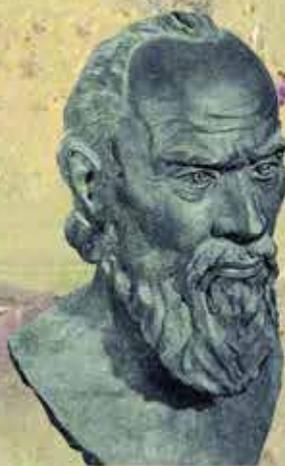




# Альманах



## Выпуск 1





# ДРЕВНЯЯ РУСЬ

во времени, в личностях, в идеях.

Παλαιорωσια  
EN ΧΡΟΝΩ, EN ΠΡΟΣΩΠΩ, EN ΕΙΔΕΙ

Альманах



Санкт-Петербург – Казань

2014

УДК 94(470)  
ББК 63.3(2)41-43  
Д 73

Рецензенты: д.и.н., д.ц.и. проф. Н. Ю. Сухова  
д.и.н. проф. А. В. Петров

Одобрено кафедрой церковно-исторических дисциплин  
Санкт-Петербургской православной духовной академии  
Протокол №8 (34) от 2.06.2014

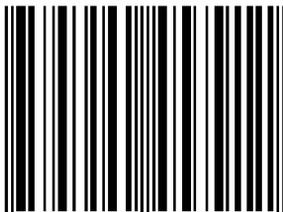
Под редакцией д.и.н. П. И. Гайденко

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях.  
*Παλαιорωσία: εν χρόνω, εν προσωπω, εν ειδει.* Альманах /  
Под ред. д.и.н. П. И. Гайденко. – СПб.; Казань, 2014. –  
344 с.

Альманах «Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях.  
*Παλαιорωσία: εν χρόνω, εν προσωπω, εν ειδει*» посвящён проблемам  
изучения древнерусского прошлого: истории государственных и  
общественных институтов, христианства и Русской церкви,  
истории в лицах, истории идей и повседневности.

Рассчитан на специалистов в области истории, права,  
богословия, филологии, студентов, а также всех интересующих-  
ся историей Отечества.

ISBN 978-5-9904579-1-1



9 785990 457911

© авторы статей, 2014

## Содержание

### **Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.**

Знатная вдова в средневековой Скандинавии и на Руси:  
матримониальные стратегии и легенды власти. . . . .7

### **Гайденко П. И.**

Смерть древнерусских архиереев (X – середина XII вв.):  
обстоятельства и закономерности. . . . . 21

### **Костромин К. А.**

Происхождение и функция древнерусской церковной десятины  
и западноевропейские аналоги. . . . .35

### **Симонова А. А.**

Основание Успенской церкви Киево-Печерского монастыря.  
Западные параллели. . . . .63

### **Чибисов Б. И.**

Термин «латиняне» в византийских и древнерусских  
письменных источниках (до начала XIII в.). . . . .73

### **Петров Н. И.**

Культ св. Николая Чудотворца в юго-западной Руси XI-XIII в. . 99

### **Стариков Ю. С.**

Учение о монашестве в сочинениях митр. Московского Даниила 115

### **Терешкина Д. Б.**

«Егда душа от тѣла нуждею разлучается, ужасна тайна всѣмъ и  
страшна» (Смерть в синодике Новоезерского монастыря). . .143

### **Соколов Ю. А.**

Династия Романовых в контексте проблематики российской  
истории Нового времени. . . . .154

### **Жервэ Н. Н.**

Усердный ревнитель просвещения. . . . . 200

## НАСЛЕДИЕ

### **Мильков В. В.**

С. В. Бондарь как исследователь религиозно-философской  
мысли Древней Руси. . . . .225

**Бондарь С. В.**

Антропологические воззрения св. Кирилла Туровского в контексте христианского учения о человеке . . . . .	242
Аннотации статей. . . . .	328
Сведения об авторах. . . . .	338

## ОТ РЕДАКЦИИ

Уважаемые коллеги и читатели!

Представляем Вашему вниманию первый выпуск альманаха «Древняя Русь во времени, в личностях в идеях». Его создатели искренне преследовали единственную цель – создать открытую площадку для исследователей русского средневековья, способную объединить широкий круг учёных, посвятивших свои силы изучению первого важнейшего этапа развития российского государства и его общества.

Границы русского средневековья весьма расплывчаты. Несмотря на то, что начало русской истории синхронно с расцветом первых средневековых империй, некоторые ученые настаивали на том, что древнейший период даже письменной русской истории был общинным без первобытности. Что уж говорить о конце средневековья! В глазах одних, он наступил при Иване III, поскольку его эпоха соотносится с европейским Возрождением, следы которого искали в русской культуре. Для других он был обозначен началом русского парламентаризма в 1906 году. Хотя в обеих точках зрения есть здоровое зерно, это все же крайности, между которыми – почти полтысячелетия. Подбор материалов нашего сборника наглядно демонстрирует диалектичность этой проблемы.

Описываемый исторический период крайне интересен и потому побуждает к научному творчеству, оставляющему место для еще многих поколений исследователей. Последние два десятилетия отмечены возрастанием научной активности, но существующие сегодня специализированные научные журналы, посвящённые проблемам русского средневековья, немногочисленны. Поэтому появление еще одного издания не кажется лишним.

Данный выпуск альманаха – первый. Поэтому его «отцы-основатели» выражают свою неподдельную признательность первым авторам издания, как уже именитым, так и начинающим. Особые слова благодарности Елене Кравченко, чьими усилиями была сохранена последняя книга выдающегося украинского исследователя Станислава Бондаря, большая часть которой представлена в данном выпуске. Этот труд, посвящённый выдающемуся древнерусскому святителю Кириллу Туровскому, неоспорен. Книга была написана Станиславом буквально в последние месяцы и дни его жизни и потому осталась незавершенной, став своеобразным «научным завещанием» исследователя. Такова основная причина, почему в первом выпуске опубликована только ее часть. Впредь в

альманахе будут опубликоваться и иные, ранее не издававшиеся работы, как этого исследователя, так и иных учёных, чьи статьи и заметки в силу каких-либо причин пока остаются упрятанными в архивных ящиках и папках.

Статьи первого выпуска охватывают довольно большой временной период, с X по XVII в. В альманахе собрана широкая палитра научных работ. Здесь есть и историко-сюжетные, и проблемные, и источниковедческие, и культурологические, и семиотические, и историографические исследования. В несколько особом положении оказался труд Ю.А. Соколова. Его взгляд на наследие русского средневековья представлен через призму последующих эпох, XVIII и XIX столетий. Надеемся, что указанная особенность труда не только не нарушила общей концепции альманаха, но и придала ей некоторую динамичность. Она настраивает читателя на лирический лад и заставляет мыслить.

Редакция издания благодарит за поддержку предпринятого ею начинания А.В. Петрова и Н.Ю. Сухову. Их доброжелательная поддержка во многом решила благополучный исход дела. Весьма примечательно, что данное издание выходит при поддержке Санкт-Петербургской духовной академии и при одобрении кафедры церковно-исторических дисциплин. Всё это не только побуждает к словам благодарности в адрес духовной школы, но внушает надежды, что возникший союз будет иметь самое доброе продолжение. Кроме того, издание первого выпуска было бы не возможно без помощи Дмитрия Смирнова, которому от редакторов – низкий поклон.

Важно отметить: альманах не связывает себя ни с каким научным, образовательным или конфессиональным учреждением. Его создатели видят в этом залог свободы, которая делает научный поиск непредвзятым. С другой стороны, это говорит об открытости к сотрудничеству. При создании альманаха последовательно проводится и принцип безвозмездности, что делает его еще более доступным как потенциальному автору, так и интересующемуся читателю. Основной же девиз альманаха – качество. Мы приглашаем авторов, не гонящихся за наградами, званиями и должностями, не создающих наукообразные, но бессмысленные конструкции, а влюбленных в прошлое и стремящихся его познать.

В заключении остаётся высказать надежду, что осуществлённый проект окажется интересным для читателей и полезным для исследователей Древней Руси.



Литвина А. Ф.,  
Успенский Ф. Б.

**ЗНАТНАЯ ВДОВА  
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ СКАНДИНАВИИ И НА РУСИ:  
МАТРИМОНИАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ И ЛЕГЕНДЫ ВЛАСТИ\***

Не вызывает сомнения, что в Средние века связи, возникающие благодаря бракам представителей двух разных народов, а тем более — между членами правящих династий, имели огромное политическое и культурное значение. Зачастую мы склонны даже переоценивать сугубо формально-прагматическую сторону подобных союзов, рассматривая их исключительно как некое прикладное средство, инструмент, используемый для скорейшего достижения конкретных политических целей.

Между тем, для носителя родового сознания — а таковыми в значительной степени оставались как средневековые правители Северной и Восточной Европы, так и их подданные — брак являлся одним из главных средств освоения внешнего мира вообще. *Кровное родство*, будучи одной из важнейших категорий как в повседневном обиходе, так и в государственной стратегии, обладало одной очевидной особенностью — оно не могло быть предметом сознательного выбора, оставаясь предзаданным началом в жизненном пути всякого человека. *Свойство* же, родство по браку, как раз несло в себе возможность выбора, выбора тем более значимого, что в следующих поколениях оно превращалось в то самое *кровное родство*, которое в глазах средневекового человека столь явно предопределяет судьбу наследников и потомков.

Правила и обычаи, детерминирующие подходящий или неподходящий для будущего свойства круг лиц, состояли из множества компонентов. Их комбинация (хотя на первый взгляд это может показаться неожиданным) даже в средневековой Европе, а не только в более архаических традициях, является важным параметром этнокультурного своеобразия. Так, Скандинавия и Русь, весьма близкие друг другу в том, что касается семейно-родового и династического обихода, именно в этой сфере различаются довольно

---

\* В этой работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2014 году.

## ЗНАТНАЯ ВДОВА В СКАНДИНАВИИ И НА РУСИ



кардинально. Характерно, в частности, что даже соблюдение такой, казалось бы, универсальной нормы как ограничение на браки между близкими свойственниками, устроено здесь в XI — XIII вв. по-разному. Традиционно принято полагать, что западная церковь к тому времени проявляла несколько большую терпимость относительно таких браков, нежели церковь восточная, что одновременная женитьба отца и его взрослого сына, например, на некоей вдове и ее родной дочери или союз двух родных братьев с двумя родными сестрами оказывались делом более приемлемым на Западе, чем на Востоке.

В действительности, дело, разумеется, обстоит куда сложнее. Подобного рода браки в интересующую нас эпоху в целом были запретны как в восточной, так и в западной части христианской ойкумены, а различалось от страны к стране, скорее, отношение к заключению таких союзов знатью или правителями государств. В средневековой Скандинавии, по-видимому, проявлялась заметно большая толерантность, например, к женитьбе двух братьев на двух сестрах, явлению немислимому в том, что касается княжеских браков, заключаемых на Руси.

В целом, не будет преувеличением сказать, что при всей огромной весомости отношений свойства в обоих регионах в XI — XII вв. в русской традиции преобладало, скорее, *дифференцирующее* понимание данной категории, тогда как на скандинавском полуострове доминировало восприятие *интегрирующее*. Эти перспективы, интегрирующая и дифференцирующая, могут проявляться на самых различных уровнях существования культуры, будь то уровень собственно языковой, мифопоэтической, уровень повседневного обихода или политической стратегии. Поясним, что мы имеем в виду.

