.

Особую роль в образовании Симеон Полоцкий уделял «семи свободным наукам» — традиционному набору наук, преподаваемых в западноевропейских университетах (*тривиум* — грамматика, риторика, диалектика; *квадриум* — арифметика, геометрия, астрология, музыка). Необходимо помнить, что в древнерусской традиции не признавалась актуальность этого набора, тем более что в него входила астрология, запрещаемая православием. Тем не менее Симеон Полоцкий положил много сил для того, чтобы привить эти «свободные науки» на русской почве.

И славу России он видит именно в расширении пределов знания, в развитии образования, сокрушаясь о том, что многие его современники не понимают его устремлений:

...Россия славу расширяет
Не мечем токмо, но и скоротечным
типом, чрез книги с сущим многовечным.
Но увь нравов! Иже истребляют,
яже честным трудове раждают.
Не хощем с солнцем мирови сияти,
в тме незнания любим пребывати.

Третий религиозно-философский компонент «латинства» является своеобразным синтезом двух первых. Вера, «разумность» и образованность позволяли решить *главную задачу* — *воспитание «совершенного человека, на всякое дело уготованного»*. По сути дела, идеал «совершенного человека», возникший у Симеона Полоцкого под влиянием западноевропейского гуманизма и рационализма, и был основным идеалом всех последователей «латинства».

В представлении Симеона Полоцкого «совершенный человек» — это добропорядочный, широко образованный христианин и верный сын своего государя. Больше всего этому идеалу соответствует, конечно, «иноческое житие». Однако понимая исключительность иноческой судьбы, Симеон Полоцкий подчеркивает важность самого стремления к совершенству: «Духовнии вси, вы молитися непрестанно. Мирстии вси, вы трудитесь... во своем звании неленосно. Вой в полцех, художницы во градах и селех; тяжателіе на нивах».

В понимании Симеона Полоцкого «совершенный человек» включает в себя множество и прежде всего нравственных качеств. Именно нравственные качества составляют духовную основу человека. Поэтому детей необходимо учить «прежде добронравію, неже витийству: яко сие без оногo, аки тело без души есть». Но и обучение «добронравію» Симеон Полоцкий понимал, как научение ребенка «разумному» знанию, ибо, как говорил он сам, воспитание без образования «яко душа телесе кроме».

Одним из важнейших качеств «совершенного человека» Симеон Полоцкий считал любовь и верность государю. Это было не случайно, ведь сам Симеон, обладавший столь необычными для Древней Руси религиозно-философскими убеждениями, да еще и выходец из

Белоруссии, напрямую зависел от благорасположенности царя. И недаром в «Букваре языка славенска» издания 1667 года обобщенный образ «совершенного человека» приобретает конкретные черты верноподданного царя. В этой книге утверждается, что благополучие царя является главной целью существования остальных членов общества:

Ты, чтый, за сию милость моли Бога
царю пресветлу жити лета многа,
Во книзе жизни написану быти,
здраво, весело, славно в мире жити,
Вся супостаты сил но побеждити...

И в своих конкретных поступках Симеон Полоцкий всегда выступал на стороне царской власти и в ее защиту, что проявилось во время споров между царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном о правах «царства» и «священства».

В понимании Симеоном Полоцким роли российского монарха прослеживается еще одна важная черта — он стремится обозначить русского царя как вселенского, ибо именно в создании вселенского православного царства он и видит главную задачу России как «Нового Израиля» в новых исторических условиях. В «Гусли dobroglasnoy» (1676), обращаясь к царю Федору Алексеевичу, он писал:

Да возвеселится Израиль Новый
(царство Российское) о сотворшем
его и синове Сиона Московскаго
да возрадуются о тебе, царе своем.

В других сочинениях его идеал выражен еще более четко. Так, в «Рифмологионе» он не просто воспевает российского царя, но формулирует смысловые и целевые установки будущего развития России:

Царю восточный, царю стран премногих,
нас избавивый от противник многих.

Прогнавы з Руси еретики,
будиж в победах преславен во веки!
Царствуй над всеми вселенныя страны,
из язык мрачных твори христианы.
Разшири веру, свет омрачным буди,
иже во смертней сени гибнут люди
<...>
Царствуй, пресилен, преславен повсюду,
где солнца запад и встает откуду!
Подай ти Господь во мире сияти,
второму солнцу, всеми обладати,
Дабы тобою мрака избежати
всем родом земли и веру познати.
Буди Константин и Владимир миру,
сотри кумира и прослави веру.
Подай Господь миром обладати,
а в век будущий в небе царствовать.

Осмысление нового положения России в мире как вселенского православного царства имело большое значение для развития отечественной историософии и было созвучно основным целевым задачам, которые формулировались в других историософских произведениях того времени.

Просветительская деятельность Симеона Полоцкого оказала большое влияние на дальнейшее развитие отечественной религиозно-философской мысли, став своеобразной идеологической и культурологической подготовкой ко многим изменениям в российской жизни, осуществленным позднее Петром I. А дело Симеона после его смерти продолжил его друг и соратник Сильвестр Медведев.

СИЛЬВЕСТР МЕДВЕДЕВ

Сильвестр (в миру Симеон Агафонович) Медведев (1641–1691) родился и до семнадцати лет прожил в Курске. В 1658 году переехал в Москву и стал служить в Приказе тайных дел. С 1665 года в течение трех лет он учился в школе Заиконоспасского монастыря, где на него

обратил внимание Симеон Полоцкий. Медведев изучил латынь и польский язык, грамматику, риторику, поэтику, получил необходимые знания по истории, философии и богословию. А отношения с Симеоном Полоцким переросли в крепкую дружбу.

По окончании школы Медведев продолжил службу в Приказе, участвовал в дипломатической миссии под руководством крупного российского дипломата А. Л. Ордина-Нащокина. В 1672 году, после того как Ордин-Нащокин попал в опалу, Медведев скрылся на юге Русского государства в Молчинском монастыре в Путавле. После долгих размышлений и уговоров, через три года он принял монашеский постриг под именем Сильвестра и поселился в курском Богородицком монастыре. Через два года он оказался в Москве, где в присутствии Симеона Полоцкого встретился с новым царем Федором Алексеевичем и после долгого разговора с ним получил прощение. С тех пор Сильвестр Медведев служил на Печатном дворе «справщиком», а затем вместе с Полоцким создал типографию в Кремле (так называемую «Верхнюю», то есть дворцовую типографию, неподвластную церковной цензуре). Он принимал самое активное участие в книгоиздательской деятельности, занимался переводами и поэзией.

После смерти своего учителя Сильвестр Медведев продолжил его дело и, кроме того, стал своего рода лидером «латинского» направления в отечественной религиозно-философской мысли. А когда у власти утвердилось правительство царевны Софьи (1682–1689), то поначалу положение Сильвестра еще более упрочилось, тем более что он стал исполнять обязанности придворного поэта.

В эти же годы он прилагал множество усилий для того, чтобы открыть в Москве первое высшее учебное заведение — академию. Еще в 1682 году он составил и подписал у царя (тогда еще — Федора Алексеевича) «Привилею Московской Славяно-греко-латинской академии». Однако смерть царя помешала решению вопроса. В 1685 году переработанный текст «Привилеи» Медведев подал царевне Софье. Но в этот период его начинание вызвало резкий протест со стороны «грекофилов» и официальной церкви, в том числе и со стороны патриарха Иоакима. В итоге в 1687 году школа Заиконоспасского монастыря, возглавляемая Медведевым, была закрыта, а вместо нее (и вместо академии) были открыты

«элленославянские школы» во главе с прибывшими из Греции братьями Лихудами.

В 1689 году все замыслы Сильвестра Медведева оборвались. Страстный сторонник царевны Софьи, участвовавший в подделке решения о передаче ей власти при малолетних царях Иване и Петре, он оказался одним из главных врагов пришедшего к единоличной власти царя Петра I. Осенью 1689 года Медведева арестовали и расстригли. Более года он провел в застенках — в колодках и под пытками, all февраля 1691 года был публично казнен.

По своим религиозно-философским предпочтениям Сильвестр Медведев был последователем Симеона Полоцкого. Правда, Медведев не был «западником» в том смысле, что видел необходимость дальнейшего пути развития России именно по «западным» образцам. В отличие от Полоцкого, Сильвестру Медведеву были близки и понятны и традиционное русское понимание православного учения, и события русской истории. И, может быть, именно в его творчестве в большей степени, нежели в творчестве Симеона Полоцкого, выразилась объективная потребность освоения русской религиозно-философской мыслью нового для нее опыта рационалистического мышления.

Однако по своим методологическим установкам, которые базировались на «рационалистической методе», Сильвестр Медведев был продолжателем именно линии Симеона Полоцкого. Недаром даже в эпитафии Полоцкому Сильвестр Медведев говорит о «пользе», которую приносил России своей деятельностью Симеон:

Обаче и сего смерть от нас похитила,
Церковь и царство пользы велия лишила, —
Его же пользы людие лишены...

Сильвестр Медведев целенаправленно и последовательно отстаивал необходимость рационального знания и самого широкого образования, прежде всего светского. В стихотворном «Вручении привилегии на Академию царевне Софье» он писал:

Три благодати действием наполняет:
Ум умудряет, что есть благо знати,
Волю же движет благаго желати,
А память нудит, еже совершити
Дело благое, дабы ползи быти.

А сравнивая царевну Софью с великой княгиней Ольгой, он восклицал:

Тако и ты свет наук явити
Хощешь России, и в небе во век жити...

И понос от нас хощеши отъяти,
Яко Россия не весть наук знати.
Егда же от тя тою просветится,
Вся вселенная о том удивится.

И вообще, учение и образование он считал самым главным для человека:

Без души убо живу кому быти:
Тако разумну быть без учения
И без прилежна всем попечения.

Особенно ярко эти его воззрения проявились в ходе спора с «грекофилами» в 80-е годы XVII века, в котором приняли участие и русские мыслители, и приехавшие в Россию греки, особенно братья Лихуды. Спор, развернувшийся вокруг проблемы пресуществлений Святых Даров в таинстве евхаристии, очень сложен для толкования. Еще в прошлом веке исследователи отмечали, что Русская Церковь до приезда Лихудов держалась и отстаивала отчасти латинское мнение о времени пресуществления Святых Даров в таинстве евхаристии. Кстати в Москве оно едва ли не впервые открыто было высказано С. Полоцким в «Жезле правления» (1666) и не вызвало тогда никакого возражения.

Так что, по сути дела, Сильвестр Медведев отстаивал мнение, с самого начала существовавшее в Русской Церкви. Однако на православном Востоке уже издавна сложилась иная трактовка вопроса о пресуществлении Святых Даров. И в ходе унификации церковной обрядности, проходившей в России, это мнение стало позицией официальной церкви. Именно его и высказали публично братья Лихуды, написавшие в 1687 году книгу с опровержением «латинских» (южнорусских и польских) книг по данному вопросу. Именно это мнение отстаивали инок Евфимий Чудовский и патриарх Иоаким. В ответ Сильвестр написал «Книгу о манне хлеба животного», в которой опроверг это мнение, а затем развил свою позицию в книге «Известие истинное православным...».

В этих книгах Сильвестр доказывал, что Русской Православной Церкви, уже более 700 лет просвященной Святым Крещением, нет никакого смысла учиться у приезжающих с Востока греков, которые и сами-то несведущи в богословских вопросах. Так, о братьях Лихудах Медведев с возмущением писал: «Яко они люди ученые, а мы люди неученые, и того ради нам неученым подобает Бога за се благодарити, еже нам благоволил оных, акинский свет, на просвещение нашего неразумия прислати, и их ученых людей весьма почитати, и во всем... слушати, и им нимало в чем противления являти...» И далее: «Ныне, увы! Нашему такому неразумию вся вселенная смеется... и сами тии нововыезжие греки смеются и глаголют: Русь глупая, ничтоже сведущая!»

В данном случае опять же важнее обратить внимание на разные методологические подходы спорящих сторон. Как можно заметить, Медведев ставил вопрос не просто о богословской проблеме, а о степени учености спорящих сторон. Следовательно, по мнению Сильвестра Медведева, истинность в споре определяет не просто верность догмату, но и способность логического, рационального доказательства истинности своего мнения. Именно слабость аргументации «грекофилов» Медведев считал свидетельством неверности их мнения. Таким образом, спор из области богословия, основанного обычно на догматах, выходил в совершенно иную область — Медведев писал о способности человеческого разума познавать мир, и, соответственно, Критерием истины становилась степень подготовленности и аргументации участников спора.

В основу своих доказательств Сильвестр Медведев положил проведенный им подробный анализ изданных греками книг, основанный на рациональном методе. В своих рассуждениях он доказывал, что для новых русских богослужебных книг использовались книги, изданные в католических государствах, которые были «со старыми греческими книгами несогласны». И книги Сильвестра Медведева по этим вопросам представляют собой образчик исторической критики и переводческой деятельности.

Сам же он отстаивает именно «рационалистическую методику», в его книгах везде встречаются выражения типа: «зде убо правый разум стоит тако...», «зде правовернии, разум грамматичный известно ведущий». А своих оппонентов он укоряет как раз за непонимание значения логики и рационального знания. Так, Евфимия Чудовского Медведев обвиняет не только в презрении к «силлогизмам», но и в обычном невежестве: «Человек неученый, не точию силлогизмы добре весть, им же не учился, но и грамматики совер. шенно не точию греческия, но и словенския не разумеет, точию нечто греческих речений памятствует».

Кстати, еще более резко отзывался Сильвестр Медведев о «неучености» старообрядцев. В книге «Созерцание лет 7190, 91 и 92, в них же содеяся во гражданстве», описывая знаменитые прения со старообрядцами в присутствии царевны Софьи, он так характеризовал старообрядцев: «Злобнии глупцы, безумные прелести учителя, в себе мятущися, ничтоже глаголюще... Сия безчинныя кличи глупых мужиков, буест же, и невежество, и нечинное стояние пред царским величеством, и презрение...» Правда, в данном случае, кроме резких выражений, Медведев не приводит никаких других «разумных» доводов.