Скандинавская традиция в XI — XII вв. располагала, например, неким набором специализированных именовании, позволяющих обозначить конкретную форму *родства через брак*. Однако на всем пространстве письменных текстов, а, по-видимому, и в пространстве жизненном, для обозначения любого свойственника (будь то муж дочери, брат или отец жены) чаще всего используется собирательный термин *mágr* (мн. ч. — *mágar*) 'свойственник вообще'<sup>1</sup>. Можно сказать, что отчасти он коррелирует с

---

<sup>1</sup> См. подробнее: Успенский Ф. Б. Категория свойства (*mágsemð*) в древнескандинавской модели родовых отношений: К постановке проблемы // Слово в перспективе литературной эволюции: К 100-летию М.И. Стеблин-Каменского / Отв. ред. О.А. Смирницкая; Сост. О.А. Смирницкая, Ф.Б. Успенский. М., 2004. С. 130–159; *Uspenskij F. The Category of Affinity (Mágsemð) in the*



термином *frændi* (мн. ч. — *frændr*) ‘кровный родич’, существенно при этом, что категория *кровного родства* остается в традиции куда более членимой и конкретизируемой.

Напротив, для домонгольской Руси — при существовании целого ряда активно употребляемых терминов, обозначающих конкретные формы отношений *свойства́* («своякъ», «шуринъ», «тъсть» и т. д.) — в целом затруднительно выделить какое-либо обобщающее слово, указывающее на свойственника как такового. Своеобразным кандидатом на эту роль мог бы считаться термин «свать», но и он попросту несопоставим с термином *mágr* ни с точки зрения частотности употребления, ни по функциональному диапазону, ни по степени отвлеченности от вполне конкретного характера связи между людьми. Так, сватами по отношению друг к другу могут быть поименованы в первую очередь старшие родичи мужа и жены, гораздо реже — люди одного с ними поколения и никогда — те, кто хотя бы на одно поколение их младше. Иначе говоря, сваты это те, под чьей опекой супруги состояли на момент свадьбы, чаще всего — их отцы. Сватом может быть назван и дядя жениха по отношению к отцу невесты или двоюродный брат невесты по отношению к отцу будущего мужа, в особенности если этот двоюродный брат существенно старше своей кузины по возрасту. Однако племянник жены, например, никогда не обозначается таким термином, по отношению к кому бы то ни было из кровной родни ее мужа в текстах, описывающих домонгольское время.

Весьма существенно, кроме того, что в древнескандинавской традиции термином *mágr*, наряду со всеми прочими, может обозначаться совершенно особый тип отношений, который хотя и входит в церковно-канонический перечень отношений, приобретаемых благодаря браку, в других традиционных культурах обыкновенно не объединяется лексически с другими типами *свойства́*. Речь идет о том, что в средневековой Скандинавии *mágr*’ами могут именоваться, в частности, отчим и пасынок, причем, судя по всему, такой способ номинации является довольно древним, во всяком случае, мы находим его у скальдов, а также в сагах и законодательных текстах.

Существенно при этом, что в соответствующих контекстах речь идет о симметричной связи между двумя взрослыми людьми, пасынком и отчимом, связи, аналогичной, например, той, что существуют между мужем женщины и ее братом. Коль скоро

## ЗНАТНАЯ ВДОВА В СКАНДИНАВИИ И НА РУСИ



речь шла о лицах, приобретших благодаря браку связь с каким-либо из правящих домов Скандинавии, то для них термин *mágr* мог приобретать характер почти титула или, во всяком случае, закрепляться в виде их личного прозвища — *konungs-mágr* 'свойственник конунга', причем так могли звать как человека, вступившего в брак с дочерью правителя, так и того, кто стал мужем его вдовствующей матери.

Последнее для нас особенно существенно, ибо с точки зрения властной стратегии женитьба на вдове недавно правившего государя была чрезвычайно мощным и политически эффективным ходом, к которому в Скандинавии прибегали чрезвычайно охотно. В XII в. Северная Европа была насквозь пронизана системой династического *свойства* и *родства*, причем механизмы, по которым эти связи создавались, давно уже не ограничивались элементарной схемой, когда правитель одного государства попросту выдает свою дочь за прямого наследника или обладателя престола другого государства. В области матримониальных отношений сформировалось множество «дополнительных» средств, закрепляющих связь между родами и обеспечивающих легитимность или стабильность в передаче власти.

Несмотря на явный «андроцентризм» традиции престолонаследия, возможности, которыми располагала вдова того или иного властителя, выходящая замуж вторично, приобрели особую смысловую нагрузку. Сами по себе повторные браки были на скандинавском полуострове обычной и достаточно давней практикой. Можно вспомнить, например, что едва ли не самые прославленные конунги Норвегии, Олав Святой и Харальд Суровый, были единородными братьями: их мать Аста сперва была женой конунга Харальда Гренландца (отца Олава), а затем — конунга Сигурда Свиньи (отца Харальда Сурового). В этом отношении своеобразным лидером XII столетия можно назвать, пожалуй, вдову норвежского короля Харальда Гилли, Ингирид, внучку правителя Швеции, Инги Старого. Она, помимо брака с этим конунгом, по крайней мере, дважды побывала замужем (за Оттаром Кумжей и за Арни из Стодрейма), но при этом имела детей с еще двумя мужчинами: со знатым норвежцем, Иваром Прутом, и родственником датских и шведских королей Хейнреком Хромым (о законности двух последних союзов источники умалчивают).

Существенно, разумеется, что речь шла не об индивидуальном выборе этих и других женщин — в той среде, где они жили, все эти матримониальные акции находили немедленное и многоступенчатое применение. Как упоминалось выше, прозвище *konungs-mágr* считалось вполне почетным, все дети от таких браков, зачас-



тую раскиданные по разным краям Скандинавии, были связаны некими узами взаимопомощи и поддержки, которые становились особенно заметны и значимы, когда кому-то из них удавалось за-получить в свои руки власть над страной. Царственные вдовы нередко оказывались посредницами между кровной родней своих многочисленных мужей и, в свою очередь, могли способствовать заключению новых матримониальных союзов между целым сонмом отдаленных свойственников и собственными родичами.

Очень интересна в этой связи фигура Маргреты Фридуллы, дочери Инги Старого. Выйдя замуж за конунга Норвегии Магнуса Голоногого, она обзавелась несколькими пасынками. Одним из них был внебрачный сын Магнуса, Сигурд Крестоносец. Сравнительно быстро овдовев, Маргрета вновь выходит замуж — на этот раз за датского короля Нильса, и большая часть ее жизни и династических интересов отныне связана именно с Данией. Она активно занимается устройством матримониальных дел своих новых свойственников, в частности, женит племянника Нильса, Кнута Лаварда, на своей собственной родной племяннице, дочери Христины и Мстислава Великого Ингибьёрг. Однако и о потомстве своего прежнего мужа королева не забывает. Так, по-видимому, именно она устроила брак Сигурда Крестоносца и еще одной своей племянницы, Маль(м)фрид, родной сестры Ингибьёрг Мстиславны. Именно эта Маль(м)фрид, овдовев уже после смерти своей тетки, выходит замуж за Эрика Незабвенного, единокровного брата мужа своей сестры. Брак этот, разумеется, был явным нарушением канонического запрета на матримониальные союзы с близкими свойственниками, но, по-видимому, был весьма необходим Эрику, борвшемуся (и вполне успешно) за датский престол.

С другой стороны, скандинавские конунги охотно прибегали к практике брака с царственной вдовой и за пределами полуострова, коль скоро их интересы распространялись на ту или иную территорию — достаточно вспомнить хотя бы знаменитую женитьбу датчанина Кнута Могучего на вдове английского короля Этельреда Нерешительного, произошедшую, когда Кнут овладел Англией.

Для нас, однако, более существенно, что на самом скандинавском полуострове постоянно создавались обширные кланы свойственников и одним из важных факторов их формирования оказывались повторные браки знатных женщин королевской и некоролевской крови. Все взрослые участники подобной структуры были связаны между собой обязательствами взаимопомощи. То обстоятельство, что к ним куда более регулярно применяется обобщающий термин *mágr*, нежели уточняющее указание на форму свойства между ними, лишний раз подчеркивает обширность и

## ЗНАТНАЯ ВДОВА В СКАНДИНАВИИ И НА РУСИ



известную однородность таких союзов по свойству. Мужья двух сестер, сводные (неродные по крови) братья, пасынок и отчим, все, чье свойство между собой достаточно близко, должны были, согласно традиционным представлениям, в полной мере актуальным для XI — начала XIII в., поддерживать друг друга как в повседневной жизни, так и в различных военно-политических предприятиях. Различия возможных типов свойства в подобной системе не нивелируются полностью, но явно имеют второстепенное значение. Не так важно, в сущности, заданы ли эти отношения для кого-либо из действующих лиц браком его матери или его собственными матримониальными действиями, строятся ли они по *вертикальной* модели (тесть ↔ зять) или по модели *горизонтальной* (зять ↔ шури́н) — все свойственники чуть ли не на равных правах оказываются втянутыми в союзническую партию.

Своеобразие же русской ситуации отнюдь не сводится к тому, что здесь куда охотнее употребляются конкретные термины для различных форм свойства и практически не существует термина собирательного, обобщающего. Прежде всего, бросается в глаза то обстоятельство, что на Руси в княжеской среде существовало по крайней мере одно, чрезвычайно *жесткое ограничение*, которое мы не находим в ту эпоху ни в Скандинавии, ни в Западной Европе, ни в Византии. В русских летописях, относящихся к домонгольскому времени, нет ни одного свидетельства, согласно которому русский князь-христианин взял в жены вдову другого русского князя, и это при том, что если самому князю случалось овдоветь, то он, как правило, вступал во второй брак, а иногда, по видимому, и в третий. В то же время, если русскую княжну выдавали замуж за иностранца, ничто не мешало ей, после смерти первого мужа, вступить в брак вторично. Достаточно вспомнить все ту же Маль(м)фрид, дочь Мстислава Великого, первый муж которой был конунгом Норвегии, а второй — правителем Дании. Ее старшей родственнице Анне Ярославне в XI в. не помешало вступить во второй брак ни то обстоятельство, что ее новый избранник в свое время противостоял ее покойному мужу, ни тот факт, что он был женат. Более того, бывали случаи, довольно, впрочем, редкие, когда русские правители женились на вдовах, но тогда это были вдовы династов других стран — именно таков, судя по всему, был брак Володаря Глебовича с Рикицей, вдовой Магнуса Нильссона.

Иными словами, домонгольская матримониальная стратегия Рюриковичей была такова, что относительно вторых браков допускались самые разные комбинации, за исключением одной, с которой мы начали, — русскому князю *нельзя* было жениться на той, кто уже побывала русской княгиней, не важно, при-



надлежала ли она по рождению к династии, правящей на Руси, или нет (да и вообще княжеской вдове в этой стране, судя по всему, следовало воздержаться от повторного замужества).