Сама же книга «Созерцание лет 7190, 91 и 92, в них же содеяся во гражданстве» является одним из первых в России *историческим исследованием*, которое уже не может считаться летописью. Этот факт также доказывает стремление Медведева применять «рациональную методику» во всех формах своей творческой деятельности.

Но не стоит считать, что Сильвестр Медведев уповал лишь на силу человеческого разума. Конечно же он не был «рационалистом» в том понимании, какое этому понятию придавали позднее, в XVIII столетии, когда рационализм уже противостоял вере. Нет, он считал,

что рациональные доводы должны лишь дополнять веру, доказывать ее истинность, видел ограниченность рационального знания, если оно не основано на крепкой вере. Недаром он восклицал: «О яко же некрепка вера, юже силлогизмы и человеческие доводы едва на всякий день разсуждают и новая установливают!...»

Рационалистические методы изучения богословских вопросов, которые отстаивал Сильвестр Медведев, вызвали резкий протест «грекофилов», посчитавших подобную «методу» не только вредной, но и еретической. Обвинения в еретичестве, постоянно преследующие Медведева в последние годы жизни, сыграли немалую роль и в окончательном решении его судьбы, окончившейся столь трагично.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Старообрядчество (староверие) — это общее название русского духовенства и мирян, сохраняющих церковные традиции древнерусской Православной Церкви и отказавшихся принять церковную реформу. Самыми яркими представителями движения в защиту «древлего благочестия» в XVII веке были протопоп *Аввакум Петров*, *Иван Неронов*, *Федор Иванов*, *Никита Добрынин (Пустосвят)* и другие.

Защитники «древлего благочестия» выступали сторонниками сохранения самобытности России и Русской Православной Церкви. Ведь Русь, по их мнению, уже сподобилась Божией благодати. Так, Никита Пустосвят утверждал, что «в Российском государстве-царстве истари самая истинная православная вера» и что он уже давно «благодати Божия сподоблена бысть». А в Челобитной царям Ивану и Петру Алексеевичам инока Сергия (1682) утверждается: «Великое же Российское царство, Третий Рим, благочестием всех превзыде и все благочестие в него воедино собрася. И един российский под небесем христианский царь именуется во всей вселенной». Свою правоту старообрядцы обосновывали, в том числе, и решениями Стоглавого Собора 1551 года, закрепившими самобытные правила Русской Православной Церкви (например двуперстное сложение при крестном знамении было запрещено менять под страхом анафемы). Формой выражения борьбы с изменением общего духовно-политического курса страны стала борьба за сохранение древней обрядности.

Но, как уже говорилось, причины Раскола были намного глубже. Религиозно-философским основанием движения в защиту «древлего благочестия» в середине XVII века стало учение о России как «Третьем Риме». Старообрядческие авторы знали все тексты «Филофеева цикла», изложение идеи «Третьего Рима» в «Повести о белом клобуке» и даже ссылались на авторитет Кормчей книги 1653 года, признавая его, по-видимому, потому, что она была подготовлена и издана до начала церковных реформ патриарха Никона. «Третий Рим» имел в старообрядческой эсхатологии принципиальное значение, это был и символ величия, благочестия дониконовской Руси, и «антихристово вместилище» современности.

Церковная реформа, по мнению старообрядцев, меняла не только обряды, она изменяла тем важнейшим религиозно-философским установкам, которым служила Россия последние полтора века. Никоновские реформы, их поддержка и западные симпатии царя Алексея Михайловича показались защитникам «древлего благочестия» крахом, катастрофой, полной гибелью «Третьего Рима», уже воссиявшего на просторах Московского государства. И самое страшное для них было даже не в том, что «древлему благочестию» изменил патриарх. Самое страшное было в том, что измена исходила от царя — единственного истинного православного царя во всей вселенной. А это значит, что Божий мир, которым правил русский царь, рушился на глазах.

А ведь «Четвертого Рима» не будет. Следовательно, человеческая история подошла к своему концу — Божия благодать оставила этот мир, а богоизбранное Русского государство оборачивается царством Антихриста. В эсхатологической доктрине раннего старообрядчества центральным был вопрос о том, как смотреть на переживаемое время, и он сводился к учению о времени пришествия в мир Антихриста. Так, в среде старообрядцев преобладающими были толкования идеи «Третьего Рима», согласно которым Римская империя, Рим были «последним царством», местом воцарения Антихриста или появления признаков его приближения, и формула «Третьего Рима» оказалась удобной для распространения этого тезиса на современную Россию. И недаром о. Г. Флоровский писал: «Антихрист есть тема и тайна русского раскола».

Открытый спор об Антихристе шел в среде староверов с самого начала. Еще до реформы, в 1648 году, в Москве появилась «Книга о вере», которая пророчила наступление «последних времен»: предтеча Антихриста — папа римский, а явление самого Антихриста связывали с 1666 годом (напомним, что 666 — это «число зверя» в Откровении Иоанна Богослова). Апокалиптические настроения еще более усилились, когда именно в 1666–1667 гг. на церковных Соборах были осуждены и лишены духовного звания протопоп Аввакум и его сторонники.

В этой сложной и грозовой духовной атмосфере в старообрядческой среде рождается несколько толкований учения об Антихристе. Некоторые считают, что Антихрист уже явился в мир, и угадывают его в патриархе Никоне и даже в самом царе. Другие были более осторожны и называли патриарха и царя лишь его предтечами. И к концу века утверждается учение о «мысленном», или духовном Антихристе — уже пришедший Антихрист властвует на земле, но невидимо, в образе самой никонианской церкви. В 1694 году учение о приходе мысленного Антихриста было провозглашено в качестве догмата на старообрядческом соборе в Новгороде.

Признание прихода Антихриста, ожидание скорого конца света и стали главными причинами «убегания» старообрядцев в далекие края. Они «убегали» не просто от власти, а от «антихристовой» власти, не из Московского государства, а из царства Антихриста.

Как можно заметить, в методологическом отношении старообрядцы оставались приверженцами уже привычного на Руси религиозно-мистического мировосприятия, что в значительной степени отличало их от «грекофилов» и «латинствующих». Однако к концу XVII века и в старообрядческую среду стали проникать элементы светского мирозерцания.

ПРОТОПОП АВВАКУМ ПЕТРОВ

Аввакум Петров (1620–1682) — крупнейший деятель раннего старообрядчества, протопоп, писатель, публицист. Родился в селе Григорово под Нижним Новгородом в семье священника. В 1638 году женился на четырнадцатилетней Анастасии Марковне, будущей его верной на всю жизнь спутницей и матерью восьми их детей.

Личность Аввакума — ярчайший пример русского подвижничества. Вся его жизнь была героическим служением идее. Он верил, что мир может быть более справедливым, что все люди, независимо от своего происхождения, в равной мере должны пользоваться благами жизни.

Рукоположенный в 1642 году в дьяконы, уже в 1652 году Аввакум был возведен в протопопы. В конце того же года он начинает служить в Москве, в Казанском соборе, протопопом которого в то время был Иоанн Неронов. В эти же годы Аввакум принимает активное участие в кружке «ревнителей благочестия», или «боголюбцев», который возглавляет царский духовник Стефан Вонифатьев. Члены кружка стремились возвысить дух церковной жизни России, выступали за активную проповедническую деятельность, против сохраняющихся языческих суеверий. В этой деятельности они пользовались прямым покровительством царя Алексея Михайловича.

Интересно, что большинство «боголюбцев» были выходцами из нижегородской земли, что, очевидно, было связано с особой ролью Макарьевского Желтоводского монастыря и памятью о святом Макарии Желтоводском, который почитался небесным покровителем нижегородского ополчения времен Смуты, а потом и царской семьи.

Знаменательно, что в кружок «ревнителей благочестия» входил и нижегородский митрополит Никон, будущий патриарх. Единство взглядов протопопа Аввакума и Никона в этот период подчеркивает и тот факт, что подпись Аввакума стоит под челобитной царю с просьбой назначить Никона патриархом. Но уже скоро пути их разошлись.

Став в 1652 году патриархом, уже в следующем, 1653 году Никон предпринял первые шаги по осуществлению церковной реформы. Протопоп Аввакум оказался в числе самых ярых противников реформы, а вскоре вообще становится лидером движения «древлего благочестия», объединившего всех, кто выступал за сохранение старой веры. Осенью того же года он был арестован и сослан в Тобольск, где с семьей прожил до 1655 года. От более сурового наказания — расстрижения — его спасло лишь заступничество царя.

С 1656 по 1661 год Аввакум и его семья скитались по Сибири ссылаемые все дальше и дальше на восток — Енисейск, Братский острог, устье реки Нерчи... Путь Аввакума был тяжел, ведь

несгибаемый протопоп продолжал свою активную проповедническую деятельность и поэтому постоянно вступал в серьезные конфликты с церковными и светскими властями. Даже поддержка (тайная или явная) многих священников и государевых слуг не спасала его от наказаний — вплоть до заключения в холодную башню и битья кнутом. Но Аввакум не отступал от своих взглядов.

В начале 60-х годов отношение власти к ссыльным старообрядцам ненадолго изменилось — отправив в опалу Никона, государь решил вернуть некоторых из них в Москву. Возвращение Аввакума продолжалось три года (1661–1664).

Царь встретил бывших ссыльных ласково. Аввакум знакомится с Епифанием Славинецким и Симеоном Полоцким, ведет с ними богословские споры. Однако увидев, что Алексей Михайлович, отлучив от себя Никона, не собирается отменять реформы, Аввакум вновь восстал за старую веру. Прибыв в мае 1664 года в Москву, уже в августе того же года он с семьей отправляется в ссылку на север, в Пустозерск.

1 марта 1666 года Аввакум был привезен в Москву на церковный Собор. Несмотря на бурную полемику, которую вел на заседаниях протопоп Аввакум, решения собора были суровы — Аввакума и его соратников расстригли и предали анафеме, а многим урезали языки. Анафему наложили и на старые обряды. В конце 1667 года Аввакума и многих его сподвижников вновь сослали в Пустозерск, где заточили в земляную тюрьму. А 14 апреля 1682 года протопоп Аввакум вместе с тремя своим соузниками был казнен сожжением в срубе.

Несмотря на беспокойную и даже трагическую повседневную жизнь, протопоп Аввакум стал автором множества (более 80) литературных и публицистических произведений. Это — *«Книга бесед»*, *«Книга толкований и нравоучений»*, *«Книга обличений, или Евангелие вечное»*, разнообразные послания и челобитные. Самое значительное его сочинение — автобиографическое Житие (*«Житие протопопа Аввакума, им самим написанное»*), которое считается выдающимся памятником литературы XVII столетия. Все эти произведения проникнуты одной главной идеей — защитой старой веры.

Религиозно-философские взгляды протопопы Аввакума наиболее полно выражены в *«Книге бесед»*, *«Книге толкований»*, *«Книге*

обличений» и в ряде посланий. «Книга бесед», написанная в 1669–1675 гг., содержит 10 бесед о сути расхождений между старообрядцами и сторонниками церковной реформы. «Книга толкований» (1673–1676) содержит толкования на различные библейские тексты. «Книга обличений, или Евангелие вечное» (1679) — результат догматического спора Аввакума с дьяконом Федором по ряду богословских вопросов.

Анализ сочинений протопопа Аввакума позволяет сделать вывод, что споры по поводу обрядовой стороны жизни Русской Православной Церкви были лишь средством выражения более глубинных противоречий. Главное противоречие — старообрядцы и сторонники церковной реформы по-разному видели цели и пути дальнейшего развития России.

Для обозначения этого глубинного противоречия в произведениях Аввакума используются два образа, соотнесенных друг с другом по принципу антитезы: «чужая земля» и «свое отечество»³⁵.

«Чужая земля», или иначе «земля варваров» — это никонианская Русь. Здесь предводительствует «сатана», обитают «враги благочестия», царит «озлобления много». Для еще более образного выражения Аввакум изображает эту страну в виде дремучего леса, из которого бегут, «утекают» праведники. Больше того, «чужую землю» он сравнивает с огромной темницей, где беспрестанно «льется кровь мученическая», и даже с могилой: «Воистину и на свободе люди те в нынешнее время равны с погребенными. Во всех концах земли ох и рыдание, и плач, и жалость».

Центральной фигурой, *главным виновником превращения России в «чужую землю» оказывается царь Алексей Михайлович*. Патриарх Никон — это совратитель царя, а затем лишь исполнитель его воли. Сам же Алексей Михайлович — тиран, «мучитель и гонитель», подчиняющий себе людей «насилием и властью»: «А ты, никониян, чем похвалишься? — вопрошает Аввакум царя: — Скажи-тко? Антихристом своим нагим разве да огнем, да топором, да виселицею». Обличая самовластие и деспотизм государя, Аввакум часто использует своего рода «эзопов язык». Не называя имени, он уподобляет Алексея Михайловича наиболее жестоким библейским царям — Саулу, Навоходоносору, Максимиану, Озии.

Однако необходимо иметь в виду, что Аввакум, да и все старообрядцы не обличали принцип самодержавного правления как таковой. Более того, все они исходили из идеи Божественного происхождения царской власти, а самого царя рассматривали как истинного Помазанника Божиего. И не случайно в спорах царя и патриарха Никона о праве «царства» и «священства» Аввакум всегда и последовательно занимал сторону царя. Да и в отношении самого царя Аввакум долгое время сохранял надежду, что он одумается и вернется к старой вере.

Проблема заключалась в другом — в истинности царя. Предавший старые обряды царь — это изменник истинной веры, и, следовательно, он теряет право быть царем. Недаром Аввакум советует постричь «горюна» в монахи и тем самым отстранить от дел.

Резко возросшее влияние западноевропейской культуры («немецкие поступы», «польские обычаи», «латинство») делает никоновскую Русь окончательно «чужой землей». Введение новых церковных обрядов рассматривалось Аввакумом как наступление католичества на православие. Даже освоение иностранных языков вызывает полную неприязнь Аввакума, ибо обитатели «чужой земли» в этом случае становятся чуждыми собственному народу: «Умеешь многи языки говорить: да што в том прибыли? С сим веком останется здесь... кирьелесион-от оставь; так еллениа говорят; плюнь на них», — укоряет Аввакум государя.

Еще большее неприятие Аввакума вызывает заимствование с Запада «внешней мудрости» — светской науки. Уже говорилось, что основное противоречие в данном случае лежало в разных системах мышления старообрядцев и «латинствующих». Если последние старались привить на русской почве рационалистическое мышление с его опорой на знание, то первые защищали традиционный для древнерусского сознания принцип религиозно-мистического постижения Божиих тайн. Совсем не случайно протопоп Аввакум постоянно ссылается на авторитет Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также на святоотеческую литературу, в которой, как известно, научно-рациональное знание последовательно отрицалось. Вслед за отцами церкви Аввакум видит в «еллинских философах» язычников, а в более современных западноевропейских ученых авторитетах — еретиков. Так, он утверждал, что «ритор и философ не может быть христианин»,

что он «ни на праг церковный достоин внити». А сам же с гордостью утверждает: «Аз есмь ни ритор, ни философ, дидалскаства и логофетства неискусен, простец человек и зело исполнен неведения». Следовательно, неприятие «западной учености» в любом ее виде — это принципиальная позиция Аввакума.

Несовместимыми с «чистой верой» Аввакум считает учения Сократа, Платона, Протагора, Диагора Милисийского. «Нынешних философов», под которыми Аввакум, очевидно, понимал «латинствующих», он называет «песьими сынами». А тех родителей, которые отдают детей учиться философии, риторике и диалектике, он обвиняет в том, что они обрекают детей на «вечную погибель».

В итоге образ «чужой земли» связывается Аввакумом непосредственно с Антихристом, этим «врагом человеческим», символом Мирового Зла.

Вообще старообрядцы создали собственную теорию об Антихристе, ибо отказ от старой веры они воспринимали исключительно как дьявольское деяние, приближающее наступления конца света. Впрочем, этот вопрос решался ими по-разному. Так, монах Ефрем Потемкин учил, что Антихрист уже явился и есть не кто иной, как патриарх. В «Житии инокa Корнилия» Антихристом назван сам царь.

И все же большинство ранних учителей старообрядчества считали, что царство Антихриста еще не наступило, а царь и патриарх — это лишь его предтечи. В трактовке протопопа Аввакума, Никон и царь Алексей Михайлович также непосредственные предшественники Антихриста — «войско антихристово», «слуги антихристовы». В одном из своих произведений Аввакум рисует яркий образ Антихриста, явившегося ему во сне в виде «нагого человека», «огнем дышит, изо рта, из ноздрей и из ушей пламя смрадное исходит». За спиною же Антихриста — «царь наш последует и власти со множеством народа». Не ограничиваясь древней версией о происхождении Антихриста («зачнется от блуда, от жены жидовки, от колена Давидова»), он приводит уже народный, сказочный мотив о змее-оборотне, вступающем в связь с замужней женщиной, и уверяет своих читателей в истинности этого народного представления: «Мнитмися, сам сатана зблудит с нею сим подобием, яко же змий ныне

летает к женам». Следовательно, «чужая земля» — это место, где уже властвуют предтечи Антихриста.

В отличие от образа «чужой земли» образ «отечества» более расплывчат и иллюзорен. То он возникает как мечта о справедливом государстве, то сводится к замкнутому братству «верных», а то ассоциируется с райским блаженством.

Конечно же «свое отечество» в трактовке всех идеологов раннего старообрядчества, и в понимании протопопа Аввакума в частности, ассоциируется с прошлым, с той Россией, которая была единственной в мире хранительницей истинной православной веры. Именно благодаря своей вере Россия заняла выдающееся место в мире и была «сподоблена Благодати». В этом отношении особенно важной для старообрядцев была идея России как «Третьего Рима», всех в мире превосходящей своим благочестием, а русский царь считался единственным во всей вселенной истинным христианским царем. Эта Русь и мыслилась Аввакумом в качестве своеобразного идеала.

Интересно, что одним из символов истинной Руси протопоп Аввакум видел «непорочные» книги, напечатанные «словенским» языком. Вообще «старые» книги, которые власть насильственно изымала из повседневного обихода, становятся уже в ранний период старообрядчества единственной связующей нитью между небольшим числом «верных» и прошлой, истинной Россией. Кстати, подобное благоговейное отношение к «старым» книгам сохранялось в старообрядческой среде и впоследствии.

Еще одной важной характеристикой «своего отечества» в творчестве Аввакума становится идея равенства. Это равенство определено уже самим устройством вселенной, поэтому в «своем отечестве», где всем «одинаково светит» солнце, все равны перед Богом: «Если богатому кланяешься в пояс, то нищему поклонись в землю». Больше того, Аввакум утверждает, что «меньшие» наравне с «большими» имеют право решать те вопросы, от которых зависит и судьба отдельных людей, и судьба «отечества» в целом.

Впрочем, подобное «отечество» могло существовать только как идеал, поэтому в условиях конкретно-исторических событий второй половины XVII века настоящим, подлинным «своим отечеством» признается старообрядческая община.

Многие послания Аввакума посвящены «верным» — тем, кто избрал путь подвижничества во имя «старой веры». Рассуждая о принципах существования «верных», протопоп Аввакум прежде всего призывает их осознать себя монолитным союзом. Цементирующими этот союз условиями являются нравственные устои общины-«отечества». А в качестве примеров истинного «старовера» под пером Аввакума возникают образы его сподвижников. Особенно в этом отношении ярок образ боярыни Феодосьи Морозовой. Кстати, и самого Аввакума в старообрядческой литературе постоянно приводили в пример как истинного православного человека, борца за веру. «Сильный Христов воевода противу сатанина полка», — так называет его одно из старообрядческих «Сказаний».

Вообще мысль об избранничестве, особом пути, которым им надлежит идти — пути страдания и мученичества во имя собственной «святости», свойственна практически всем вождям раннего старообрядчества. Более того, уже в тогдашней старообрядческой литературе возникает образ *пророка-бойца*, подвиги которого во имя правой веры сравниваются с подвигами библейских пророков. Причем нередко подобное сравнение авторы посланий проводили именно с собой. Например, любимая полемическая ситуация в сочинениях Аввакума такова — нечестивый царь и пророк или святой. Если Алексей Михайлович — царь Максимилиан, то Аввакум — Никола-Чудотворец. Если Алексей Михайлович — царь Озия, то Аввакум — пророк Азар и т. д. Нередки сравнения самого себя у Аввакума и с апостолами.

Интересен еще один момент. Пророк-боец, исполнитель пророческой и апостольской миссии на Русской земле, напрямую был связан с миром чуда. Уже говорилось о некоторых видениях Аввакума. Но Аввакум разворачивает эти сюжеты и в другой плоскости — он сам становится героем видений, явленных другим людям. Так, в одном из посланий он рассказывает, что в то время, когда его «стригли на Москве» и «ругали в соборной той церкви», образ его в сопровождении ликующих ангелов явился ученикам в далекой ссылке. Таким образом, уже в раннем старообрядчестве формируется идея *прижизненной святости старообрядцев как мучеников за веру*. Эта идея была близка очень многим деятелям старообрядчества. Не случайно многие из них, так же как Аввакум, еще при жизни написали

собственные жития, которые, как известно, всегда создавались в России с прицелом на признание героя жития святым.

И, наконец, еще одно прочтение смысла «своего отечества» — образ своего рода рая. Под пером Аввакума мечта о таком «своем отечестве» приобретает черты прекрасной страны, полной света и благоухания. Прежде всего это мать-пустыня, где «жестокое житие Христа ради» терпели древние праведники и куда, «утекая от соблазнов», бегут современники. Несмотря на все трудности, которые приходится претерпевать праведникам, ощущение праздничности не оставляет Аввакума. Здесь царит «веселие душевное»: монастыри, «яко крины процветоша», а праведники «упованием будущих благ веселятся». Сами жители пустыни сравниваются с поющими птицами, и прежде всего с райской птицей сирий: «Святые отцы... со умилением и со слезами песнь Богу поют».

Между прочим, стоит обратить внимание на данное сопоставление: пустыня — рай. Образ «рая» нередко присутствует в произведениях Аввакума. И это не случайно. Обуреваемый жаждой «жизни вечной», протопоп призывает своих сторонников не страшиться и терпеть множественные муки в земной жизни. В награду он обещает истинные райские кущи. При этом христианские понятия и символы приобретают у него материализованное выражение. Так, рай в представлении Аввакума наполнен вполне материальными благами: «жилища и полаты стоят», а в палате — «стоят столы, а на них настлано бело. И блюда с брашнами (т. е. с едой) стоят...»

Поэтому можно сказать, что на мировоззрение Аввакума самое значительное влияние оказало народное понимание христианства. Даже сам стиль произведений протопопы построен на перемежении богословских понятий с народными, иногда очень крепкими, выражениями.

И характер Аввакума был также страстен и противоречив. Он абсолютно не принимал своих противников, буквально ненавидел их, грозил им самыми страшными карами. И в то же время в посланиях к соратникам перед нами совершенно иной человек — добрый, нежный, отдающий всего себя заботе о ближних своих.

Евфросин (2-я пол. XVII в.) — старообрядческий писатель. Судьба его нам практически неизвестна. В 60-е годы XVII столетия Евфросин находился в Курженской обители, близ г. Повенца, где был близок к знаменитому вождю старообрядчества игумену Досифею. В начале 90-х годов он жил в пределах Калуги и Белева. Некоторые исследователи предполагают, что он был тем Евфросином, по имени которого в начале XVIII века назывался старообрядческий толк «евфросиновщина».

В историю религиозно-философской мысли России Евфросин вошел как автор *«Отразительного писания о новоизобретенном пути самоубийственных смертей»*, написанного в 1691 году и дошедшего до нас в единственном списке. Впрочем, в самом *«Отразительном писании...»* упоминается еще несколько его сочинений, которые сейчас неизвестны.

«Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» — это полемический трактат, направленный против учителей и последователей самосожжения в старообрядчестве. Написанное на рубеже двух эпох — Древней Руси и эпохи петровских преобразований, это сочинение тоже несло в себе черты нового времени. При этом элементы светского мирозерцания наиболее ярко проявились в решении главного вопроса всей книги: *допустима ли добровольная смерть и правомерно ли обречение живого существа на физические страдания?*

Проблема, поставленная Евфросином, была более чем актуальна в то время. В 80-е годы официальная власть резко усилила репрессии против старообрядцев. По указу 1685 года сторонников «старой веры» повелевали в одних случаях жечь в срубе, в других — бить кнутом. Раскаявшихся в «расколе» отправляли до конца дней под строгий надзор в монастырь. Укрывателей «раскольников» определяли наказывать батогами, кнутом и даже отправляли в ссылку, а имущество виновных забиралось в казну.

В этих условиях в старообрядческой среде вновь оживляется учение об Антихристе. Наибольшим влиянием начинает пользоваться учение о духовном или мысленном Антихристе. Сторонники этого учения считали, во-первых, что Антихрист уже явился в мир, а во-вторых, под его личиной понималось не какое-либо конкретное лицо, а вся никонианская церковь в целом. В 1694 году учение о приходе

мысленного Антихриста было провозглашено в качестве догмата на старообрядческом соборе в Новгороде. В первой статье определений этого собора говорилось: «Несомненно нам верить и прочим учение творить, еже есть:...Антихрист царствует в мире ныне, но царствует духовно в видимой церкви...» А утверждение учения об уже состоявшемся воцарении Антихриста влекло за собой и ожидание самого скорого конца света.

Многие последователи «старой веры» в поисках спасения от Антихриста и искренне веря в спасительную силу мученичества, избирали смерть — самосожжение. Конечно, большую роль в этом сыграли возрожденные и даже усилившиеся среди старообрядцев аскетические настроения, уверенность в греховности всего сущего, презрение к телесной жизни во имя жизни духовной и вечной. Только к середины 70-х годов до 1691 года групповые самосожжения унесли жизнь более 20 000 человек. А самый массовый характер самосожжения приобрели как раз во второй половине 80-х годов XVII века как ответ на репрессии властей.

Религиозно-философское основание самосожжений создал еще протопоп Аввакум. Он первым одобрил «гари» (т. е. самосожжения) как акты мученичества, а сама «огненная смерть» в его изображении представляла как блаженная смерть праведников, освобожденная от боли и страха. Своих сподвижников он уверял в том, что самовольно вошедший в огонь мученик обязательно увидит Христа и «ангельские силы с ним», которые «емлют души те от телес, да и приносят ко Христу, а Он, Надежа, благословляет и силу ей подает божественную». Позднее взгляды Аввакума на «огненную смерть» как на средство достижения райского блаженства были не только усвоены, но и усилены другими идеологами старообрядчества — Семеном Денисовым, Иваном Филипповым, Петром Прокопиевым.

Таким образом, смерть праведника в огне считалась великим благом, объявлялась «легкой» и противопоставлялась «лютой», мучительной смерти грешника. А ведь еще со святоотеческих времен считалось, что «легкая» смерть та, за которой душу ожидает вечное блаженство. Зато за «лютой», тяжелой смертью должны последовать адские мучения. Точно так же трактовалась и спасительная, очищающая сила огня. Так, в духовных стихах «огненная река» предстает как сила, помогающая праведникам переправиться в рай:

Идут они ровно по-суху и ровно по-земле,
Огнем их, пламенем лице не пожирает.

Необходимо также сказать, что представители официальной церкви, резко осудившие самосожжения, толковали их в диаметрально противоположном ключе — как «лютую» смерть, «бесовское дело», действие, обрекающее душу на вечную гибель.

Впрочем, и в среде старообрядцев не было единства в отношении к самосожжениям. А одним из наиболее последовательных обличителей «огненной смерти» стал инок Евфросин. В своем «Отразительном писании...» он приравнивает ее к самоубийству, влекущему за собой церковное проклятие. Следовательно, самосожжение, да еще совершенное с радостью, — это греховное деяние, ибо человек покушается на Божию волю и сам выбирает свой смертный час.

Но «Отразительное писание...» интересно не только богословскими рассуждениями Евфросина. Дело в том, что в этом сочинении, впервые в старообрядческой литературе, появляются *новые мотивы* — *он не принимает «огненную смерть» потому, что она несет с собой уничтожение и деформацию человеческого тела.*

Новизна в данном случае состоит в следующем. Большинство старообрядческих идеологов воспринимали телесные мучения или как аскетические подвиги во имя спасения души («истязание плоти»), или как наказания за грехи. Однако инок Евфросин смотрит на данный вопрос совсем по-другому — он отвергает боль и страдания как явления, несовместимые с нормами человеческого существования, а в конечном итоге бессмысленные и с религиозной точки зрения.