Дабы оценить нетривиальность данного ограничения, необходимо напомнить, какую огромную роль к XII веку стали играть браки внутри династии. Род разрастался на глазах, все его ветви в той или иной степени обладали некими правами на власть. Объединение властных привилегий двух родовых линий путем матримониального союза оказывалось делом весьма выгодным и потому регулярным. Создается впечатление, что как только позволяют церковные каноны (а иногда и с небольшими погрешностями против них) подобные союзы заключаются незамедлительно. При всем том вдова князя, даже князя киевского, отнюдь не становится ценным призом, ни средством передвижения в этих брачных гонках. Если бы такие ограничения касались только урожденных княжон Рюриковен, можно было бы допустить, что для них порой трудно подобрать жениха, который не приходился слишком близким кровным родственником ни ей, ни ее покойному мужу. Однако запрет объяснялся не только и не столько этим. Это особенно очевидно в тех случаях, когда овдовевшая княгиня была иностранкой или новгородкой и была связана с Рюриковичами не по крови, а по браку.

В самом деле, чисто теоретически можно было бы вообразить, что, например, Изяслав Мстиславич, выдавая замуж в Венгрию свою единокровную сестру Евфросинию, заодно устроил бы и судьбу своей мачехи, дочери новгородского посадника Дмитрия Завидича, отдав ее за одного из русских князей, в чьей поддержке он был заинтересован. В свое время весьма эффектно выглядело бы и замужество молодой вдовы самого Изяслава, приведенной «из Обез», с кем-нибудь из сыновей его троюродных или четвероюродных братьев. Однако в действительности ничего подобного никогда не происходило — ни для кого из таких вдов не находилось пары из числа русских князей, хотя их дочери, например, располагали всеми преимуществами своего происхождения и могли выходить замуж за Рюриковичей, если те приходились им достаточно отдаленными родственниками.

Как мы уже упоминали, подобной дискриминации вдов не существовало в принципе не только в Северной Европе, но и в других частях восточного и западного христианского мира. В самом деле, более благочестивым для христианки считалось, разумеется, сохранять безбрачие после смерти мужа, на ее матримониальные возможности накладывались известные ограничения, однако ни о каком запрете на повторный брак как таковой речи в эту пору не шло. Семиотика такого действия охватывает довольно широкий

## ЗНАТНАЯ ВДОВА В СКАНДИНАВИИ И НА РУСИ



спектр возможностей — от дополнительной легитимизации права на трон до небольшого повышения статуса в иерархии знати.

Здесь можно говорить не только о модели скандинавской, но и, например, о модели византийской. В Византии женитьба на вдове кого-либо из предшествующих императоров издревле служила мощнейшим средством легитимизации собственных прав на престол. Особые выгоды, конечно же, предоставляла женитьба на такой вдове, в чьих жилах текла кровь византийских государей. Достаточно упомянуть Зою, дочь Константина VIII, которая в XI в. побывала замужем за тремя императорами — Романом Аргиром, Михаилом Пафлагоном и Константином Мономахом. Уместно вспомнить в этой связи и о женитьбах на вдовах ближайших родственников, которые византийские хронисты приписывали болгарским претендентам на престол в первые десятилетия XIII века. Династические браки с вдовами были обычным и вполне распространенным явлением в ту эпоху и на территории Германии или Франции.

Однако что же делало столь выигрышную практику невозможной для русских правителей домонгольского времени?

По крайней мере, в XII в., когда род Рюриковичей в достаточной мере разросся, этот запрет уже нельзя выводить из одних только канонических ограничений. Нельзя, пожалуй, сводить дело и к таким простым биологическим факторам, как возможные возрастные несоответствия женихов и невест — хорошо известно, что и на северо-западе, и на востоке христианского мира рамки брачного возраста для царственной вдовы были весьма и весьма растяжимыми. Так, в 80-е гг. XII в. София, русская княжна по отцу, пробыв около трех десятков лет замужем за королем Дании Вальдемаром Великим и имея от него взрослых детей, после его смерти выходит замуж вторично — за ландграфа Тюрингии, племянника германского императора.

Если говорить о домонгольской эпохе, то летопись сохранила для нас ровно один случай, когда вдова князя Владимира Давыдовича (по женской линии приходившаяся внучкой Владимиру Мономаху) предприняла побег, чтобы выйти замуж вторично. Характерным образом, однако, это был брак отнюдь не с русским князем, но с половецким ханом Башкордом. Именно с этим эпизодом закономерно связан единственный за весь этот период случай, когда рядом с именем юного княжича в летописи появляется слово «отчим» — так характеризуется хан Башкорд по отношению к сыну своей русской жены и князя Владимира Давыдовича<sup>2</sup>. «Отчим»

---

<sup>2</sup> Полное собрание русских летописей [далее — ПСРЛ]. СПб./Пг./Л.; М., 1841 — 2004. Т. 1—43. Т. II. Стлб. 500—501.



Башкортд в данной ситуации действует приблизительно в том же ключе, что и его скандинавские соседи в аналогичной ситуации — помогает в борьбе за престол военной силой не только своему па- сынку, но и деверю своей русской жены, отстаивая династические интересы её *свойственников*.

Тем не менее, подчеркнем еще раз, что такого рода отношения (как и женитьба на вдовах иностранных династов) ни в малой степени не типичны для русских князей и отнюдь не складываются ни в последовательную практику, ни тем более в систему. С вдовами же Рюриковичей русские князья не вступали в брак никогда.

Как кажется, чтобы понять природу интересующей нас ситуации, следует обратиться к тому единственному случаю, когда Рюрикович, правда, еще не принявший крещения, взял в жены вдову своего предшественника на престоле, другого Рюриковича. Речь идет об истории рождения Святополка, когда Владимир, будучи язычником, убил своего старшего брата Ярополка и «залѣже жену братьню Грѣкиню»<sup>3</sup>. Происхождение Святополка Окаянного, обвиняемого в убийстве своих братьев, оказалось одной из самых актуальных тем как для древнерусской книжности, так и для современных исследований. Здесь, однако, мы хотели бы обратить внимание лишь на одну особую интертекстуальную линию, в которую встраивается высказывание летописца о том, что он «бѣ бо ѿ двою ѿцю ѿ Ярополка и ѿ Володимира».

Самое это высказывание, если понимать его буквально, выглядит несколько загадочным и заставляет искать в нем некоторое дополнительное, подразумеваемое значение. В самом деле, составитель «Повести временных лет» как бы нагнетает различные признаки изначальной «окаянности» Святополка: он говорит о том, что его мать была прежде монахиней, что он был «прелюбодѣчищъ», поскольку Владимир вступил с ней в связь «не по браку», что отец не любил его, но из всего этого не становится яснее, почему, собственно, у Святополка имелся не один отец, а два.

---

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. II. Стлб. 66; Т. I. Стлб. 78. Ср. также «Сказание о святых мучениках Борисе и Глебе»: «Сего <Святополка. — А.Л., Ф.У.> матери прежде бѣ чърницею, грѣкыни сущи, и поять ю бѣ Яропѣлкѣ, братъ Володимирѣ, и ростриг ю красоты дѣля лица ея, и зача отъ нея сего Святопѣлка оканьянаго. Володимирѣ же, поганѣй еще, убивъ Яропѣлка и поять жену его, непраздну сущю, отъ нея же родися сий окаянный Святопѣлкѣ. И бысть отъ дѣвою отцю и брату сущю, тѣмъ же и не любляше его Володимирѣ, аky не отъ себе ему сущю» (Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Пригот. к печати Д. И. Абрамович, Пг., 1916. (Памятники древнерусской литературы 2.) С. 27–28; ср. с. 82, 99, 179).

## ЗНАТНАЯ ВДОВА В СКАНДИНАВИИ И НА РУСИ



Нам представляется, что в интересующем нас выражении в очередной раз проявилось отношение русской книжной традиции к Владимиру как к человеку, принадлежащему двум эпохам — дохристианской и христианской. Как известно, в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона, а отчасти и в летописной похвале Владимиру, принявшему крещение, из «Повести временных лет», включение Руси в мировую христианскую историю осуществляется, в частности, за счет своего рода приравнивания времен язычества к тому этапу священной истории, который предшествует явлению Благодати, т. е. к эпохе Закона. При таком видении поступки Владимира до крещения могут трактоваться как подпадающие под действие Закона, но в таком случае с того момента, как он принимает крещение, их смысл и последствия воспринимаются отчасти как подлежащие отмене, а отчасти — как своеобразная помеха, несомненный предвестник будущих раздоров и противоречий.

В двух ранних образцах собственно русской гомилетики, в «Слове» Илариона и «Послании» митрополита Климента Смолятича, довольно подробно обсуждается тема смены брачных установлений, то, что необходимо и правильно в этой сфере в эпоху Закона, становится неприемлемым и недопустимым с наступлением Благодати. Одним из главных установлений такого рода оказываются так называемые *левиратные* браки, когда брат непременно должен жениться на вдове своего умершего брата, причем ребенок от такого союза считается отпрыском умершего. В христианской богословской традиции сюжет о левиратном браке это устойчивый тоpos, который привлекался для объяснения противоречий в генеалогии Христа. Слушателям растолковывалось, каким образом один и тот же предок Иисуса мог быть включен сразу в две патрилинейные схемы, принадлежа к одной благодаря биологическому отцовству, а к другой — благодаря ветхозаветной юридической норме.

При такой трактовке Владимир, взяв в жены вдову старшего брата, «въстави племя братѣ своемѣ»<sup>4</sup>, и Святополк тем самым оказывается действительно сыном двух отцов: «естеством» он племя Владимира, «по закону же» — Ярополка. Дальнейшая интерпретация событий в подобном ключе подразумевает, что с принятием крещения Святополк как бы утрачивает свои права на принадлежность к старшей ветви рода. При этом летописец стремится подчеркнуть, что его следует считать недостойным и каких-либо новых прав, связанных с отцовством Владимира.

---

<sup>4</sup> Никольский Н. [К.]. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века, СПб., 1892. С. 113; ср.: Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме: Незданный памятник литературы XII в. / Сообщение Х. Лопарева, СПб., 1892. С. 20.



Условно говоря, женитьба на вдове оказывается недопустимой для князя, по меньшей мере, по трем причинам, причем все они имеют отношение к «прецеденту Владимира». Первая из них, лежащая на поверхности, является, на наш взгляд, наиболее поздней и наименее действенной, она связана с тем, что именно от такого брака появился на свет Святополк Окаянный. Две другие же, хотя и кажутся взаимоисключающими, могут быть равно актуальны в силу их происхождения из библейского текста. В самом деле, женитьба на вдове брата предписана ветхому человеку, но не подobaет христианину. С другой стороны, если отвлечься от противопоставления Закона и Благодати, то тексты из библейской истории утверждают, что ребенок, рожденный от брака с вдовой брата, являются по закону отпрыском и наследниками умершего.