И не случайно много места Евфросин посвящает детальному, натуралистическому описанию процесса самосожжения: «Телеса... жареным мясом пахнут»; сварившаяся кровь «клокочет» и «взбивается» вверх пеной; кипят и тела людей — один «яко есть кровь красен», «ин же желт и бел же другой», «ов же ужаснее, черн бо являшеся». Так и кажется, что писатель стремится вызвать у своих читателей отвращение к физическим страданиям, неприятие их.

А о тех «учителях», которые побудили свою цаству к приятию «огненной смерти» и заживо похоронили людей в огне, он отзывается

очень резко и пишет о «нечеловеческом естестве учителей сих окаянных». К сторонникам «огненной смерти» Евфросин применяет и другие термины — «мрачные детины», «истлители», «палачи», «учители-мучители», «темные старцы» и др. Обличает он и конкретных проповедников «огненной смерти», перечисляя многие имена. Даже авторитет протопопа Аввакума, к тому времени уже возведенного старообрядцами в ранг святого, он подвергает сомнению.

В своем протесте против бессмысленных телесных страданий инок Евфросин выступает и против голодной смерти. Дело в том, что среди старообрядцев было распространено убеждение — лучше «гладом скончаться», нежели сесть за один стол с никонианами. Евфросин же не видит никакого кощунства в том, что муки голода заставляют человека забыть о своей вере. Так, он не осуждает двух сестер, изнемогших от голода, которым вместо еды приносят Евангелие, — «Вот де пища духовная». Евфросин жалеет сестер: «Слушать бедные не могут, гладом и жаждою изнеистовившеся».

Интересно, что большое ушло сторонников добровольной смерти во имя веры среди старообрядцев инок Евфросин объясняет, помимо прочего, еще и их невежеством, необразованностью. Он утверждает, что нельзя «одними тетратками», пусть и написанными самим Аввакумом, «управити» «всю вселенную». «Аввакумовы писма», несущие «огненную смерть», вообще выступают у Евфросина своеобразным символом невежества. В свою очередь, он призывает «покопать книжные жилы», искать мудрости у «искусного мужа... в учении и в правилах ведомцу и хитрецу».

В целом же выступая против апокалиптического отношения к реальной действительности, инок Евфросин утверждает, что жизнь — это «великий дар Божий» и нельзя самовольно «убегать» от «долгих трудов и потов», ее наполняющих. Больше того, тот, кто толкает людей на путь самоубийства, является настоящим врагом «светлой России», виновником ее «опустения».

СВЯТЫЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Вторая половина XVII столетия — это время определенного угасания темы святости в русской религиозно-философской мысли. Переориентация смысловых и целевых установок бытия России на

создание вселенского православного царства, базирующегося на новой в определенной мере для России греческой православной догматике, предполагала и совершенно иные решения темы святости. Новшества, все более широко проникающие в Россию, как бы отодвигали на второй план и саму русскую святость, ведь новая миссия Российского государства виделась теперь намного более широко, нежели еще сто лет назад. В значительной степени сам факт угасания темы святости был вызван Расколом. Греческие богословы, получившие большое влияние в России, вообще с подозрением относились не то что к новым, но и к старым русским святым. Принятие новой обрядности ставило иногда под вопрос правильность самого факта канонизации того или иного святого. Поэтому «грекофилы», стоящие у кормила Русской Церкви и ориентирующиеся теперь на правила греческой церкви, не могли столь самостоятельно, как раньше, решать вопросы с канонизацией русских святых. А, может быть, и не считали это необходимым.

На церковном Соборе 1667 года вселенские патриархи приняли решение, в котором предостерегали о том, что под видом нетленных тел могут почитаться и тела тех, кто умер под церковным отлучением. Конечно, это решение вовсе не запрещало проведение новых канонизаций, ведь подобного запрета не бывало, да и не могло быть. Буквальный смысл решения состоит в напоминании о полномочиях архиерейского Собора. Но патриархи Иоаким и Адриан ссылались на это решение в тех случаях, когда им предлагали совершить новые общецерковные прославления святых. При патриархе Иоакиме в конце 70-х гг. происходит отмена недавней канонизации княгини Анны Кашинской, почти полностью прекращается почитание Евфросина Полоцкого. Патриарх Адриан в начале 90-х гг. отказался от общецерковной канонизации Иоанна и Логгина Яренских, Герасима, Галактиона и Игнатия Вологодских. В то же время патриарх Адриан не отрицал возможности канонизации новых святых вообще. Так, были прославлены Иона и Вассиан Пертоминские, которых почитал царь Петр I за свое спасение во время шторма на Белом море. В 1698 г. был канонизирован юродивый Максим Московский, ставший последним святым патриаршего периода истории Русской Православной Церкви. Кроме того, по замечанию Г. П. Федотова, «вместе с расколом большая, хотя и узкая, религиозная сила ушла из Русской Церкви,

вторично обескровливая ее... С Аввакумом покинула Русскую Церковь школа св. Иосифа (Волоцкого. — *С.П.*)). Иначе говоря, та самая школа, которая в XVI веке приложила максимум усилий к тому, чтобы Русь стала поистине Святой. И если опять же вспомнить Г. П. Федотова, который писал, что «на заре своего бытия Древняя Русь предпочла путь святости пути культуры», то со второй половины XVII века Россия стала предпочитать путь культуры уже проторенному веками пути святости.

За долгий период, практически за всю первую половину XVIII в., общецерковные прославления святых на совершались. И только в 1757 г. состоялась первая канонизация после этого перерыва — симптоматично, что совершилось прославление святителя Димитрия Ростовского, связавшего таким образом Древнюю Русь с новой Россией.

ЖИТИЕ АННЫ КАШИНСКОЙ

История с написанием жития и канонизацией Анны Кашинской — это пример идеологической и религиозно-философской борьбы, разгоревшейся в XVII столетии, которая вовлекала в свой оборот и имена святых.

Анна Кашинская (ум. 1368) — дочь ростовского князя Дмитрия Борисовича, а с 1295 года — жена князя Михаила Тверского, мученически погибшего в Орде. Местное почитание Анны Кашинской возникло в XVII столетии. Связано это было с тем, что в 1649 году в Твери были обретены ее нетленные мощи и тогда же перенесены в Кашин. А до 1649 года, до официального освидетельствования ее мощей, у гроба княгини произошло 8 чудес исцелений. В следующем, 1650 году Анна Кашинская была официально канонизирована. Причем службу на перенесение мощей написал Епифаний Славинецкий по прямому распоряжению царя Алексея Михайловича.

Уже в 1650–1652 гг. возникает первый вариант Жития Анны Кашинской, а окончательное ее составление относится к 1675–1676 гг. Именно тогда Житие Анны Кашинской и сложилось, как комплекс из четырех памятников. Этот цикл состоит из собственно Жития и статей — о явлении княгини пономарю Герасиму, об обретении мощей и о перенесении мощей Анны из деревянной Успенской церкви в

кашинский Воскресенский собор. Точный автор Жития неизвестен, хотя в источниках называются несколько имен.

Текст жития, наверное, не представляет особого интереса — это многословное подражательное сочинение. Но вот история культа Анны Кашинской вызывает несомненный интерес.

Дело в том, что уже в 1677–1678 гг. Житие во всем комплексе подверглось суровой критике патриарха Иоакима, назначившего даже специальную комиссию по «досмотру» жития. Комиссия внимательно сверила текст Жития с летописными известиями и установила «несогласия и неприличия в датах, местах действия, в лицах и др. (всего 13 пунктов разночтений). Наиболее же важное «неприличие» Жития состояло в 10-м пункте. В Житии утверждалось, что правая рука святой была в двуперстном сложении («согбена, яко благословящая»).

Вполне понятно, что во времена жестокой борьбы со старообрядчеством официальная церковь не могла признать святой ту, чьи персты оказывались в двуперстном сложении. Иначе сама официальная церковь оказывалась в двусмысленном положении.

Патриарх Иоаким сделал серьезные выводы — определением церковного Собора 1677 года фактически было аннулировано почитание Анны Кашинской. Больше того, ее почитание, и в частности Житие, объявили ложным и обязали кашинские и тверские духовные власти прекратить церковные службы в ее честь. Даже церковь во имя Анны была переименована в церковь Всех Святых. Вторично Анна Кашинская была канонизирована в 1909 года.

СВЯТИТЕЛЬ ДИМИТРИЙ РОСТОВСКИЙ

Новое время, все настойчивее стучащееся в двери древнерусской религиозно-философской мысли, требовало и определенной новизны в отношении к теме святости. На рубеже XVII–XVIII веков проблема святости решалась несколько иначе, чем ранее, — подвижничество во имя Божие теперь включало в себя и просветительство, и заботу об образовании, и собственно знание. Невежество, нежелание получать знания — это, конечно, не грех, однако и не заслуга в общественном мнении. Одним из примеров нового подхода к теме святости можно считать историю жизни и канонизации Димитрия Ростовского.

Димитрий Ростовский (в миру Даниил Саввич Туптало) (1651–1709) — митрополит Ростовский и Ярославский, проповедник и писатель. Происходил из казаков, учился в Киево-Могилянской академии. В 1668 году еще юношей принял монашеский постриг в киевском Кирилловском монастыре и связал всю свою жизнь со служением Церкви. С 1675 по 1700 год. Димитрий был игуменом и проповедником в различных монастырях на Украине, в Вильне, в Минской губернии. Затем приехал в Москву и был назначен митрополитом Ростовским и Ярославским.

Большое значение в своей деятельности Димитрий Ростовский придавал просветительству. Так, многие современники отмечали его талант проповедника. Будучи митрополитом, открыл в Ростове общеобразовательную или, как он сам называл, «грамматическую» школу, в которой обучалось 200 человек. Сам святитель был очень образованным человеком, знал иностранные языки, имел большую библиотеку — 288 книг, из которых 173 — на латинском и греческом языках, 96 — на церковнославянском, 12 — на польском, 7 — многоязычные.

В 1684 году, находясь в Киево-Печерской лавре, Димитрий Ростовский принял на себя послушание — составление Четий Минеи, т. е. сборника житий, расписанных по дням богослужений. Именно этот труд, которому Димитрий Ростовский отдал почти двадцать лет жизни, и прославил его имя. При составлении Четий Минеи Димитрий Ростовский использовал как русские, так и латинские, греческие, польские источники. Он не просто переписывал известные ему жития, но зачастую, на основе разнообразных вариантов, писал свой вариант. Поэтому многие жития, вошедшие в его Четии Минеи, могут считаться оригинальными. Первая часть Минеи была издана в 1689 году. Затем уже после смерти святителя, в 1711–1716 гг., вышло второе издание Минеи в трех частях. Далее труд Димитрия Ростовского издавался еще несколько раз.

Перу Димитрия Ростовского принадлежит много проповедей, драматические произведения, стихи. Особое место занимает противостароверское сочинение *«Розыск о раскольничей брынской вере»*. «Розыск о раскольничей брынской вере» был написан в 1709 году, а издан полностью в 1745-м. Но отдельные главы издавались и ранее — в 1714-ми 1717 гг. Этот трактат состоит из трех частей, в

которых автор стремится подробно и доходчиво объяснить происхождение Раскола, а также резко выступает против сторонников старообрядчества. Интересно, что Димитрий Ростовский рассматривает старообрядчество в основном через призму невежества его последователей. «Человеку бо неучену сущу и светом разума непросвещену, неудобно есть постизати глубину Писания святого и толковати неведомыя того тайны, на то токмо уповающему, яко черное по белом знает и по книгам бродит».

Через сорок с небольшим лет после смерти Димитрия Ростовского, в 1752 году, вскрытие его гробницы показало, что мощи святителя остались нетленными. И уже в 1757 году Димитрий Ростовский был канонизирован. Сейчас рака с мощами святителя хранится в Успенском соборе Ростовского Кремля.

ЧУДОТВОРНАЯ ИВЕРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

Иверская икона Божией Матери, прославившаяся чудесами в уделах Богородицы — на Афоне, в Иверии (Грузии) и в России, названа по имени Иверского монастыря на Святой горе Афон. Первое известие об этой иконе относится к IX веку — времени иконоборчества. По сохранившемуся преданию, в дом некой благочестивой вдовы, хранившей икону Богоматери, ворвались вооруженные воины и осквернили образ — один из воинов ударил икону копьем, и из лика Богоматери потекла кровь. Женщина, надеясь спасти икону, пошла к морю, опустила ее на воду, и случилось чудо — образ стоя двинулся по волнам. О чуде стало известно — сын этой женщины был насельником Иверского монастыря, основанного на том месте, где когда-то причалил корабль, везший Саму Божию Матерь на Кипр.

Однажды иноки Иверского монастыря увидели в море огненный столп, поднимающийся до неба над тем местом, где на воде стоял образ Пречистой. Монахи хотели взять этот образ, но чем ближе подплывала лодка, тем дальше удалялась икона. Иноки обратились к Господу с молитвой о даровании чудесной иконы монастырю. В следующую ночь Пресвятая Богородица явилась во сне старцу Гавриилу и сказала: «Возвести настоятелю и братии, что Я хочу дать им Мою икону в покров и помощь; потом войди в море и с верой иди

по волнам — тогда все узнают Мою любовь и благоволение к вашей обители». Так и случилось.

После трехдневной молитвы братия монастыря водрузила икону в алтарь соборного храма, но уже на другой день обнаружила ее над монастырскими воротами. Так повторялось несколько раз. Наконец Пресвятая Богородица вновь явилась старцу Гавриилу и сказала: «Передай братии: Я не хочу, чтобы Меня охраняли, но Сама буду вашей Хранительницей в этой жизни и в будущей. Я испросила вам у Бога Мою милость, и до тех пор, пока будете видеть Мою икону в обители, благодать и милость Сына Моего к вам не оскудеет». Тогда насельники монастыря построили надвратную церковь в честь Богородицы, в которой чудотворная икона пребывает по сей день. И сама икона получила название Портаитисса — Вратарница, Привратница, а по месту своего явления — Иверская.

Об Иверской иконе знали и на Руси. Особенное внимание этому образу стали уделять в XVII столетии, когда проблемы церковного благочестия и вопросы об унификации русского православия с греческим встали с особой остротой. Ведь распространение благодати чудотворной иконы, признанной во всем православном мире, и на Россию лишний раз могло подчеркнуть вселенскую миссию Русской Православной Церкви и Российского государства.

Будущий патриарх Никон, а тогда архимандрит Новоспасского монастыря в Москве, обратился к архимандриту Иверского монастыря с просьбой прислать точный список чудотворной иконы. Дело в том, что, по православной традиции, список с иконы, совершенный по всем правилам, обладал такой же чудотворной силой, как и оригинал.

13 октября 1648 года эту икону встречали в Москве царь Алексей Михайлович и патриарх Иосиф в сопровождении многочисленного православного люда. Позднее, в 1656 году, еще один список с иконы передали на Валдай. В 1669 году в часовне у Воскресенских ворот, выходящих на главную — Тверскую — улицу, был установлен еще один список иконы Иверской Божией Матери.

С тех пор Вратарница стала одной из самых чтимых святынь Москвы и всей России. Через Воскресенские ворота на Красную площадь въезжали победители, цари и царицы, прибыв в Москву, первым делом отправлялись поклониться иконе, так же, как и все, кто приезжал в старую столицу. В силу того, что Иверская икона

прославилась исцелениями больных, ее возили по домам, служили перед ней молебны.

Часовня была уничтожена в 1931 году вместе с Воскресенскими воротами, а икону перенесли в храм Воскресения в Сокольниках. В 1995 году, после того как в Москве были восстановлены и ворота и часовня, с Афона прибыл новый список чудотворной Иверской иконы, который и был водружен на свое историческое место. Празднование в честь иконы совершается во вторник Светлой седмицы, а также 12 (25) февраля и 13 (26) октября.

* * *

XVII век — «переходное время». Новые веяния все активнее вторгаются в русскую жизнь, а многие идеи, которые родились и получили развитие в предыдущие времена, приходят к своему завершению.

В этот период в русской религиозно-философской мысли впервые открыто столкнулись и стали жестко противоборствовать разные типы, разные методологии мышления — традиционное религиозно-мистическое, схоластико-догматическое, привнесенное освоением греческого опыта, и рационалистическое, опирающееся на опыт западноевропейский. Сторонники той или иной методологии зачастую просто не могли понять друг друга, ибо разговаривали на разных языках. При этом характерно, что наиболее жестокое противостояние было между старообрядцами и «грекофилами», то есть теми, кто мыслил и существовал в системе догматического мышления. Их споры разрешались просто силой.

Появление новых типов мышления было, видимо, неизбежно, ибо Россия оказалась перед необходимостью освоения нового пласта культуры, до этого времени практически не развитой — светской культуры. Однако даже самые первые, довольно-таки робкие попытки распространить светское знание и образование, вызвали резкое неприятие во многих кругах русского общества, ибо в этом виделось проникновение «латинства», а значит и «еретичества» в единственную в мире сохранившуюся православную страну. Ведь задача сохранения

истинного православия продолжала оставаться, как самая главная целевая и смысловая установка существования России.

Но со второй половины XVII столетия начинается новый этап осмысления места России во всемирной истории и в мировом пространстве. Дилемма — национальное или вселенское — выходит на новый уровень решения. Если в XVI веке в рамках идеала-образа «Третий Рим» вселенское как бы сужалось до пределов богоизбранной России, единственного государства, сохранившего правую веру, то теперь ситуация меняется. Смысловые и целевые установки бытия России формулируются иначе — Россия должна принять на себя обязанности вселенского православного царства и, следовательно, подчинить национальное вселенскому.

Необходимость изменения смысловых и целевых установок развития России определялась внутренней логикой развития русской религиозно-философской мысли. В данном случае важно учитывать, один факт. К середине XVII века русская религиозно-философская мысль уже в полной мере освоила библейский ассоциативный ряд и < пришла к твердой, из документа в документ повторяющейся аналогии: «Россия — это Новый Израиль». Более глубоких аналогий найти в Священном Писании было уже невозможно. Следовательно, дальнейшее развитие этой идеи, а значит и самой России, могло быть только в случае перехода этой идеи из области религиозно-философской в область политическую, а точнее внешнеполитическую — идею нужно было реализовать в государственной, политической практике.

Тому были и чисто политические причины. Авторитет Российского государства и российского царя в православном мире стал в XVII веке неизмеримо выше, нежели это было ранее. Следовательно, Россия могла претендовать на духовное и политическое наследие христианского Востока и Византийской империи, ибо оказывалась единственной защитницей не только русской, но вселенской Православной Церкви. И в этих устремлениях Россию поддерживали все православные патриархи, более того, не только поддерживали, но всячески подталкивали российского царя на новый исторический путь.

В связи с этим официальная идеология Русской Церкви и царского двора постепенно отказывается от традиционного прочтения сущности идеи «Третьего Рима». Во второй половине XVII века создателей

официальной государственной идеологии уже не привлекали тексты «Филофеева цикла», ибо в них была заложена идея «падения Рима». Наоборот, всяческое внимание оказывалось идеям «Сказания о князьях Владимирских», пророчествам о роли «русского рода» как освободителя Константинополя и т. д. Иначе говоря, все большее влияние приобретали идеи «константинопольского наследия», которое должна принять на себя Россия.

В то же время в русской религиозно-философской мысли этого времени активно разрабатывается новая историческая мифология, которая кладется в основу и новой историософии. Поэтому возникает знаменитый летописный Свод 1652 года, предлагающий совершенно новую историю России, происходящей от неких братьев Словена и Руса. В этом своде Россия объявляется самым древним государством, имеющим исторические претензии на территории от Адриатики до Ледовитого океана. На основе этого и других памятников постепенно формируется и новый историософский идеал — Российское православное самодержавное царство как прообраз Вселенского православного царства. Изменения основных религиозно-философских и историософских предпочтений заметны и в постепенно меняющихся Чинах венчания русских царей. Так, в Чине венчания Алексея Михайловича содержится ссылка на наследие «Августа кесаря, обладающего всею вселенною», восходящая к «Сказанию о князьях Владимирских». А Чин венчания Федора Алексеевича еще больше развивает «вселенскую» тематику. Новый государь венчался прежде всего «по преданию Святыя Восточныя церкви» и лишь во вторую очередь «по обычаю древних царей и великих князей российских». Впрочем, этот новый идеал-образ так и не успел принять какие-то конкретные формы, ибо на его существование история отвела слишком малое историческое время.

Вполне естественно, что новые смысловые и целевые установки, возникшие еще в 50-е годы XVII века, могли быть выполнимы лишь при условии полной унификации русской и греческой обрядности, сопровождавшейся отказом от многих русских традиций. А в результате церковной реформы и произошел Раскол, по сути дела, не преодоленный до сих пор.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Русская религиозно-философская мысль X–XVII вв. — это своеобразное историческое явление, обладающее, при всей противоречивости, несомненным единством, богатым содержанием, динамикой и вполне познаваемой направленностью развития. Главным контрапунктом, центром всех размышлений русских книжников X–XVII вв. являлась тема России. Ведь в конце концов любое новое знание, новое философское провидение проверялось главным «критерием истины» — сколь необходимо оно России. Поэтому тема России красной нитью проходит через всю историю русской религиозно-философской мысли. Эта тема, напрямую и глубоко связанная с православной эсхатологией, *была главной историософской проблемой в древнерусской мысли. В раздумьях над судьбами России и заключены главные тайны русской веры.*

В размышлениях книжников тех времен можно выделить три главных вопроса, которые они задавали себе и на которые искали ответы. *Первый вопрос:* какое место в общечеловеческой истории занимает Россия? *Второй вопрос:* в чем смысл и цель существования России на земле? *Третий вопрос:* кто способен обеспечить достижение этой цели?

Единственное замечание — содержание древнерусской религиозно-философской мысли нельзя сводить исключительно к тем идеям, о которых речь пойдет ниже, ибо сама эта мысль была и шире и многообразнее. Просто сложилось так, что эти идеи в определенный период времени (особенно в XVI–XVII вв.) завоевали господствующее положение как в книжной традиции Древней Руси, так и в российском общественно-политическом и религиозно-философском мнении.

Отвечая на первый вопрос — *какое место в общечеловеческой истории занимает Россия*, — древнерусские мудрецы поначалу пытались обосновать важнейшую для них идею: *Русь занимает самое достойное место в чреде христианских народов.* Ведь, например, в XI веке эту идею еще нужно было *доказывать*, и прежде всего самим себе. Впервые идею величия Руси мы встречаем в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона (XI в.), правда, в самом начале ее

развития. При этом идея величия Руси обосновывается по двум, так сказать, главным пунктам.

С одной стороны, Иларион доказывает, что Русь, приняв Святое Крещение, встала в ряд великих христианских государств, ведь Христова Благодать распространилась теперь и в русские пределы. Следовательно, Господь не презрел Русь, а спас ее, приведя к познанию истины. «И уже не идол ослу жителями зовемся, — пишет Иларион, — но христианами, уже не безнадежными, но уповающими на жизнь вечную... И уже не жертвенной крови вкушающие, погибаем, но Христовой пречистой крови вкушающие, спасаемся». Следовательно, приняв Русь под свое покровительство, Господь даровал ей и величие. И теперь это не «худая» и «неведомая» земля, но земля Русская, которая «ведома и слышима во всех четырех концах земли».

С другой стороны, митрополит Иларион всячески подчеркивает самостоятельный характер русской государственности, прославляя великих киевских князей — прежде всего Владимира Святого (в крещении — Василия) и Ярослава Мудрого (в крещении — Георгия). Но интересно, что Иларион прославляет также язычников Игоря и Святослава, заложивших будущее могущество Русского государства. Более того, в своем сочинении Иларион именует русских князей титулом «каган». А ведь этот титул в те времена приравнялся к титулу императора.

Иначе говоря, богословские рассуждения митрополита Илариона о превосходстве новозаветной Благодати над ветхозаветным Законом являются основанием для серьезных историсофских обобщений и выводов. Доказательства в пользу Благодати дают митрополиту Илариону возможность показать место и роль Руси в мировой истории, продемонстрировать величие его Родины, ибо *Русь была освящена Благодатью, а не Законом*. А воспевание достоинства и славы Русской земли и княживших в ней потомков Игоря Старого должны были подчеркнуть самостоятельность русской государственности.

Впоследствии идея величия Руси будет развиваться в различных памятниках домонгольского периода. А наиболее поэтический образ Русской земли создаст «Слово о полку Игореве».

Татаро-монгольское нашествие внесло значительные коррективы в представления древнерусских книжников о своей Родине. В эти годы

в «Словах» и «Поучениях» Серапиона Владимирского, в «Слове о погибели Русской земли», «Повести о разорении Рязани Батыем» и других сочинениях XIII века впервые в полном виде формулируется *идея гибели Руси* и одновременно отыскиваются пути *спасения Руси*. Позднее идея *возможной новой гибели Руси* будет постоянно присутствовать в рассуждениях отечественных любомудров и оказывать существенное влияние и на сам строй, и на специфику, и на направленность древнерусской мысли. Во всяком случае, с тех пор важное место в размышлениях древнерусских книжников будут занимать поиски таких путей развития России, которые не могли бы привести к гибели Русской державы. Так что уже один этот фактор — *возможность новой гибели Руси* — во многом определил общий консервативный настрой древнерусского философствования (хотя, естественно, и не только этот фактор).

В дальнейшем, особенно в XV–XVI вв., размышления о России и русском народе приводят отечественных мыслителей к созданию оригинальных религиозно-мистических учений. Причиной их появления стало совпадение особо важных для истории России событий: в 1439 году во Флоренции было подписано соглашение об объединении католической и православной церквей; в 1448 году, в ответ на Флорентийскую унию, собор епископов в Москве провозгласил Русскую Церковь автокефальной, т. е. независимой от константинопольского патриарха; в 1453 году под натиском «безбожных агарян» (турок) погибла Византийская империя; в 1480 году Русское государство окончательно избавилось от татаро-монгольского ига; в 1492 году не состоялся ожидаемый всем христианским миром конец света.

Для русского религиозно-мифологического сознания той поры столь быстрая последовательность, фактически совпадение этих событий не могло казаться случайным. И смысл виделся совершенно определенный — Сам Господь, покаравший за грехи Византийскую империю, но освободивший Русь и не допустивший гибели мира, избрал Московское государство для осуществления на земле неких Высших, Божественных предначертаний. Ведь Россия осталась единственным в мире государством, которое несло человечеству свет правой веры.

Именно поэтому с конца XV столетия в России начинается напряженнейшая духовная работа в поиске нового места Русского государства и русского народа в мировой истории. Результатом этого поиска и стало появление ряда важнейших для русской истории религиозно-мистических идей, обозначивших некие «идеалы-образы», к которым должно стремиться Русское государство — «*Москва — Новый Царьград*», «*Москва — Новый град Константина*». Именно в этих учениях Москва начинает осознаваться как центр, ядро, средоточие не только России, но всего мира. Наконец, в начале XVI века в сочинениях так называемого «Филофеева цикла» рождается «идеал-образ» «*Третий Рим*», ставший одним из самых влиятельных в древнерусской мысли (известное выражение «*Москва — Третий Рим*» возникло гораздо позднее). И сама Россия, ассоциируемая с «Третьим Римом», стала постепенно приобретать черты некоего *особого мира*, не похожего ни на один другой существующий на земле мир.

В послании М. Г. Мисюрю Мунехину старец Филофей образ Рима озвучивает как «*Ромейское царство*» — центральный образ всей его религиозно-мистической концепции. Само «Ромейское царство» старца Филофея не имеет отношения ни к одному реальному историческому государственно-политическому образованию — ни к Древней Римской империи, ни к Византийской империи, ни к иному государству. «*Ромейское царство*» — это некое мистическое «*неразрушимое*» и «*недвижимое*» христианское царство, носителями которого могут быть различные государства. Содержание «Ромейского царства» связывается старцем Филофеем не с государственно-политическими границами, а с *Церковью*, являющейся хранительницей истинного христианства. Поэтому, по сути дела, вся христианская история человечества — это история «Ромейского царства».