В такой перспективе весьма значимо, что с точки зрения преемственности власти все русские князья Рюриковичи одного поколения (а иногда и представители двух смежных поколений), будучи прямыми потомками Владимира Святого по мужской линии, метафорически и при этом почти буквально и весьма осязаемо числили себя братьями. Идея братства служила едва ли не главным центром устойчивости и равновесия в сложной, подвижной, постоянно претерпевающей разрушение и регенерацию системе родового владения и управления в домонгольской Руси. Очевидно, что на подобном фоне — коль скоро тема левиратного брака хотя бы однажды приобрела актуальность в толкованиях Библии, доступных русским книжникам, а тем более была приложена к истории династии — за ней без труда закрепился ярлык негативности и недопустимости. Естественным образом, эта табуированность наиболее наглядно проступает с конца XI в., т. е. в ту эпоху, когда все больше княжеских браков совершается «дома», внутри самой династии или с представительницами новгородских знатных семей.

Итак, на наш взгляд, запрет жениться на вдовах своих родичей, пусть даже самых дальних, обязан своим существованием особой династической легенде Рюриковичей. Как кажется, благодаря этой легенде «гиперчувствительность» ко всему, что может напоминать левиратный брак, распространяется практически на любое вторичное замужество княгини, коль скоро она побывала замужем за русским князем. Для надежности ей лучше не выходить более замуж ни за кого на Руси, включая, по-видимому, знатных новгородцев.

Здесь, разумеется, нельзя обойти вниманием формирование летописного образа княгини Ольги, которая по преданию отказывается от повторного замужества и будучи язычницей, и сделавшись христианкой, причем второй эпизод, когда она «переключо-

## ЗНАТНАЯ ВДОВА В СКАНДИНАВИИ И НА РУСИ



ка[ла]» византийского императора, не греша особой достоверностью, обслуживает сразу несколько явных и неявных просветительских надобностей, например, объясняет канонический запрет на брак крестницы и крестного и в очередной раз проводит идею нежелательности замужества овдовевшей княгини.

Таким образом, интересующая нас легенда о вдовах и преемственности власти не является ни сугубо родовой, ни исключительно книжной, скорее, она демонстрирует, почему в странах поздней христианизации могут оказаться востребованными и актуальными достаточно изощренные и неожиданные контрверзы христианской традиции, если они удачным образом ложатся на местный династический уклад, и какую нормативную мощь, в свою очередь, подобные легенды приобретали в дальнейшей жизни этого правящего рода, делая невозможным и недопустимым то, к чему охотно прибегали в других странах.

Весьма любопытно, что на Руси этот неписанный запрет вполне сопоставим по мощности действия с запретами каноническими, если не превосходит их. Так, в летописании, повествующем о событиях домонгольского времени, мы — вопреки весьма выраженной на Руси тенденции к соблюдению канонов относительно браков между родственниками — все же спорадически обнаруживаем случаи матримониальных союзов между людьми, состоящими, например, в шестой степени родства<sup>5</sup>, однако не знаем ни одного упоминания о том, чтобы в эту эпоху Рюрикович женился на вдове Рюриковича.

Нетрудно определить, что означал этот запрет в перспективе устройства каких бы то ни было военно-политических союзов. Родители или другие родственники жены умершего князя были лишены возможности еще раз разыграть эту брачную карту дома и заключить с помощью повторного брака этой своей родственницы какой-либо новый альянс, ее дети не имели шанса приобрести дополнительное кровное родство с какой-либо другой ветвью Рюриковичей в своем поколении, поскольку здесь у них не могло появиться единоутробных сестер и братьев, а следовательно политической поддержки и т. д. Этот ряд несуществующих возможностей можно было бы счесть не стоящим перечисления, если бы у нас перед глазами не было модели, когда содружество царственных пасынков, отчимов и сыновей от разных браков, обладавших и не обладавших правом на престол, создавало целую вспомога-

---

<sup>5</sup> Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Внутридинастические браки между троюродными братьями и сестрами в домонгольской Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. Сентябрь 2012 г. № 3 (49). С. 45-68.



тельную сеть, функционировавшую наряду с родством по крови и традиционным свойством.

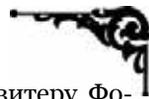
Существенно при этом, что традиционное свойство с представителями собственного рода на протяжении XII — первой половины XIII в. играет в династической жизни Рюриковичей, как уже отмечалось выше, огромную роль. Возможность сблизить и вторичным образом воссоединить две ветви разросшегося рода, заключить семейный и политический союз между старшими князьями, женащими своих детей, или между тестем и зятем, когда один из них хотя бы на время брал на себя функции родного отца по отношению к младшему свойственнику, эксплуатировалась чрезвычайно активно. Однако при заключении подобных браков князья стремились соблюдать канонические запреты не только в том, что касалось браков со слишком близкими кровными родичами, но и в вопросах свойства. Дома, на Руси, две родные сестры Мстиславны никогда не могли бы оказаться женами двух братьев, во всяком случае, ни одного примера подобного рода из истории домонгольских Рюриковичей нам не известно.

Степеням и конкретным формам свойства уделялась, таким образом, весьма существенная роль при заключении княжеских браков. Одним из свидетельств столь пристального внимания может служить, по-видимому, сохранение в летописном узусе соответствующей детализирующей терминологии княжеского свойства. Долгая жизнь древних обозначений для каждого типа свойственников подкрепляется регулярной практикой подсчетов в сфере свойства, определяющих приемлемость того или иного матримониального союза с точки зрения церковных канонов.

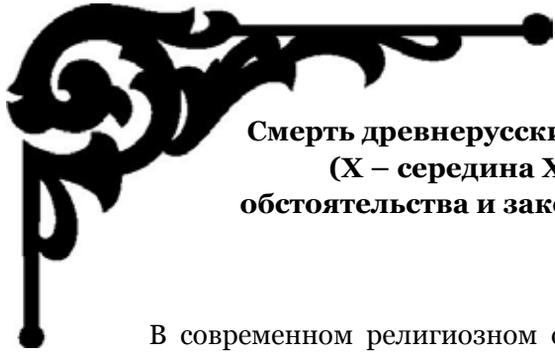
#### **Использованная литература.**

1. *Uspenskij F. The Category of Affinity (Mágsemð) in the Old Norse Model of Family Relations // Arkiv för nordisk filologi. 2007. Vol. 122. P. 157–180.*
2. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Пригот. к печати Д. И. Абрамович, Пг., 1916. (Памятники древнерусской литературы 2).
3. *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Внутридинастические браки между троюродными братьями и сестрами в домонгольской Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. Сентябрь 2012 г. № 3 (49). С. 45–68.*
4. *Никольский Н. [К.] О литературных трудах митрополита Клима Смолятича, писателя XII века, СПб., 1892.*
5. Полное собрание русских летописей. СПб./Пг./Л.; М., 1841–2004. Т. II.
6. Полное собрание русских летописей. СПб./Пг./Л.; М., 1841–2004. Т. I.

## ЗНАТНАЯ ВДОВА В СКАНДИНАВИИ И НА РУСИ



7. Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме: Неизданный памятник литературы XII в. / Сообщение Х. Лопарева, СПб., 1892.
8. Успенский Ф. Б. Категория свойствá (*mágsemđ*) в древнескандинавской модели родовых отношений: К постановке проблемы // Слово в перспективе литературной эволюции: К 100-летию М.И. Стеблин-Каменского / Отв. ред. О.А. Смирницкая; Сост. О.А. Смирницкая, Ф.Б. Успенский. М., 2004. С. 130–159.



**Смерть древнерусских архиереев  
(X – середина XII вв.):  
обстоятельства и закономерности**

В современном религиозном сознании кончина архиерея, тем более правящего епископа важное и знаковое событие для возглавляемой им церкви (христианской общины округа). Но всегда ли так было на почве русского православия?

В раннем древнерусском летописании сообщения о жизни и смерти архипастырей встречаются не так часто, как это должно было бы наблюдаться и как бы это хотелось видеть любому исследователю, обращающемуся к данной теме, а места погребения большинства архиереев, исключением из чего является Новгород<sup>1</sup>, просто не известны<sup>2</sup>. Дело осложняется тем, что не только смерть, но и жизнь древнерусского епископата в значительном большинстве его представителей туманна и лишена какой-либо конкретности. Порой крайне трудно определить как порядок преемственности архиереев на кафедре, так и годы святительства даже тех из них, чьи имена всё же попали в древнерусское летописание и агио-

---

<sup>1</sup> Во-первых, новгородское летописание сохранило списки архиереев, а, во-вторых, Новгород создал и сохранил некрополь местных епископов и архиепископов (ПСРЛ Т. 3. С. 473-475; Т. 4. 625; Янин В.Л. Некрополь новгородского Софийского собора. М., 1988).

<sup>2</sup> Из ранних русских митрополитов сохранились лишь мощи, обретенные киевским митрополитом Петром Могилей и приписываемые Михаилу, что, однако, даже в церковной литературе вызывает недоверие к результатам идентификации найденных останков (Матченко И. Спорные вопросы по истории крещения Руси (Ответ на статью г. Левитского в «Христианском чтении» 1890 г.) // Странник, 1891. Т. 2. С. 375). Сохранились упоминания о месте погребения в Чернигове, у церкви Спасителя, одиозного митрополита Константина (†1159) (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 349) и обстоятельств и места упокоения Ростовского епископа Луки (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 407). Правда, в более позднее время могила Константина была утрачена. Подобная ситуация прослеживается в отношении белгородского епископа Максима, над саркофагом которого и местом его кельи был возведён храм (Древняя Русь. Город, замок, село. М., 1985. С. 68). Что касается открытого на территории древнего Турова саркофага, предположительно принадлежащего одному из местных архиереев, то идентифицировать сохранившиеся в нем останки с конкретной личностью не представляется возможным (Лысенко П.Ф. Города Туровской земли. Минск, 1974. С. 40).

## Смерть древнерусских архиереев



графию. Существующие затруднения касаются не только митрополитов, на что обращали внимание почти все исследователи домонгольского периода русской церкви<sup>3</sup>, но и, как бы сейчас сказали, «епархиальных» епископов<sup>4</sup>.

Полностью осветить проблему посмертных сообщений о древнерусских епископах в рамках одного небольшого очерка едва ли возможно, однако обнаружить и проследить некоторые закономерности реально.

О смерти первых русских епископов (конец X – конец XI столетий) раннее древнерусское летописание сохранило ограниченное число сообщений. В результате, о том, что тот или иной архиерей сошёл с кафедры (либо в могилу, либо на покой) можно лишь догадываться на основании упоминаний о появлении имён их преемников.

---

<sup>3</sup> О смерти митрополитов в домонгольской Руси см.: *Гайденко П.И.* «В же лето преставися Иоан митрополит...»: беглый взгляд на смерть первых церковных иерархов Киевской Руси // *Вестник Челябинского государственного университета: История. Выпуск 46. 2011. 22 (237). С. 82-87.*

<sup>4</sup> Так, о деяниях двух смоленских епископов, Игнатия и Лазаря, известно исключительно благодаря агиографии, связанной с судом над Авраамием Смоленским. При этом имя епископа Игнатия оказалось в нём не столько благодаря достоинствам святителя, сколько тому, что своими поступками и решениями он способствовал страданиям игумена Авраамия (*Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 5: XIII в. / под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. СПб., 2005. С. 30-65*). Не менее противоречива ситуация с первыми Ростовскими епископами, Так, о архаистырских трудах Леонтия сообщает лишь житийная литература (Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 4: XII в. / Под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. СПб., 2004. С. 360, 361). Существующая в редакции святителя Димитрия Ростовского реконструкция преемственности первых ростовских епископов, как и их деяния во многом гипотетичны, представляют собой плод благочестивых измышлений выдающегося митрополита (Летописец о ростовских архиереях / свт. Дмитрий Ростовский, А.Титов. СПб., 1890). Во всяком случае выводы В.О. Ключевского в отношении того же Леонтия оказались более чем неутешительными. По мнению выдающегося русского историка, жизнеописание Леонтия свои сведения «черпало единственно из смутного предания, не основываясь на письменном источнике, на летописи или на чем-нибудь подобном» (*Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 2003. С. 15*). Подобная ситуация прослеживается и в отношении Турова. Реконструкция преемственности местных епископов здесь во многом воссоздаётся благодаря короткому сообщению жития преп. Мартына (Сказание о туровском мнихе Мартыне // *Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: История Русской Церкви в период совершенной зависимости её от Константинопольского патриархата (988-1240). М., 1995. Кн. 2. С. 583*). Летописание же почти не заметило большую часть туровского епископата.



Первым епархиальным архиереем, чья смерть была отмечена летописанием, правда, весьма поздним, оказался новгородский святитель Иоаким Корсунянин († 1032)<sup>5</sup>. Между тем, запись о его святительстве и смерти (правда, последняя никак не оговаривается в источниках) присутствует и в Новгородских сводах<sup>6</sup>.

Через 27 лет умер его преемник, Лука Жидята († 1058/9). На этот раз дата кончины архипастыря была указана с непривычной точностью вплоть до дня, места, обстоятельств его смерти и даже порядка погребения. Сообщение было донесено не только поздним Никоновским сводом, но и новгородским летописанием<sup>7</sup>. Более того сообщение о смерти Луки скорбное и полно сочувствия к гонимому святителю. Четвёртая Новгородская летопись сопроводила запись о кончине епископа одним (впрочем, единственным сохранившимся) из его наставлений, отразившим пастырскую попечительность Луки о новгородцах и понимание им сложности религиозной и нравственной жизни современников<sup>8</sup>.

Через 8 лет своими холопами был задушен новгородский епископ Стефан<sup>9</sup>. Примечательно, что сообщение о произошедшем почему-то не попало в погодную запись и сохранилось лишь в качестве эпитафии в перечне новгородских епископов. Причину этого, наверное, вслед за М.Н. Тихомировым следует искать в личных качествах Стефана<sup>10</sup>. Во всяком случае, известие о его гибели звучит без какой-либо нотки сострадания и сочувствия и напоминает собой лишь констатацию примечательного криминального происшествия.

1077 г. ознаменовался гибелью Феодора, наследовавшего после Стефана кафедру святой Софии и участь предшественника<sup>11</sup>. Гибель святителя и на этот раз не вызывала в новгородской цер-

---

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. 9. С. 79.

<sup>6</sup> ПСРЛ. Т. 3. С. 473; Т. 4. С. 625.

<sup>7</sup> ПСРЛ. Т. 9. С. 91; Т. 3. С. 182-183, 473; Т. 4. С. 118, 625.

<sup>8</sup> ПСРЛ. Т. 4. С. 118-120; Поучение новгородского епископа Луки Жидяты к братии // Памятники общественной мысли Древней Руси: Т. 1. Домонгольский период / сост. и коммент. И. Н. Данилевский. М., 2010. С. 197-198; 494-498 [коммент. и сноски 902-914]; о наставлении Луки Жидяты см.: Мильков В.В. Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята // Россия XXI в., 2009. № 2. С. 136-146.

<sup>9</sup> ПСРЛ. Т. 3. С. 473; Т. 4. С. 625.

<sup>10</sup> М.Н. Тихомиров вполне обоснованно связал смерть еп. Стефана с Киевскими волнениями 1068 г. и социальными противоречиями эпохи. Во всяком случае, вполне можно согласиться с выдающимся исследователем о том, что «обстоятельства смерти новгородского епископа, погибшего от рук собственных холопов, вскрывают перед нами одну из мрачных картин русской церковной действительности XI в.» (Тихомиров М.Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 106-107).

<sup>11</sup> ПСРЛ. Т. 3. С. 473; Т. 4. С. 133, 625

## Смерть древнерусских архиереев



ковной среде сочувствия<sup>12</sup>. Учитывая данное обстоятельство, кончина этого епископа должна быть прокомментирована. Согласно летописанию, святитель скончался от укусов собственного пса. Уже одно это делает смерть епископа Феодора примечательной.

При жизни Феодор прославился своей отвагой, сумев противостоять городскому восстанию 70-х годов XI в.<sup>13</sup> Уже одно это должно было бы обеспечить архипастырю добрую христианскую память. Однако раннее летописание оказалось скупым на посмертную похвалу епископу. Только поздняя Никоновская Летопись и свод Татищева попробовали воссоздать драматизм ситуации, в которой святитель проявил заслуживающие уважение твёрдость веры, отвагу и решительность. Тем не менее, сообщая о смерти этого человека, составитель новгородского свода отказался от каких-либо эпитетов в адрес усопшего, оставив в памяти потомков лишь краткое сообщение: «А Феодора свои песь уяде и с того умре»<sup>14</sup>. Такая примечательная запись не могла остаться вне внимания исследователей. В итоге И.Я. Фроянов высказался за то, что данное сообщение далеко от реальности. По мысли историка, летописец, скорее всего, ничего не знал об обстоятельствах смерти епископа, который, по мнению учёного, стал жертвой язычников<sup>15</sup>.

И всё же, при всей оригинальности высказанных суждений и приведённых доводов согласиться с изложенными положениями никак нельзя. Причина указанной в летописании смерти не лишена подробностей [архиерей погиб от укусов своего пса], что убеждает в правдоподобности сообщения автора приведённой записи. Летописец, по-видимому, был хорошо осведомлён об обстоятельствах произошедшего. Очевидно, появление данной записи свидетельствует в пользу того, что кончина Феодора привлекла внимание современников, как, например, запомнилась новгородцам странная гибель двух священнослужителей, утонувших в Волхове<sup>16</sup>. Причём произошедшее с «попами» несчастье стало од-

---

<sup>12</sup> Новгородское летописание создавалось при дворе местного архиерея. Наверняка к созданию текста привлекалось монашество, но в любом случае составители сводов были тесно связаны с церковью. Следовательно, форма и содержание записей отражали точку зрения людей, имевших самое непосредственное отношение к христианским институтам Руси.

<sup>13</sup> Точная датировка упоминаемых событий представляет предмет научной дискуссии (Фроянов И.Я. Древняя Русь IX-XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть. М., 2012. С. 119). Однако, в данном случае этот нюанс для нас не имеет принципиального значения.

<sup>14</sup> ПСРЛ. Т. 3. С. 473.

<sup>15</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь IX-XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть... 120-123.

<sup>16</sup> ПСРЛ. Т. 3. Стб. 213.



ним из главных достопримечательных событий 1145 года. Не менее спорен вопрос и о якобы страдальческой кончине епископа от рук язычников. Как бы мы ни желали Феодору христианского венца мученика от рук гонителей веры, но судьба распорядилась иначе, и епископ был нелепо убит собственной бессловесной бестией.

Появление этой собаки вблизи архипастыря позволяет не только взглянуть на бытовую сторону жизни архиерейского двора, нуждавшегося в хорошей охране, но и на то, как оценивали современники деятельность своего святителя. Едва ли вызовет сомнение то, что в летописи речь идёт не о какой-нибудь случайной дворняге, налетевшей на князя церкви, а о сторожевом псе, способном справиться с любым грабителем. Так почему же летописец обратил внимание на столь нелюбимую сторону гибели архипастыря и сохранил сообщение о случившемся несчастье с непривычными для посмертных эпитафий подробностями?

Вероятно, в обстоятельствах смерти архиерея усматривается личное отношение первого составителя данной записи к Феодору. Объяснение, как нам видится, следует искать в той особенности, что пёс, как в языческом, так и церковном сознании относился к числу «нечистых» животных. Например, в канонических ответах митрополита Георгия (XI в.) собака упоминается дважды. Оба случая связаны с вопросами соблюдения ритуальной чистоты в быту. Во-первых, изложенными митрополитом правилами не допускалось есть из посуды, из которой «налочет» (полакает) собака<sup>17</sup>, и, во-вторых, накладывался запрет на приготовление хлеба в печи, в которой умер пёс<sup>18</sup>. Все эти ритуальные казусы едва ли были привнесены на русскую почву нормами византийского христианства. Скорее всего, они заимствовались из языческой старины<sup>19</sup> и в дальнейшем были лишь приписаны Георгию<sup>20</sup>. Но как бы ни решался вопрос об авторстве некоторых статей митрополичьих правил – названные рекомендации были в употреблении. В пользу высказанного положения о народных славянских корнях запретов

---

<sup>17</sup> «Аще пе(с) налоче(т) что ли сверче(к) впаде(т). ли стонога. ли жаба. ли мы(ш) согние(т). и разидетса гноемь, того не ясти» (Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа // Славяне и их соседи. Вып. 11: Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 249 [вопр. 88]).

<sup>18</sup> «Песь лезъ в печь оумре(т) не печи в [не]и хлеба» (Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа... С. 251 [вопр. 94]).

<sup>19</sup> См. подробнее: Баранкова Г.С. Древнейшее русское каноническое сочинение киевского митрополита Георгия // Русская речь. 2008. № 5. С. 85.

<sup>20</sup> См. подробнее: Турилов А.А. Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание» // Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 211-262.

## Смерть древнерусских архиереев



относительно псов свидетельствует в том числе обилие славянских (вынесенных из языческого прошлого священных ритуалов и запретов) ругательств. Значительная часть из них так или иначе связана с упоминанием собак и сопряжённых с ними представлений, что весьма показательно<sup>21</sup>. Едва ли можно исключить и то обстоятельство, что для современников, в том числе, в самой церковной среде Новгорода, особенно в кругу монахов, традиционно тяготевших к сакральной ритуализации повседневной жизни, присутствие пса при епископе и смерть от укусов собаки выступали маркерами, обличавшими некий порок и духовный изъян архипастыря. Учитывая, что вероятнее всего это был сторожевой пёс, оберегавший богатства и жизнь епископа, о несовершенствах Феодора догадаться не так уж и сложно.

Однако, в то время как на берегах Волхова смерть епископов, начиная с Луки Жидяты, рассматривалась в качестве важного события местной жизни, что стало результатом включения местных иерархов в ритм многообразных забот этой земли<sup>22</sup>, ситуация в иных епископиях была отличной. За все первые сто лет христианства на Руси о смерти святителей иных епископских центров ничего не известно ни из общерусского, ни из новгородского летописания. Только граффити Киевского Софийского собора, традиционно датируемое приблизительно 1090 г., наконец-то известило о смерти епархиального архиерея из Южной Руси, белгородского епископа Луки<sup>23</sup>, участника освящения Печерского собора<sup>24</sup>. Сомнительно, чтобы первые русские святители были почтены удивительным долголетием святых праотцев Израиля. Наверняка они умирали, однако об их смерти (времени, месте и обстоятельствах) долгое время не сохранилось каких-либо известий. Возможные причины столь долгого молчания о смертях архиереев иных земель необходимо искать в целом комплексе обстоятельств: в неразвитости и отсутствии местных летописаний и епископских канцелярий, в состоянии церковной жизни на Руси, в степени зрелости самой церковной структуры, и конечно же в отсутствии нор-

---

<sup>21</sup> О табуированной и ненормативной экспрессивной лексике у славян см. подробнее: *Успенский Б.А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Успенский Б.А.* Избранные труды: В 3 т. М., 1994. Т. 2. С. 53-128.