В этом смысле интересно высказывание, которое использует старец Филофей в послании к дьяку Мунехину, приписывая его апостолу Павлу — «*Рим — весь мир*». Таких слов нет ни в одном из дошедших до нас посланий апостола Павла. Однако в средневековой богословской литературе существовало убеждение, что победа христианства наступила только после обращения «столицы мира» — Рима. И именно апостолу Павлу было предназначено совершить этот подвиг (см. Деяния, 23:11, 19:21).

Старец Филофей придал образу Рима очень своеобразное звучание. Он одним из первых в отечественной религиозно-философской мысли использует сам образ Рима в приложении к Московскому государству. Дело в том, что древнерусским православным мыслителям был ближе образ Царьграда — Константинополя. Рим же в большей степени ассоциировался с западной, католической традицией.

Следовательно, через образ «Ромейского царства» старец Филофей объявляет Московскую Русь единственной истинной хранительницей *всемирного христианства*. И недаром он приводит несуществующие слова апостола Павла — «Рим — весь мир». Для старца Филофея выражение «Рим — весь мир» было очень важно, ибо он связал его с Московской Русью, и, следовательно, это выражение можно было трактовать по-новому: *«Московская Русь — весь мир»*.

Так и возникает знаменитая формула: «Яко вся христианская царства приидоша в конецъ и снидошася во едино царство нашего государя, по пророчьским книгам то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти».

Интересно, что в отличие от библейских пророчеств, говоривших о *четырех* мистических христианских царствах перед концом света, старец Филофей *впервые вводит понятие «Третьего Рима» именно как последнего царства*. Более того, он настаивает на том, что четвертого царства уже не будет никогда, ибо именно в России «сошлись в одно» («снидошася во едино») все христианские царства, а к самой России перешли все качества «несокрушимого» «Ромейского царства».

Идея «особости» России в мировом пространстве получила свое развитие и позднее. Так, в XVII веке, пережив Смутное время, русское религиозно-мистическое сознание выработает «идеалы-образы» с еще более глубокими, теперь уже *ветхозаветными* аналогиями. Подчеркивая богоизбранность России, русские книжники начинают именовать ее «*Новым Израилем*», Москву — «*Новым Иерусалимом*» и «*Новым Сионом*», а сам русский народ иногда называется «*истинными израильтянами новообращенными*». Интересно, что подобные понятия применяются к России уже в памятниках Смутного времени, таких, как «Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства», «Словеса дней, и царей, и святителей московских»

Ивана Хворостинина, «Повесть о видении некоему мужу духовну» и др.

Стоит напомнить, что сами образы «Сиона», «Израиля», «Иерусалима» восходят к библейской традиции. Так, образ «Сиона», святой горы в Иерусалиме, в Библии трактуется как «вышний Иерусалим» (Евр. 12:22), как символ присутствия и благословения Божиего (Пс. 128:5; 132:13; Ис. 8:18; 24:23; Евр. 12:22; Откр. 14:1). «Новый Иерусалим», согласно Откровению Иоанна Богослова, — это святой город, «новый, сходящий от Бога с неба», символ чистоты и правды, «ибо сила Божия осветила его» и «спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою» (Откр. 21:2, 23–24). «Израилем» же в Библии называется избранный Господом народ.

Следовательно, новые образы-понятия, с одной стороны, развивают практику «идеалов-образов», сложившуюся в течение XVI века. С другой стороны, их появление показывает и новый уровень в развитии отечественной религиозно-философской мысли — богоизбранность России признается уже *свершившимся фактом*, а сама Россия должна теперь исполнять историческую функцию «Нового Израиля» и быть единственным светочем правой веры во всем свете.

В середине XVII столетия, «идеалы-образы» России, как «Нового Израиля», а Москвы как «Нового Сиона» и «Нового Иерусалима», найдут свое завершение в деяниях патриарха Никона и царя Алексея Михайловича. А зримым воплощением образа «Нового Иерусалима» станет подмосковный Воскресенский монастырь на реке Истра, который, по указанию патриарха Никона, был точной копией храма Воскресения Господня в Иерусалиме. Уже в 1657 году царь, посетив монастырь, дал ему имя — «Новый Иерусалим» (или Ново-Иерусалимский монастырь). Да и архитектурные начинания, предпринятые по строительству Москвы в XVII веке, во многом были связаны с построением столицы России как центра вселенского православия. Иначе говоря, Москва превращалась не только в мистический, но в географический и политический центр истинно-православной веры, в место, избранное Самим Господом для Своего присутствия и благословения. А ведь если вспомнить Откровение

Иоанна Богослова, именно в «Новый Иерусалим» все «цари земные» должны принести «славу и честь свою».

Таким образом, к середине XVII века идея России как особого мира в общемировом христианском пространстве завоевала главное место в отечественном религиозно-философском сознании.

Ответ на второй главный вопрос — в чем смысл и цель существования России на земле, — был также напрямую связан с утверждением и развитием православного мирозерцания и православной веры, с православным учением о конце света (эсхатологией).

Интересно, что понимание смысла бытия России на протяжении всего периода X–XVII вв. развивалось в направлении освоения и углубления библейской традиции, когда смысловые и целевые установки существования России формулировались по аналогии с библейскими сюжетами и символами. Если снова вспомнить митрополита Илариона, то именно в его «Слове о Законе и Благодати» мы встречаемся с первым на Руси православным ответом на этот вопрос. Причем в «Слове о Законе и Благодати» Русь осмысливалась в контексте заповедей Нового Завета как освященная Христовой Благодатью, а Ветхий Завет, хотя и не отрицался, но подвергался скептическому отношению.

Разделяя всемирную историю на два периода — период Закона (Ветхий Завет) и период Благодати (Новый Завет), Иларион утверждает, что лишь Новый Завет («истина»), данный человечеству Иисусом Христом, является Благодатью, ибо Иисус своей смертью искупил все людские грехи, а посмертным воскрешением Он открыл всем народам путь к спасению. Следовательно, *смысл существования России состоит в утверждении христианских истин и тем самым в обретении спасения*. «Христиане же истиною и благодатью не оправдываются, но спасаются», — пишет Иларион.

Своеобразное продолжение «линии Илариона» можно заметить в рассуждениях Климента Смолятича (XII в.). Так, в истории человеческого общества он выделяет *три состояния*, которые соответствуют этапам утверждения Божественной истины в людских сердцах — «Завет», «Закон» и «Благодать». «Завет» — это пророчество будущей Благодати, которое Господь даровал праотцу

Аврааму, а в его лице и всем язычникам. «Закон» (*Ветхий Завет*) — это пророчество истины, данное Моисею для иудеев. «Благодать» (*Новый Завет*) — это и есть истина, дарующая вечное спасение уже всем людям.

Эти рассуждения позволяли и митрополиту Илариону и Клименту Смолятичу утверждать, что Русь может надеяться на великое и прекрасное будущее именно потому, что приняла Крещение. Ведь само принятие Крещения, по мысли того же Илариона, как бы предопределяет и спасение Руси.

Столь оптимистическое понимание христианской эсхатологии в учениях митрополита Илариона и Климента Смолятича было связано с тем, что на их представления существенное влияние оказала специфика раннего русского христианства, напрямую связанного с кирилло-мефодиевской традицией. Кстати, и позднее русское православие будет отличаться светлым отношением и к проблеме предопределенности, и к эсхатологическим вопросам.

Подобные историософские представления стали основой позиции обоих мыслителей в решении церковно-политических вопросов, — они оба выступали за самостоятельность Русской Православной Церкви. Следовательно, уже в XI веке возникло убеждение, что самостоятельность Русской Церкви и русской государственности есть важнейшие условия в обретении смысла пребывания Руси на земле и в достижении *главной цели — спасения*.

Значительный толчок к углублению библейских аналогий дали годы татаро-монгольского ига. В духовной практике преподобного Сергия Радонежского рождается образ Святой Троицы как символ абсолютного единства и символ пути к спасению. Образ этот питается идеей единства Нового и Ветхого Заветов, в том числе и ветхозаветными мотивами, что подтвердил и развил в своей гениальной иконе «Святая Троица» Андрей Рублев. Ведь именно рублевская «Троица» стала позднее считаться на Руси неким иконописным канонизированным изображением образа «Троица Ветхозаветная», а идея единства и любви, воплощенная в этом образе, вдохновляла русских людей на протяжении всей последующей истории.

Если митрополит Иларион и Климент Смолятич еще только отстаивали идею самостоятельности Русской Церкви, то к XVI веку и обрядовая сторона, и содержание собственно русского православия

уже значительно отличались от греко-византийского вероучения. Многие из своеобразных черт Русской Православной Церкви были закреплены в решениях Стоглавого Собора 1551 года. Интересно, что Максим Грек, воспитанный в византийской православной традиции и оказавшийся волею судеб в России в начале XVI века, очень удивлялся несоответствиям русского православия греческому. Он попытался осуществить некоторое реформирование русско-православного вероучения путем «исправления книг», но был, в том числе и за это, наказан русскими церковными и светскими властями.

Но прежде всего Максим Грек не принял идею богоизбранности России. А ведь именно эта идея и составляла главный смысл существования России, как его понимали древнерусские книжники в XVI веке, что и было выражено в религиозно-мистических учениях этого времени.

Дело в том, что *Россия воспринималась как единственное на земле государство, которое хранит Божии силы*. Ведь даже жесткие споры и жестокая борьба внутри самой России чаще всего велись не просто за власть, а во имя идеи. И разные участники споров и борьбы ощущали себя защитниками правого, Божиего дела, а своих противников воспринимали как вероотступников. Вспомним хотя бы переписку Ивана Грозного и Андрея Курбского в XVI веке или споры никониан и старообрядцев в веке XVII, когда каждый из участников, спора обвинял другого именно в вероотступничестве и призывал вернуться к Христу. Борьба с ересями XV–XVI вв. тоже представляла собой борьбу за сохранение истинности и чистоты православной веры, а значит, за истинность и чистоту самой России.

И все это было не случайно. Только сохраняя свет правой веры, соблюдая Божии установления, Россия могла оставаться одним из немногих островков Божией правды, на котором собираются силы для Последней битвы. Иначе говоря, *Россия мыслилась как один из главных участников борьбы с Антихристом, этим олицетворением Мирового Зла*. Следовательно, обособление от другого — «антихристового» — мира, стремление к сохранению внутренней чистоты нужны были России для того, чтобы в решающий момент иметь в себе силы выступить на стороне Добра против Зла.

Если внимательно проанализировать историю Руси XI–XVII вв., то окажется, что на протяжении этого периода Россия, как особый

мир готовилась только к одному, но самому важному деянию — к битве с Антихристом. Более того, русские православные люди стремились побороть Антихриста еще *до его прихода* на землю, а если и не побороть, то максимально ослабить его воинство.

Поэтому *главное предназначение России, как оно понималось нашими предками*, состояло в одном — *утверждении на земле Божией правды с целью спасения мира от Антихриста.* И задача церкви и светской власти виделась в одном — приуготовлении народа русского ко Второму пришествию.

И недаром именно в XVI столетии в сочинениях многих древнерусских мыслителей (Федора Карпова, Ивана Пересветова и других) появляются серьезнейшие и глубокие рассуждения о сущности понятия «правда». Кстати, и до сих пор это понятие имеет столь широкое содержание, что не поддается однозначной трактовке. Ибо «правда» на Руси напрямую связана с Господним Промыслом, а значит, имеет Высший, таинственный и никогда до конца непознаваемый смысл. Иначе говоря, «правда» — это сакральное понятие. И одна из задач, стоящих перед Россией, состояла в постижении сакрального смысла этого понятия, и в утверждении его в людских сердцах для их укрепления в преддверии Последней Битвы.

Однако древнерусские мыслители достаточно оптимистично смотрели в столь грозное будущее, ибо искренне верили в то, что если Россия исполнит свое предназначение, то воскреснет и спасется, обретя жизнь вечную. Если использовать выражение С. Н. Булгакова, то можно сказать, что древнерусские книжники XVI столетия создали поистине «светлый образ эсхатологии».

Потому-то и в древнерусской религиозно-философской мысли, и в обыденном сознании людей столь большое место занимала *проблема святости*. Можно даже сказать, что без учета этой темы невозможно понять всю глубину древнерусской религиозно-философской мысли, ибо в *идее святости Руси* концентрировались все основные смысловые и целевые установки земного бытия и отдельного человека, и всего русского народа. И не случайно история Древней Руси наполнена многочисленными примерами святости. Так, только в 1547–49 гг., при митрополите Макарии, Русская Православная Церковь официально установила праздники в честь почти сорока святых, которые уже давно почитались как местночтимые. А вершиной

древнерусского религиозно-мистического творчества стал идеал «Святой Руси».

Третий вопрос, который волновал древнерусских мыслителей, — кто способен обеспечить достижение Россией поставленных перед ней задач? Кто способен взять на себя Божественную миссию спасения мира?

В принципе в Древней Руси были только две такие силы — Церковь и светская власть. Споры о том, кто из них главнее, велись уже в XI веке. Так, митрополит Иларион и Климент Смолятич признавали верховенство светской власти. А Феодосий Печерский, наоборот, утверждал приоритет власти духовной. Продолжались эти дискуссии и в Московском государстве, история которого наполнена конфликтами между Церковью и великими князьями. Однако исторические и политические реалии были таковы, что Церковь, будучи союзницей и духовной наставницей светской власти, тем не менее всегда оставалась в подчиненном положении. Более того, светская власть выступала и в качестве высшего судьи, когда религиозные споры заходили в тупик.