<sup>22</sup> Пример Луки Жидяты, наверно, первый яркий образец включения епархиального архиерея в жизнь своего кафедрального города (см. подробнее: *Мильков В.В.* Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята... С. 126-155).

<sup>23</sup> «Месяца августа в 22 преставися раб божий Лука епископ блаженный Белгородский» (*Высоцкий С.А.* Древнерусские надписи Софии Киевской. XI-XIV вв.: Вып. 1. Киев, 1966. С. 45-47 [10 граффити]).

<sup>24</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 199; Киево-Печерский патерик... С. 314, 315.



мальных отношений внутри епископата: между митрополитом и подчинёнными ему епископами, с одной стороны, и между епископатам вообще, с другой.

Первое же датированное летописное сообщение о кончине епархиального архиерея относится к 1094 г. Под указанной датой Повесть временных лет (*далее* ПВЛ) известила о смерти епископа Стефана владимирского (Владимира на Волыни)<sup>25</sup>. При этом были указаны не только день кончины, но и её час. Появление имени названного архиерея в Повести временных лет не случайно. Очевидно, личность Стефана может быть отнесена к числу знаковых. Внёсший эту запись летописец не преминул упомянуть, что прежде Стефан был игуменом Печерского монастыря и приемником преп. Феодосия. Примечательно, что сообщения о жизни и смерти значительной части Печерских игуменов и архимандритов домонгольского периода оказались сохранёнными не только в Патерике, но и в древнерусском летописании<sup>26</sup>. Здесь считаем важным обратить внимание на то, что первое упоминание о смерти киевских

---

<sup>25</sup> «в се же лет[о] преставися еп[и]с[ко]пъ Володимерьскеи . Стефанъ . м[еся]ца . апреля . въ . 27 . въ . 6 . час ноци . бывшу прежде игумену Печерьскаго монастыря» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 217).

<sup>26</sup> Повесть временных лет и Печерский Патерик так или иначе, но сообщают о смерти и месте погребения значительной части игуменов Печерского монастыря. Так, например, Печерский Патерик доносит несколько смутное известие о смерти первого Печерского игумена Антония. Правда, данная запись сохранила эти сведения в общих чертах, без упоминания точной даты. Однако, при этом указывались место захоронения Антония и число лет жизни, проведённых подвижником в обители (Киево-Печерский патерик... С. 318-321). О смерти Варлаама Печерский Патерик умалчивает. Очевидно, это связано с тем, что Варлаам ушёл в богатый Дмитров монастырь князя Изяслава (Киево-Печерский патерик... С. 318-321). Кончина Феодосия (†1074), сопровождавшаяся приходом князя и разногласиями среди братии о приемнике, была описана наиболее подробно (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 173-179). О смерти Никона, преемника Стефана и Феодосия, сообщается под 1088 г. (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 199). Преставление игумена Иоанна (умер между 1103-1108 гг.) оказалось незамеченным, хотя его деятельность отражена весьма подробно и в ПВЛ, и в Патерике. Игумен Феоктист (†1123), прославившийся даром молитвы (участвовал в исцелении преп. Никиты, будущего епископа Новгородца) умер в епископском сане, будучи Черниговским святителем (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 286-287). В этом отношении сообщение о его кончине напоминает подобную же запись о смерти Стефана. Также под 1156 г. Лаврентьевская летопись и Патерик сохранили известие о смерти Печерского игумена Феодосия грека, союзника Нифонта Новгородского в борьбе с Климентом Смолятичем (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 346-347). В 1183 г. скончался первый Печерский архимандрит Поликарп (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 626-627; Киево-Печерский патерик... С. 486, 487). И на этот раз время смерти прославленного подвижника и сопутствующие ей события были указаны предельно точно и подробно.

## Смерть древнерусских архиереев



митрополитов также приходится примерно на эти же годы, на 1089-90-й годы<sup>27</sup>.

Очевидно, упомянутые выше перемены в отношении современников к смерти своих иерархов стало следствием, во-первых, произошедшего в период правления Всеволода Ярославича повышения роли церкви в политической жизни Руси и во внутридинастических отношениях Рюриковичей<sup>28</sup> и, во-вторых, результатом установления более тесных контактов между кафедрой Киева и некоторыми епископскими центрами. О том, что такие отношения налаживались, можно судить по появлению в новгородском летописании известий о прибытии на Русь некоторых митрополитов и их смерти (1090, †1091, 1104)<sup>29</sup>, о поставлении епископов во Владимир, Переяславль и Полоцк (1105)<sup>30</sup> и иные события из жизни Киева и Печерской обители<sup>31</sup>. Все обозначенные сообщения не имели отношения к жизни Новгорода. Их появление можно объяснить двумя не исключаящими друг друга причинами. Во-первых, они могли отражать особые церковно-политические претензии Новгорода. И, во-вторых, их появление вероятно стало следствием тесных связей новгородской кафедры с Киевом в период святительства епископа Никиты, бывшего печерского затворника. Во всяком случае, какое-то сближение Новгородской кафедры с Киевом наблюдались и до Никиты. Об этом можно судить по тому,

---

<sup>27</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 199-200; *Гайденко П.И., Москалёва Л.А., Фомина Т.Ю.* Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы. М., 2013. С. 63-67.

<sup>28</sup> См. подробнее: *Гайденко П.И.* Церковное управление в период великого княжества Всеволода Ярославича // *Вестник Челябинского государственного университета: История.* Выпуск 38, 2009. 41 (179). С. 110-118.

<sup>29</sup> Под 1090 г. сообщается о приходе на Русь митрополита Иоанна Скопца, а под следующим, 1091 г., о его смерти (ПСРЛ. Т. 3. С. 202; Т. 4. С. 136). Под 1104 г. содержится новость о приходе на Русь митрополита Никифора (ПСРЛ. Т. 3. С. 203; Т. 4. С. 140).

<sup>30</sup> Названные поставления по сути ознакомили установление паритетных отношений между митрополичьей кафедрой, великокняжеским столом и Печерским монастырём. Кроме того, открытие в Полоцке кафедры способствовало перераспределению политических сил в кругу сторонников Святополка (ПСРЛ. Т. 3. С. 203; *Присёлков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб., 2003. С. 174-175).

<sup>31</sup> Освящение церкви св. Михаила (1088), Успенского собора в Печерском монастыре (1089), Михайловского храма в Переяславле (1090), перенесение мощей преп. Феодосия (1091), окончание строительства трапезной в обители Антония и Феодосия (1107), киевский пожар (1109) и т.д. (ПСРЛ. Т. 3. С. 202-203) указывали на то, что для новгородской кафедры все перечисленные события воспринимались в качестве важных и знаковых. Вероятно, появление подобных записей отражало амбициозное желание новгородцев осознавать свою включённость в жизнь Киева и митрополии.



что в 1095 г. в Киеве умер новгородский епископ Герман<sup>32</sup>. Его поездка на берега Днепра, скорее всего, была вызвана ростом межкняжеских противоречий и намерением Владимира Мономаха предать своего строптивого родича Олега общему суду в присутствии игуменов и епископов<sup>33</sup>.

Во всяком случае, некоторое время на страницы Новгородского летописания попадали не только киевские события, но и известия из других земель. Под 1111 г. Новгородское и общерусское летописание известило о смерти черниговского епископа Иоанна<sup>34</sup>. Занимая одну из ведущих кафедр, он был отмечен долголетием, был не единожды упомянут в южнорусском и в новгородском летописании. Правда, вскоре, сообщения Новгородских сводов о южнорусских событиях становятся всё более редкими. Но если такие записи и появлялись, то подобно истории противостояния вокруг поставления Климента Смолятича объяснялись интересами Новгорода и его претензиями на широкую церковно-политическую автономию<sup>35</sup>.

Начиная с XII в., известия общерусских сводов о смерти епископов становятся своего рода «нормой». Под 1117 г. сообщается о преставлении переяславского архиерея Лазаря (6 сентября)<sup>36</sup>. Под 1121 г. сохранено известие о смерти митрополита Никифора. Примечательно, что назвав месяц произошедшего, летописец не стал указывать дату смерти первосвятителя. Не прозвучало и каких-либо похвал в адрес Никифора, и это при том, что литературное наследие этого святителя одно из самых объёмных в домонгольской Руси. Правда, летописец, сопроводил известие о смерти митрополита описанием произошедших в те дни природных «знамений»<sup>37</sup>. На этот раз сообщение о смерти первосвятителя, как это было в случае с митрополитом Иоанном Скопцом, в новгородскую погодную запись не попало.

Последующие погодные записи общерусского свода также непременно упомянуть о смерти ряда епископов, юрьевского Даиила, владимирского Амфилохия (†1122)<sup>38</sup>, переяславского

---

<sup>32</sup> ПСРЛ. Т. 4. С. 137.

<sup>33</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 220.

<sup>34</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 273; Т. 3. С. 203.

<sup>35</sup> *Хорошев А.С.* Церковь в социально-политической системе новгородской феодальной республики. М., 1980. С. 29-32; *Гайденко П.И., Москалёва Л.А., Фомина Т.Ю.* Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы... С. 50.

<sup>36</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 285.

<sup>37</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 286.

<sup>38</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 286.

## Смерть древнерусских архиереев



Сильвестра и черниговского Феокиста (†1123)<sup>39</sup>, «блаженного» черниговского Пантелеимона (†1142)<sup>40</sup>. Под 1156 г. в южнорусском летописании вновь сообщается о смерти новгородского владыки. Знаменитый архиепископ Нифонт скончался в Печерском монастыре. Он был уже вторым, а возможно, и третьим<sup>41</sup>, новгородским святителем, смерть которого была связана с Киевом. Однако в отличие от предшественника, Стефана, задушенного собственными холопами, смерть Нифонта была сопровождена необычайно обширным панегириком, представившим святителя в образе едва ли ни главного защитника христианства на Руси<sup>42</sup>.

Примечательно, что о смертях епископов иных кафедр помимо Новгорода, Переяславля, Чернигова и Владимира на Волыне южнорусское летописание долгое время, до конца XII в. не упоминает. Внимание летописцев привлекали, как правило, поставления епископов, а с середины XII в. - судебные процессы над архиереями: закованным в кандалы Иоакимом Туровским<sup>43</sup>, взяточником Леоном Ростовским<sup>44</sup>, властным Феодором Ростовским<sup>45</sup> и стяжательным Кириллом Владимирским<sup>46</sup>.

На фоне этого обилия специфических сообщений привлекают внимание записи о преставлении епископа Пахомия Ростовского<sup>47</sup> и «милостивого и учительного» Симона Суздальского<sup>48</sup>. Сообщение о смерти Пахомия сопровождается трогательной обширной похвалой христианских качеств покойного, как истинного пастыря. В целом, появление подобных характеристик указывает на то, что к концу XII в. в церковном сознании наконец то начали выкристаллизовываться представления об идеальном архиерее, а в самом обществе возник осознанный запрос на определённый тип епископа. Вероятной причиной последнего стало активное вовлечение городов и княжеской власти (с середины XII в.) в процесс избрания кандидатов на вакантные архиерейские кафедры.

---

<sup>39</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 286-287.

<sup>40</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 309.

<sup>41</sup> А.С. Хорошев предположил, что Лука Жидята не доехал до Новгорода, поскольку был отравлен в Киеве (*Хорошев А.С. Церковь в социально-политической системе новгородской феодальной республики. С. 19*).

<sup>42</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 483-484; Т. 3. С. 216-217.

<sup>43</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 314; Т. 2. Стб. 330.

<sup>44</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 349.

<sup>45</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 355-357.

<sup>46</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 452.

<sup>47</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 439.

<sup>48</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 448.



Особого внимания заслуживает вопрос о месте погребения епископов. Его полное положительное и ясное разрешение существует только в отношении Новгородской кафедры. Местом последнего упокоения местных архиереев была территория Софии. Причём довольно рано, начиная с владыки Мартирия, новгородские владыки погребались уже внутри самого храма, что для реалий домонгольской Руси, в которой такое право сохранялось за ктиторами церквей, а не за их служителями, во многом имело исключительный характер. Места последнего упокоения большинства епископов иных епархий в подавляющем большинстве случаев не известны. Упомянувшиеся раскопки в Турове дают полное основание полагать, что местные, туровские, епископы погребались на местном монастырском кладбище<sup>49</sup>. Выдающимся явлением может рассматриваться погребение белгородского епископа Максима (†1189), над могилой и кельей которого был возведён храм<sup>50</sup>. Что касается Ростова, то в конце XII столетия здесь ситуация напоминает ту, что присутствовала в Новгороде. В этом отношении примечательно первое подробное описание похорон местного правящего епископа. В отпевании и погребении Ростовского архипастыря Луки принимали участие князь, духовенство, монашество, а тело святителя было положено в храме Пресвятой Богородицы во Владимире<sup>51</sup>. Что касается «экстраординарных» похорон митрополита Константина, тело которого по завещанию было подвергнуто поруганию, то рассматривать их в качестве примера «типичных» проводов едва ли возможно<sup>52</sup>. Судя же по имеющимся захоронениям, можно заключить, что с XII в. епископам нередко оказывались почести, свойственные князьям: их погребали в дорогих одеждах и в шиферных саркофагах.

Сохранились совсем немного упоминаний и о том, как встречали епископы XI–XII вв. свою смерть. И в этом отношении наиболее информативным оказывается новгородское летописание, сообщая об обстоятельствах смерти некоторых архиереев, например, задушенного холопами Стефана, погибшего от собственной собаки Феодора, умершего в пути на кафедру Луки и Нифонта, скончавшегося в Печерском монастыре в ожидании нового митрополита. Однако, если смерти Луки и Нифонта были развязкой, постигших их страданий, то итог жизнь Стефана и Феодора ничего

---

<sup>49</sup> Лысенко П.Ф. Города Туровской земли... С. 40.

<sup>50</sup> Древняя Русь: Город, замок, село... С. 68.

<sup>51</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 407.

<sup>52</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 349; Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Траектория традиций: Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI – начала XIII века. М., 2010. С. 80-137.

## Смерть древнерусских архиереев



героического не имел. Скорее, в кончине последних усматривалось нечто занятное и порочное. Между тем, особого внимания заслуживает страшная кончина епископа Феодора, любимца Андрея Боголюбского. Преданный мучениям и пыткам Феодорец, по мнению боголюбивого инока-летописца, заслужил свою «злую погибель»<sup>53</sup>.

Несомненно, приведённые выше факты и суждения не исчерпывают всей полноты заявленной темы. Но они позволяют выявить некоторые закономерности, присутствовавшие в церковной жизни домонгольской Руси.

Продолжительное отсутствие упоминаний о смертях архиереев позволяет заключить, что причинной этого могли быть, во-первых, отсутствие интереса к их персонам или к личностям, занимавшим удалённые от тех или иных центров кафедры. Если при этом учесть, что наибольшая заслуга в составлении летописных сводов принадлежала монашеству, нельзя исключать того, что «вина» умолчаний о церковной жизни домонгольской Руси лежит и на иночестве, в котором невозможно не заметить «корпоративный» снобизм выходцев Печерского монастыря. К тому же исчезновению имён архиереев (не говоря уже о их смерти) способствовали церковная и политическая конъюнктура, отсутствие единого канонического пространства, допускавшего широкую независимость кафедр от Киева, а также замкнутость церковных центров, вызванная нерегулярными связями между епископатом. Во-вторых, нельзя исключать и того, что первые епископы-греки могли завершать свои дни за пределами своих епископий, у себя на родине, как это было и с некоторыми киевскими иерархами. В-третьих, вполне разумно допустить неравенство кафедр по праву чести, что не могло не сказаться и на отношении летописцев, находившихся при главенствующих кафедрах Киева и Новгорода, к епископату менее значимых кафедр. В-четвёртых, в летописании и Патерике уминались лишь те епископии, которые были наиболее тесно связаны с кафедрой и монастырём, при которых создавался источник. Наконец, в-пятых, рост упоминаний о смерти епископов и возникновение посмертных характеристик почивших святителей указывает на перемены в религиозном сознании восточных славян и их церковных институтов. Наблюдается постепенный росте христианского понимания смерти и её значения, а возникновение посмертных характеристик иерархов позволяет заключить о формировании ясных потребностей в отношении ожидаемых личных качеств своих святителей. По сути это представления об идеальном образе епископа, правда, эти ожидания начинают выявляться только с се-

---

<sup>53</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 355-357.



редины XII в. Тем не менее, всё вышеизложенное должно рассматриваться как подступ к сложной проблеме церковного сознания древнерусского общества.

**Использованная литература.**

1. *Баранкова Г.С.* Древнейшее русское каноническое сочинение киевского митрополита Георгия // Русская речь. 2008. № 5. С. 84-94.
2. *Высоцкий С.А.* Древнерусские надписи Софии Киевской. XI-XIV вв.: Вып. 1. / отв. ред. П. Н. Попов. Киев: Наукова думка, 1966. 239 с.
3. *Гайденко П.И.* «В се же лето преставися Иоан митрополит...»: беглый взгляд на смерть первых церковных иерархов Киевской Руси // Вестник Челябинского государственного университета: История. Выпуск 46. 2011. 22 (237). С. 82-87.
4. *Гайденко П.И.* Церковное управление в период великого княжения Всеволода Ярославича // Вестник Челябинского государственного университета: История. Выпуск 38, 2009. 41 (179). С. 110-118.
5. *Гайденко П.И., Москалёва Л.А., Фомина Т.Ю.* Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы. М.: «Университетская книга», 2013. 142 с.
6. Древняя Русь. Город, замок, село / под ред. Б. А. Рыбакова. М.: «Наука», 1985. 432 с.
7. Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 5: XIII в. / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб., 2005. С. 30-65.
8. Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 4: XII в. / под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2004. С. 296-641.
9. *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Астрель, АСТ, 2003. 395, [5] с.
10. Летописец о ростовских архиереях / свт. Дмитрий Ростовский, А. Титов. СПб., 1890. XII, 26 с.
11. *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Траектория традиций: Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI – начала XIII века. М.: Языки славянской культуры, 2010. 208 с.
12. *Лысенко П.Ф.* Города Туровской земли. Минск: Изд-во «Наука и техника», 1974. 200 с.
13. *Матченко И.* Спорные вопросы по истории крещения Руси (Ответ на статью г. Левитского в «Христианском чтении» 1890 г.) // Странник, 1891. Т. 2.
14. *Мильков В.В.* Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята // Россия XXI в., 2009. № 2. С. 116-157.
15. Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа // Славяне и их соседи. Вып. 11: Славянский мир между Римом и Константинополем. М.: «Индрик», 2004. С. 233-255.

## Смерть древнерусских архиереев



16. Полное собрание русских летописей: Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: «Языки русской культуры», 2001. 496 с.
17. Полное собрание русских летописей: Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: «Языки русской культуры», 2001. 648 с.
18. Полное собрание русских летописей: Т. 3: Новгородская летопись старшего и младшего изводов. М.: «Языки русской культуры», 2000. XII, 720 с.
19. Полное собрание русских летописей: Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. М.: «Языки русской культуры», 2000. XXXVIII, 728 с.
20. Полное собрание русских летописей: Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М.: «Языки русской культуры», 2000. 288 с.
21. Поучение новгородского епископа Луки Жидяты к братии // Памятники общественной мысли Древней Руси: Т. 1. Домонгольский период / сост. и коммент. И. Н. Данилевский. М., 2010. С. 197-198; 494-498 [коммент. и сноски 902-914].
22. *Присёлков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб.: Наука, 2003. 245 с.
23. Сказание о туровском мнixe Мартыне // *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: История Русской Церкви в период совершенной зависимости её от Константинопольского патриархата (988-1240). М., 1995. Кн. 2. С. 583.
24. *Тихомиров М.Н.* Древняя Русь. М.: «Наука», 1975. 429 с.
25. *Туриллов А.А.* Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание» // Славянский мир между Римом и Константинополем. М.: «Индрик», 2004. С. 211-262.
26. *Успенский Б.А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Успенский Б.А.* Избранные труды: В 3 т. М., 1994. Т. 2. С. 53-128.
27. *Фроянов И.Я.* Древняя Русь IX-XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть. М.: Русский издательский центр, 2012. 1088 с.
28. *Хорошев А.С.* Церковь в социально-политической системе новгородской феодальной республики. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. 224 с.
29. *Янин В.Л.* Некрополь новгородского Софийского собора. М.: «Наука», 1988. 240 с.



*Костромин К. А.*

## **Происхождение и функция древнерусской церковной десятины и западноевропейские аналоги.**

Хорошо известно, что церковь в Киевской Руси с самого начала своего легального существования (имеется в виду пресловутое «Крещение Руси») получила государственное обеспечение в виде выдаваемой ей князем десятины. Причины появления и источник заимствования, как и характер церковной десятины активно дискутировались в науке, однако до сих пор этот социально-экономический феномен изучен еще очень слабо. В данной статье не представляется возможным коснуться всех аспектов, связанных с применением принципа десятины на Руси, причем как историографических, так и тематических. Цель – сравнить функциональное предназначение десятины в Древней Руси и Западной Европе. Однако поскольку существуют разные точки зрения на происхождение древнерусской десятины, необходимо сделать несколько вводных замечаний.

Среди основных мнений о происхождении десятины выделяются следующие: 1) десятина имеет византийское происхождение; 2) десятина основывается на ветхозаветных предписаниях и является результатом как христианизации, так и связей с иудаизмом; 3) десятина имеет славянское происхождение и опирается на языческое прошлое; 4) введение десятины было результатом влияния церковных порядков Западной Европы. Необходимо взвесить степень вероятности каждого из высказывавшихся мнений, чтобы определить дальнейшее направление исследования.