В итоге к началу XVI века в древнерусской религиозно-философской мысли и в общественно-политическом мнении постепенно возобладало убеждение — светская власть, а именно великий князь Московский, способен взять на себя исполнение Божественных предначертаний. О том, что московский государь начинает восприниматься на Руси в качестве монарха, способного повести народ русский ко всемирному величию и тем самым спасти остальной, духовно «изрушившийся» мир, говорят многие исторические факты. К примеру, явно нарастает стремление установить в эти годы на Московской Руси царский титул, а само происхождение московской династии стали пытаться углубить на максимально возможный период, что проявилось в создании целого цикла произведений, объединяемых названием «Сказание о князьях Владимирских». Тем самым обосновывались претензии московских государей не только на то, чтобы стать ровнями крупнейшим европейским монархам, но и на то, чтобы перехватить у католического Запада инициативу в борьбе с «антихристовыми» силами.

И не случайно, по свидетельству С. Герберштейна, уже в годы правления Василия III подданные великого князя считали: «...Воля государя есть воля Божия, и что бы ни сделал государь, он делает это по воле Божией». А самого государя величали «ключником и постельничим Божиим» и вообще верили, что он — «свершитель Божественной воли». Послания «Филофеева цикла» также пророчили Василию, не обладавшему даже земным царским титулом, роль вселенского православного царя. Максим Грек призывал Василия III к освобождению занятого турками Константинополя, а его сыну, Ивану Грозному, пророчил участь величайших императоров прошлого — Александра Македонского и Августа.

И хотя ни Иван III ни Василий III не решились официально принять царский титул, однако, это не означало смены общественных настроений. Более того, можно сказать, что в начале XVI века русское общество жило в ожидании восшествия на московский престол государя, который наконец-то возложит на себя Высшую обязанность в полной мере и будет соответствовать Божественным предначертаниям.

Между прочим, об ожидании исполнения Русью Божественного Замысла свидетельствует и распространение в XVI веке нового архитектурного стиля в храмовом каменном строительстве — шатрового. По мнению историков архитектуры, создание храмов шатровой формы является символом тоски по внутреннему подъему, символом стремления ввысь гордой души. Устремленные в небо храмы — это признание себя Русью — наследницей того, первого храма Гроба Господня, уверенность, что, идя по дороге созидания Третьего Рима, Москва станет «Новым Иерусалимом».

Окончательно же идея русского самодержца как истинного Помазанника Божиего и, следовательно, спасителя остального «изрушившегося» мира, утвердилась при Иване Грозном, первым принявшим на себя царский титул. Именно Иван Грозный первым в истории России осознал себя как богоизбранного государя, обязанного спасти мир. И все его деяния были освящены именно этой глобальной идеей.

Итак, историософские построения древнерусских книжников достигли своего пика развития на рубеже XVI–XVII вв., приняв вид

вполне определенных религиозно-философских идей, которые формировали целевые установки существования России.

Первое: Россия — это особый мир, богоизбранное государство, единственное на земле, хранящее правую веру.

Второе: смысл существования России заключается в сохранении истинной веры для того, чтобы в решающий час вступить в битву с Антихристом, спасти от него мир и тем самым заслужить спасение и жизнь вечную.

Третье: силой, способной повести Россию и к земному величию, и к посмертному спасению, стала считаться светская власть, а именно, государь, который конечно же в союзе с Церковью способен взять на себя исполнение Божественных предначертаний.

А дальше, в XVII веке, произошло следующее. Все эти целевые установки, сформулированные на рубеже XVI–XVII вв., уже к середине XVII столетия *оказались реализованы*: Россию признали не только «Третьим Римом», но и «Новым Израилем», а Москву — «Новым Иерусалимом» и «Новым Сионом». Причем это убеждение поддерживалось не только в правящих светских и церковно-политических кругах, но и в широких слоях населения. Так, будущие идеологи старообрядчества, вышедшие зачастую из самых низов, были абсолютно убеждены в том, что Россия как «Третий Рим», уже удостоилась Божией благодати и превосходит весь мир своим благочестием. И весь христианский мир, особенно греки и все остальные православные народы, «искажившие» свою веру под гнетом мусульман или владычеством римского папы, должны обращаться к России как к образцу православного благочестия.

Иначе говоря, происходит максимальное углубление ветхозаветных аналогий и одновременно слияние их с темами Откровения Иоанна Богослова. Поэтому и возникают эсхатологические образы — «Россия как Новый Израиль» и «Москва как Новый Иерусалим» и «Новый Сион». Эти историософские символы и образы приобретали в древнерусском сознании значимость целевых и смысловых установок, ибо указывали путь Русскому государству и всему русскому народу к спасению.

Однако признав, что Россия сравнивалась по своему благочестию с ветхозаветным Израилем, избранным Самим Господом, древнерусская

религиозно-философская мысль оказалась в определенном противоречии. Ведь более глубоких, нежели ветхозаветные, аналогий тогда просто невозможно было найти. Происходит как бы замыкание круга, а сами библейские аналогии оказываются исчерпанными. Исчерпывается и идея «Третьего Рима» — Божия благодать сузилась только до России, в то время как Россия присоединила к себе новые страны, население которых придерживалось православия греческого обряда. Да еще Смутное время нанесло мощнейший удар по русскому самосознанию, побудив многих мыслителей искать новые пути развития государства.

Перед древнерусскими любомудрами встала дилемма: искать ли новые идеалы и целевые установки дальнейшего развития России, или же довольствоваться уже достигнутым? Иначе говоря, любомудрам XVII столетия вновь нужно было отвечать на уже, казалось бы, решенные вопросы: какое место в общечеловеческой истории занимает Россия? в чем смысл и цель существования России на земле? кто способен обеспечить достижение этой цели?

История показала, что русская религиозно-философская мысль в XVII веке нашла три пути решения возникшей дилеммы. Первый из них — ориентация на греческое православие, почитавшееся во всем православном мире как вселенское (стоит напомнить, что константинопольский патриарх почитался *первым* среди других православных патриархов). Второй путь, совершенно новый для русского религиозно-философского сознания, — ориентация на западноевропейский опыт, привнесение в русскую жизнь элементов светской культуры и рационалистического мышления, рационально-критический подход к Священному Писанию, истории, вероучительным вопросам. И, наконец, третий путь — полное отрицание не то что необходимости, а даже самой возможности формулировки новых целевых и смысловых установок развития России.

В понимании царя Алексея Михайловича, патриарха Никона и некоторых других «придворных боголюбцев» Россия как «Новый Израиль», как центр вселенского православия должна была объединить все православные церкви под своим покровительством, а в будущем подразумевалось и государственное соединение православного Востока с Россией — путем отвоевания

Константинополя у турок. Но «особость» России в православном мире становилась помехой для решения многих политических вопросов. Более того, на фоне вселенской греческой церкви Россия оказывалась как бы не вполне православной страной. Поэтому был взят совершенно новый для России духовно-политический курс — *отказ от уже традиционного религиозно-политического изоляционизма России и сближение русского православия с греческим*. Религиозно-философской основой такой позиции стало «грекофильство», сторонники которого сильно сомневались в «особости» русского мира. А сама унификация русской церковной жизни с греческой — исправление богослужебных книг и обрядов — была осуществлена в 1653–1667 гг. в ходе церковной реформы. Главный смысл реформы заключался в одном: если ранее в «идеале-образе» «Третий Рим» вселенское суживалось до национального, то теперь предполагалось повести Россию по обратному пути — расширить национальное до масштабов вселенского и превратить Россию во «вселенское православное царство».

Но реальная история оказалась сложнее, нежели ее себе представляли идеологи реформы. Сама реформа Русской Православной Церкви по греческим канонам проводилась еще и для того, чтобы ослабить все более усиливающееся влияние западноевропейской культуры, или, как тогда говорили, «латинства». Однако немалую часть работы по «исправлению книг» было поручено проводить выученикам латинских и униатских учебных заведений, знавших иностранные языки (чаще всего это были малороссийские «справщики»). И, как ни странно, позиции «латинствующих» и «латинства» вообще в ходе церковной реформы даже усилились. Тем более что именно «латинствующие», ориентировавшиеся на западноевропейские образцы, воодушевленные развитием светской культуры и мощью рационалистического метода мышления, пользовались поддержкой светских властей, и прежде всего царского семейства.

Если «грекофилы» сомневались в «особости» русского мира, то «латинствующие» вообще не признали этой почти двухвековой русской религиозно-философской традиции — считать русское традиционное православие единственно истинным, а саму Россию «Третьим Римом». И подобная идейная позиция сыграла значительную

роль в общественном сознании того времени, став, по сути дела, идейной подоплекой будущих реформ Петра I.

Конечно, между «грекофилами» и «латинствующими» шла непростая и тяжелая борьба, ибо каждый обвиняли друг друга в неправильном прочтении православного вероучения. Однако они сходились в одном — обновленная Россия должна стать вселенским православным царством. Симеон Полоцкий, один из лидеров «латинствующих», писал в своих виршах, обращаясь к русскому царю:

Царствуй над всеми вселенныя страны,
из язык мрачных твори христианы.
Разшири веру, свет омрачным буди,
иже во смертней сени гибнут люди
<...>
Царствуй, пресилен, преславен повсюду,
где солнца запад и встает откуду!
Подай ти Господь во мире сияти,
Второму солнцу, всеми обладати...

В «грекофильской» среде не писали стихов, зато именно там рождается сначала новая историческая мифология (летописный Свод 1652 года), согласно которой Россия — это самое древнее царство на земле, основанное братьями Словеном и Русом (а не Рюриком) задолго до Рима и империи Александра Македонского и имеющее право на владение территорией от Адриатического моря до Ледовитого океана (на основании «Грамоты Александра Македонского»). А затем создается и новая историософия, заключающаяся в «идеале-образе» «Российского православного самодержавного царства», объемлющего собой всю вселенную и являющегося прообразом будущего вселенского Царства Христова. И, как отметил современный историк А. П. Богданов, совершенно не случайно уже для царя Федора Алексеевича создается новый Чин венчания на царство. Новый государь венчался прежде всего «по преданию Святыя Восточныя церкви» и лишь во вторую очередь «по обычаю царей и великих князей российских».

Россия явно примеряла на себя образ империи...

Однако идея «Третьего Рима» сохраняла свое мистическое значение для той части священнослужителей и простых верующих, у кого многочисленные нововведения, связанные с церковной реформой, вызвали резкое неприятие. Так возникло движение защитников «древлего благочестия», которое со временем стало именоваться «старообрядчеством». Когда же реформа была проведена, а сторонники старообрядчества осуждены официальной церковью, старообрядцы пришли к убеждению, что Россия как «Третий Рим» погибла.

Но если «Третий Рим» погиб, а «четвертому не быти», то значит, в России настало царство Антихриста. И если идеологи раннего старообрядчества, в частности протопоп Аввакум, считали Алексея Михайловича и патриарха Никона лишь «предтечами» Антихриста, то уже в конце XVII века в старообрядчестве утверждается учение о «духовном» или «мысленном» Антихристе. Сторонники этого учения считали, во-первых, что Антихрист уже явился в мир, а во-вторых, под его личиной понималось не какое-либо конкретное лицо, а вся «никонианская» церковь в целом. В 1694 году учение о приходе мысленного Антихриста было провозглашено в качестве догмата на старообрядческом соборе в Новгороде. В первой статье определений этого собора говорилось: «Несомненно нам верить и прочим учение творить, еже есть:...Антихрист царствует в мире ныне, но царствует духовно в видимой церкви...» А утверждение учения о уже состоявшемся воцарении Антихриста влекло за собой и ожидание самого скорого конца света. И недаром многие последователи «старой веры» в поисках спасения от Антихриста и искренне веря в спасительную силу мученичества, избирали смерть — самосожжение (только с середины 70-х годов до 1691 г. групповые самосожжения унесли жизнь более 20 000 человек).

Итак, реальное историческое бытие русского народа и Русского государства во второй половине XVII века диктовало необходимость поиска дальнейших путей развития. И путь был намечен — Российское православное царство явно двигалось к созданию империи. Но поиски ответов на коренные вопросы о судьбе России обернулись в то же время и трагическим Расколом. И это был не просто церковный Раскол, а Раскол общерусского сознания.

В имперское будущее Россия вступала в Расколе...

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

ИСТОЧНИКИ

Афанасий Холмогорский. Шестоднев / Панич Т. В. «Шестоднев» Афанасия Холмогорского // Христианство и церковь в России феодального периода. (Материалы). — Новосибирск, 1989.

Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1997–2000. — Т. 1–10.

Воинские повести Древней Руси / Сост. Н. В. Поньрко. — Л., 1985.

Временник Ивана Тимофеева / Подг., пер. и комм. О. А. Державиной. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. — М.: Л., 1951.

Герберштейн С. Записки о Московии. — М., 1988.

Дионисий Ареопagit. О божественных именах. О мистическом богословии. — СПб., 1995.

Древнерусские предания (XI–XVI вв.) / Сост., вступ. ст. и комм. В. В. Кускова. — М., 1982.

Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. — Т. XI–XV. — М.: Л., 1955–1958.

Еремин И. П. Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ. — М.: Л., 1947. — Т. V.

Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Под. ред. Н. К. Гудзия. — М.: Л., 1960.

Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. — Казань, 1863.

Златоструй. Древняя Русь. X–XIII вв. / Сост., предисл. и коммент. А. Г. Кузьмина и А. Ю. Карпова. — М., 1990.

Избранные жития русских святых. / Сост. А. Ю. Карпов. — М., 1992.

Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси) / Сост. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. — М., 1969.

Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.) / Сост., вступ. ст. и комм. Т. В. Черторицкой. — М., 1987.

Максим Грек. Сочинения. — Казань, 1859–1862. — Ч. 1–3.

Памятники истории русского старообрядчества XVII века. // РИБ. — Л., 1927. — Т. 39. — Кн. I. — Вып. 1.

Памятники литературы Древней Руси. — М., 1982–1990. — Т. 1–12.

Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века: Литературные панегирики / Подг. текста, пред. и комм. А. П. Богданова. — Вып. 1–2. — М., 1983.

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. текста Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыкова. — М., 1981.

Письма Сильвестра Медведева / Сообщ. С. Н. Брайловского // ПДП. — СПб., 1901. — Т. 14.

Повести Древней Руси X–XII веков / Сост. Н. В. Понырко. — Л., 1983.

Повесть временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. — Изд. 2-е. — СПб., 1996.

Повесть временных лет. — М.: Л., 1950. — Ч. 1–2.

Повесть о Петре и Февронии / Подг. текста и исслед. Р. П. Дмитриевой. — Л., 1979.

Послания Ивана Грозного // Подг. Д. С. Лихачева, Я. С. Лурье. — М.: Л., 1951;

Послания Иосифа Волоцкого / Подг. А. А. Зимина, Я. С. Лурье. — М.: Л., 1959.

Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI века. — М., 1983.

Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. — Казань, 1896.

Преподобный Нил Сорский. Предание ученикам своим о жителстве скитском. — СПб., 1852.

Русская демократическая сатира XVII века / Подг. текста, ст. и комм. В. П. Адриановой-Перетц. — 2-е изд. — М., 1977.

Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. / Вступ. ст., подг. текста и комм. А. М. Панченко. — 2-е изд. — Л., 1970.

Русское историческое повествование XVI–XVII вв. / Сост., пер. и прим. Ю. А. Лабынцева. — М., 1984.

Сатира XI–XVII вв. / Сост., вступ. ст. и комм. В. К. Былинина, В. А. Грихина. — М., 1987.

Свод древнейших письменных известий о славянах. — М., 1994. — Т.1.; М. 1995. - Т.2.

Се Повесть временных лет. Лаврентьевская летопись / Перевод А. Г. Кузьмина. — Арзамас, 1993.

Сильвестр Медведев. Книга о Манне хлеба животного // Прозоровский А. А. Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). — М., 1896. Приложение.

Сильвестр Медведев. Созерцание лет 7190, 91 и 92, в них же содеяся во гражданстве / Пред. и прим. А. А. Прозоровского // ЧОИДР. - 1894. — Кн. 4.

Симеон Полоцкий. Избранные сочинения // Подг. текста, статья и комм. И. П. Еремина. — М., 1953.

Сказание Авраамия Палицына / Подг. текста и комм. О. А. Державиной и Е. В. Колосовой. Под ред. Л. В. Черепнина. — М.: Л., 1955.

Слова и послания митрополита Даниила // Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его творения. — М., 1881. Приложение.

Сочинения Вассиана Патрикеева // Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. — М.: Л., 1960. Приложение.

Сочинения И. Пересветова / Подг. А. А. Зимин. — М.: Л., 1956.

Сочинения о «Третьем Риме» // Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). — М., 1998. Приложение.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Алпатов М. Н. Андрей Рублев. Около 1370–1430. — М., 1971.

Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XII–XVII^{bb.}). — М., 1973.

Бегунов Ю. К. Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». — М.: Л. 1965.

Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма // Сочинения. — М., 1994.

Богданов А. П. Летописец и историк конца XVII века. Очерки исторической мысли «переходного времени». — М., 1994.

Богданов А. П. От летописания к исследованию: Русские историки последней четверти XVII века. — М., 1995.

Борисов Н. С. И свеча бы не угасла...: Исторический портрет Сергия Радонежского. — М., 1990.

Борисов Н. С. Иван Калита. — М., 1995.

Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. — СПб., 1995.

Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. — Л., 1984.

Бухарев И. Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. История их изображения. — М., 1994.

Вагнер Г. К., Владышевская Т. Ф. Искусство Древней Руси. — М., 1993.

Введение христианства на Руси. — М., 1987.

Великие государственные деятели России / Под ред. А. Ф. Киселева. — М., 1996.

Великие духовные пастыри России / Под ред. А. Ф. Киселева. — М., 1999.

Веселовский С. Б. Исследование по истории опричнины. — М., 1963.

Вшшнбахов Г. В., Вилинбахова Т. Б. Святой Георгий Победоносец. (Образ святого Георгия Победоносца в России). — СПб., 1995.

Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М., 1994.

Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XX вв. — Л., 1989.

Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. — Киев, 1988.

Громов М. Н. Максим Грек. — М., 1983.

Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. — М., 1990.

Елеонская А. С. Русская публицистика второй половины XVII века. — М., 1978.

Еремин И. П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. — Л., 1987.

Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). — Л., 1987.

Зеньковский В. В. История русской философии. — Л., 1991. — Т. 1. - 4.1.

Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической жизни середины XVI века. — М., 1958.

Зимин А. А. Опричнина Ивана Грозного. — М., 1964.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. — М., 1974.

Иоанн, митрополит С.-Петербургский и Ладужский. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. — Саратов, 1995.

История русской литературы X–XVII вв. / Под ред. Д. С. Лихачева. — М., 1980.

Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. — Л., 1970.

Карпов А. Ю. Владимир Святой. — М., 1997.

Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. — М., 1996.

Корецкий В. И. История русского летописания второй половины XVI — начала XVII в. — М., 1986.

Крещение Руси в трудах русских и советских историков / Под ред. А. Г. Кузьмина. — М., 1988.

Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. — М., 1997.

Кудрявцев М. П. Москва — Третий Рим. Историко-градостроительное исследование. — М., 1994.

Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. — М., 1977.

Кузьмин А. Г. Падение Перуна. — М., 1988.

Кусков В. В. История древнерусской литературы. — М., 1989.

Кучкин В. А. Повести о Михаиле Тверском. — М., 1974.

Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись. — М., 1970.

Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. — М., 1996. — Т.1.

Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. — М., 1970.

Лихачев Д. С. Развитие русской литературы XI–XVII веков. Эпохи и стили. — М., 1973;

Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. — Л., 1984.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. — М., 1990.

Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. — М.: Л., 1960.

Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. — Л., 1988.

Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. — М., 1994–1996. — Кн.1–7.

Милюков В. В. Древнерусские апокрифы. — М., 1999.

Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 Т. — М., 1995.

Моисеева Г. Н. Валаамская беседа — памятник русской публицистики середины XVI века. — М.: Л., 1958.

Морозова Л. Е. Сочинения Зиновия Отенского. — М., 1990.

Никольский Н.К. «Повесть временных лет» как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании. — Вып.1. — Л., 1930.

Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. — М., 1998.

Очерки истории культуры славян. — М., 1996.

Очерки русской культуры. В 6 Т. — М. 1969–1979.

Панич Т. В. Литературное творчество Афанасия Холмогорского: «Естественно-научные» сочинения. — Новосибирск, 1996.

Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. — Л., 1973.

Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. — Л., 1984.

Перевезенцев С. В. Практикум по истории западноевропейской философии. Античность. Средневековье. Эпоха Возрождения. — М., 1997.

Перевезенцев С. В. Русская религиозно-философская мысль X–XVII вв. Основные идеи и тенденции развития. — М., 1999.

Платонов В. Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном вре-, мени XVII века как исторический источник. — Изд. 2-е. — СПб., 1913.,

Платонов С. Ф. Иван Грозный. — Пб., 1923.

Плеханов Г. В. История русской общественной мысли. — М., 1925. — Т.1.

Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. — М., 1995.

Понырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. — СПб., 1992.

Приселков Н. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. — СПб., 1913.

Прозоровский А. А. Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). — М., 1896.

Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. — М., 1978.

Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. — Л., 1987.

Пушкарев Л. Н. Общественно-политическая мысль в России. Вторая половина XVII в. — М., 1982.

Радлов Э. Очерк истории русской философии. — Пг., 1920.

Рамм Б. Я. Папство и Русь в X–XV вв. — М.: Л., 1959.

Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII веков. — М., 1980.

Русская философия: Словарь. / Под общ. ред. М.А. Маслина. — М., 1995.

Рыбаков Б. А. Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве». — М., 1991.

- Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981.
- Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М., 1987.
- Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII — начало XVIII в.). — М., 1991.
- Сахаров А. М. Церковь и образ Русского централизованного государства. — М., 1969.
- Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси. — М., 1980.
- Седов В. В. Славяне в древности. — М., 1994.
- Синицына Н. В. Максим Грек в России. — М., 1977.
- Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). — М., 1998.
- Скрынников Р. Г. Начало опричнины. — Л., 1966.
- Скрынников Р. Г. Опричный террор. — Л., 1969.
- Скрынников Р. Г. Переписка Грозного и Курбского. Парадоксы Эдварда Кинана, — Л., 1973.
- Славяне и Русь: Проблемы и идеи. — М., 1998.
- Славянская мифология. Энциклопедический словарь. — М., 1995.
- Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Вып. 1–3. — Л., 1987–1993.
- Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. — М.: Л., 1965–1978. — Вып. 1–5.
- «Слово о полку Игореве»: библиографический указатель (1968–1987). — М., 1991.
- Тихомиров М. Н. Русская культура X–XVIII веков. — М., 1966.
- Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. — М., 1995.
- Топоров В. Н. Предистория литературы у славян. Опыт реконструкции. — М., 1998.
- Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. — М., 1991.
- Трубецкой Е. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи / / Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. — Вып. 1. — М., 1993. — С. 195–219.
- Федотов Г. П. Святые Древней Руси (X–XVII вв.). — Нью-Йорк, 1959.
- Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. — М., 1914.

- Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Париж, 1983.
- Хомяков А. С. Сочинения в 2 тт. — М., 1994.
- Чудотворные иконы Божией Матери. — М., 1998.
- Шпет Г. Г. Сочинения. — М., 1989.
- Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. — М., 1989.
- Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. — М., 1972.
- Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. — М., 1998.
- Языкова И. К. Богословие иконы. — М., 1995.
- Язычество восточных славян: Сб. научных трудов. — Л., 1990.

Примечания

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

² См.: *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. М., 1988; Откуда есть пошла Русская земля. М., 1986. В 2 томах.

³ Наиболее полную подборку о русах и славянах можно найти в недавно вышедшей книге «Славяне и Русь: Проблемы и идеи». М., 1998.

⁴ Можно указать несколько изданий последних лет, в которых представлены разные точки зрения на славянскую мифологию: *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1988; *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. М., 1988; Введение христианства на Руси. М., 1987; *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. М., 1991; *Седов В. В.* Славяне в древности. М., 1994; *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995; Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995; Очерки истории культуры славян. М., 1996, и др.

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

⁶ См.: *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. М., 1988.

⁷ Книга пророка Иеремии, глава 31, стихи 38–40. Здесь и далее при цитировании Библии указание на источник дается в сокращении.

⁸ Об отождествлении г. Русийа и Керчи в арабских источниках см.: *Коновалова И. Г.* Где находился г. Русийа арабских источников? // Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные вопросы истории. М., 1993. С. 36–36.

⁹ Полный перечень всех работ, посвященных данному вопросу, привести просто невозможно — их слишком много. Поэтому укажем

две работы, в которых представлен в кратком изложении весь спектр точек зрения. Прежде всего это коллективная монография «Введение христианства на Руси» (М., 1987). Во-вторых, это сборник «Крещение Руси в трудах русских и советских историков» (М., 1988), в котором, помимо работ историков, широко представлены и тексты источников в переводах на современный русский язык.

¹⁰ Карпов А. Ю. Владимир Святой. М., 1997. С. 203–204, 217–223, 261–265; Поппэ А. В. Митрополиты Киевские и всея Руси (988–1305) // Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 192–193; Купранис А. Печать Иоанна, митрополита Росии // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Материалы научной конференции. Вып.8. Новгород, 1994. С.205–212.

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

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

¹³ Об этом писал в статьях Мурьянов М. Ф., опубликованных в сборниках «Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе». М., 1972; «Славянские страны и русская литература». Л., 1973; «Летописи и хроники». М., 1974; «Духовная культура славянских народов». Л., 1983 и др.

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

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

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

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

¹⁸ Кстати, Нестора часто ошибочно называют *летописцем*, ибо считают его автором «Повести временных лет». На самом деле Нестор не писал «Повесть временных лет», но ему принадлежат два произведения — «Чтение о Борисе и Глебе» и «Житие Феодосия Печерского».

¹⁹ При чтении «Послания к Фоме» нужно иметь в виду один важный факт — оно сохранилось в испорченном виде: перепутаны местами отдельные его части, сам текст позднее был истолкован неким монахом Афанасием. Поэтому заранее следует оговориться, что сегодня нам неизвестно, какие именно толкования библейских сюжетов принадлежат непосредственно Клименту Смолятичу.

²⁰ Необходимо отметить, что источник символических толкований этого и некоторых других библейских сюжетов в «Послании к Фоме» находится в сочинениях византийского богослова Феодорита Критского. Впрочем, неизвестно, использовал ли труды Феодорита сам Климент или это сделали позднейшие переписчики и «истолкователи» его текстов.

²¹ Впрочем, по мнению многих исследователей, праздник Покрова Пресвятой Богородицы был установлен раньше — в первой четверти XII века. Некоторые считают, что инициатором установления праздника был Владимир Мономах. См. об этом в книге: *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.

²² В греческом оригинале называется город Лаодикия, а неведомый Гевал — это уже продукт собственного творчества древнерусских книжников.

²³ См. об этом: *Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись. М., 1970. С.55–102.

²⁴ См. об этом подробнее в книге: *Вилинбахов Г. В., Вилинбахова Т. Б.* Святой Георгий Победоносец. (Образ святого Георгия Победоносца в России). СПб., 1995.

²⁵ Преподобному Сергию Радонежскому посвящено множество исследований. Одна из лучших современных биографий Сергия Радонежского принадлежит *Н. С. Борисову*. См.: *Борисов Н. С.* И свеча бы не угасла... М., 1990.

²⁶ См. об этом в книге: *Языкова И. К.* Богословие иконы. М., 1995. С.75–79.

²⁷ *Беляков А. А., Белякова Е. В.* О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. 1992. № 1. С. 7–31.

²⁸ Наиболее интересный и полный анализ сочинений «Филофеева Цикла» представлен в книге: *Синицына Н. В.* Третий Рим. М., 1998.

²⁹ До последнего времени это место из послания М. Г. Мисюрю Мунехину публиковалось по поздним рукописям с серьезной ошибкой — вместо «Ромеиское» читали «Росииское» царство. См. в кн. *Синицына Н. В.* Третий Рим. М., 1998.

³⁰ Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 538.

³¹ См. более полное изложение такой трактовки в книге: *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 203–232.

³² См. об этом подробнее в книге: *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. М., 1995. С. 177–202.

³³ Автор приносит самую искреннюю благодарность кандидату исторических наук Б. В. Кузнецову, оказавшему помощь в подготовке раздела «Видения Смутного времени» своими материалами, советами.

³⁴ Этот раздел написан при участии А. А. Авдеева.

³⁵ Наиболее полно эти образы проанализированы в кн.: *Елеонская А. С.* Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978.