Первое мнение чаще высказывалось на заре изучения церковной истории Древней Руси<sup>1</sup>. Позднее выяснилось, что Византия не знала церковной десятины. Государственное финансирование, не поставленное в зависимость от каких бы то ни было сборов с на-

---

<sup>1</sup> *Димитрий Ростовский, свят.* Летопись синопсис. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. С. 389; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской церкви. Период первый. От начала христианства в России до нашествия монголов (988-1237 г.). Харьков, 1849. С. 192-195. – Хотя архиеп. Филарет и не говорит напрямую о византийском влиянии, это следует из контекста.

## Происхождение и функция церковной десятины



селения, дополненное поощряемыми государством частными пожертвованиями, никаким образом не соответствует принципу десятины. В кодексе Юстиниана этот принцип получил правовое обоснование и закрепление<sup>2</sup>. Имея более тесные контакты с церковью в Сирии, чем с Римом, Византия переняла у нее недоумение по поводу института десятины<sup>3</sup>. Едва ли можно согласиться с мнением Е. Э. Липшиц, которая посчитала, что термин *μортή* соответствует понятию «десятины», которое может коррелировать с церковной десятиной. Правда, сама она говорила об этом очень аккуратно, подчеркивая гипотетичность высказанного тезиса<sup>4</sup>.

Обращает на себя внимание несколько обстоятельств, которые противоречат ее выводам: во-первых, *μортή* взималась с крестьян землевладельцем не только церковным, но и светским, что говорит о том, что этот термин использовался не в сакральном контексте, а исключительно в контексте социально-экономическом; во-вторых, он предполагал определенную социальную прослойку зависимых крестьян – *γεωργὸς μортίτης* или *χωροδότης μортίτης*, что существенно отличает византийскую *μортή* от европейской *decima* или славянской десятины. Иными словами, сбор подобного рода десятины предполагает не общественное содержание церковных расходов, а просто узаконенная форма экономической эксплуатации с четко фиксированным механизмом передачи ренты. Кроме того, корни этого термина не указывают ни на десятую часть, ни на церковно-государственный контекст: это либо просто выделяемая часть (от *το μέρος*), либо нечто, указывающее на религиозно-жертвенный характер (от *ὁ μέρος*)<sup>5</sup>. Этимология указывает только

---

2 Диль Ш. Юстиниан и византийская цивилизация в VI веке. СПб., 1908. С. 328. – Позднее государственное финансирование было преимущественно заменено ктитореями (Морозов М. А. Монастыри средневековой Византии: хозяйство, социальный и правовой статусы. СПб.: СПбГУ, 2005. С. 5). При этом льготы, предусматривавшиеся законодательством Юстиниана, практически перестали действовать, что немыслимо в условиях учреждения десятины (Лебедев А. П. Исторические очерки состояния византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века. От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. СПб.: Алетейя, 1998. С. 261-266).

<sup>3</sup> *Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca prior. T. 62: S.P.N. Joannis Chrysostomi, Archiepiscopi Constantinopolitani. Homiliae in Epistolam ad Ephesios Commentarios. IV, 4. Parisiis, 1862. Col. 36; Иоанн Златоуст, свят. Полное собрание творений: в 12-ти тт. Т. 11. М.: Радонеж, 2006. (Репринт: СПб., 1905). С. 40.*

<sup>4</sup> *Липшиц Е. Э. Византийское крестьянство и славянская колонизация // Византийский сборник. М.;Л., 1945. С. 124-126.*

<sup>5</sup> *Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899. С. 826-827.*



на прикрепление человека к той или иной местности и указывает на его лаическую принадлежность, неродовитость<sup>6</sup>.

Попытка обосновать тезис, согласно которому десятина в Древней Руси была заимствована из Ветхого Завета<sup>7</sup>, была сделана в наши дни В. Я. Петрухиным<sup>8</sup>. Фактически она строится на ином априорном предположении, что христианизация привела к внимательному изучению Священного Писания и в частности ветхозаветной истории, чему свидетельством якобы является Речь Философа из Повести временных лет и содержание Хронографов<sup>9</sup>. Однако ничто не указывает на какое бы то ни было глубокое знание Ветхого Завета или особого интереса к его постановлениям, если исключить дошедшие немногочисленные произведения представителей епископата и клира, а также единственного княжеского текста – Поучения Владимира Мономаха. Но во всех этих текстах интерес к Ветхому Завету исчерпывается привлечением интересного иллюстративного сюжета или нравственного назидания, в крайнем случае – пророчества как текста, имеющего отношение либо к вероучению, либо опять же к назиданию, но «отягченному» эсхатологической перспективой.

Правда, десятина использовалась в иудаизированных обществах<sup>10</sup>. Русско-иудейские контакты зафиксированы в Повести временных лет в рассказе о поиске веры и в рассказе о избиении еврейских купцов в Киеве в 1113 году по случаю восшествия на киевский престол князя Владимира Мономаха<sup>11</sup>. Контакты эти осу-

---

<sup>6</sup> *Frisk H. Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 2. Heidelberg, 1960. S. 257; Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris, 1968. T. 3. P. 713.*

<sup>7</sup> *Ткаченко А. А., Сильвестрова Е. В., Цытин В., прот. Десятина // Православная энциклопедия. Т. 14. М., 2006. С. 450-451.* – Интересно, что в Новом Завете десятина не фигурирует и не требуется: представление о десятине как об отмененном Христом иудейском обычае сохранилось в ранней Церкви, хотя в III-IV веках была сделана попытка реанимировать этот институт. Это удалось сделать только в Римской церкви, и позднее.

<sup>8</sup> *Петрухин В. Я. К проблеме происхождения древнерусской десятины: «Ветхий Завет» и древнерусская традиция // Florilegium. К 60-летию Б.Н. Флорин. Сб ст. М., 2000. С. 265-276.*

<sup>9</sup> *Повесть временных лет / Подг. текста, перев., статьи и комм. Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Андриановой-Перетц. Изд. 2-е, исправ. и доп. СПб.: Наука, 1999. С. 40-46, ср. С. 12, 30; Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., Наука, 1975. С. 16, 17, 23 и др.*

<sup>10</sup> *Ткаченко А. А. и др. Десятина // Православная энциклопедия. Т. 14. С. 450-452.*

<sup>11</sup> *Повесть временных лет. С. 39-40, 125-126.*

## Происхождение и функция церковной десятины



ществлялись посредством Хазарского каганата, принявшего иудаизм в качестве государственной религии в начале VIII века<sup>12</sup>.

Однако, думается, влияние иудеев на внутреннюю мотивацию в формировании церковно-государственных отношений или на образ политического устройства Руси было минимальным. Об этом свидетельствует наличие только некоторых исторических сюжетов, но нет никаких следов влияния. Да и сами сюжеты имеют несколько проходной характер и негативный оттенок, что позволяет заключить о ничтожной степени влияния иудаизма на ход развития древнерусской государственности и общества. Отношения с Хазарским каганатом всегда были настолько напряженными, что практически исключали комплиментарные межэтнические отношения.

Еще меньше оснований видеть корни церковной десятины в древнерусском язычестве, хотя такое мнение также высказывалось исследователями<sup>13</sup>. Не только потому что не известны основы материального обеспечения языческих культовых центров Руси, но и прежде всего потому, что церковь с самого начала последовательно противопоставляла себя язычеству и стремилась без остатка преодолеть возможные рецидивы языческого мировоззрения<sup>14</sup>. Даже если вспомнить о немногочисленных примерах воцерковления языческих праздников или бытовых элементов, это едва ли касается такой прозаической проблемы как материальное обеспечение культа. В любом случае церковному организму, как чужеродному для языческого общества, более сподручно было заимствовать в одной из действующих христианских традиций готовый механизм материального обеспечения. Мнение же, согласно которому десятина имеет славянские корни, но не связана с языческими культами<sup>15</sup>, также представляется нам надуманным и необоснованным, поскольку в родовом обществе невозможно отделять социальное от культового.

Я. Н. Шапов, посвятивший изучению десятины значительную часть своих научных работ, несколько путано характеризовал принципы ее появления на Руси. С одной стороны, он считал десятину результатом развития раннефеодальных отношений, т.е.

---

<sup>12</sup> Артамонов М. И. История хазар. СПб., 2002. С. 274-282.

<sup>13</sup> Шапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. М.: Наука, 1989. С. 76, 85-87.

<sup>14</sup> См. произведение святителя Кирилла Туровского, «Житие Авраамия Ростовского» и др. См.: Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916.

<sup>15</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской церкви: в 8 кн. Кн. 2. История Русской церкви в период совершенной зависимости ее от константинопольского патриарха (988-1240). М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. С. 98.



относил создание десятины в контекст западноевропейского социально-экономического развития<sup>16</sup>. В то же время, заявляя, что создание церковной структуры в условиях раннефеодального общества «определило способ и формы ее материального обеспечения – княжеской властью и в виде отчислений от государственного бюджета»<sup>17</sup>, он явно сблизил десятину с византийским способом финансирования церкви. Одновременно он же писал и о том, что вследствие отсутствия в Византии термина «десятина» и сильного различия древнерусской десятины и западноевропейской, первая явно имеет признаки исконно древнего славянского происхождения<sup>18</sup>. Причем, говоря об этом, он тут же апеллировал к общеевропейской и даже к общемировой (на IX-X век) практике десятин, что сразу дезавуировало его рассуждения об автохтонности данного явления на Руси<sup>19</sup>.

Остается выяснить, насколько близка связь древнерусской десятины с западноевропейской. Заявить о полном тождестве не позволяет различие путей социально-политического развития Руси и государств Западной Европы: Русь в конце X – XI вв. отчасти напоминала государство эпохи варварских королевств, что западноевропейские государства прошли еще в VI-VIII вв. Кроме того, в Европе с самого начала был остро поставлен вопрос земельной собственности и земельного пожалования, что дало мощный импульс развитию социально-экономических отношений, позднее названных феодализмом. Классического феодализма как системы вассальных социально-политических отношений, связанных с собственностью и рентой, не было в Киевской Руси<sup>20</sup>. В остальном, с учетом этих особенностей, сходство западноевропейской и древнерусской церковной десятины дискутируется в научной литературе.

Суть церковной десятины, учрежденной в 996 году при киевской церкви Богородицы: «Се даю церкви сей святей Богородице от имени своего и от моих град десятую часть»<sup>21</sup>. Причем учреж-

---

<sup>16</sup> Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. С. 74-76.

<sup>17</sup> Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. С. 75.

<sup>18</sup> Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. С. 85-86.

<sup>19</sup> Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. С. 86.

<sup>20</sup> Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980. С. 69, 107, 114 и др.; Становление и развитие раннеклассовых обществ (город и государство) / Под. ред. Г. Л. Курбатова, Э. Д. Фроянова, И. Я. Фроянова. Л., 1986. С. 309, 335; Пузанов В. В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск: Удмуртский университет, 2007. 288, 293 и др.; Павлов-Сильванский Н. П. Феодализм в России. М., 1988. С. 33, 49, 64, 86 и др.

<sup>21</sup> Повесть временных лет. С. 55. «Въ лето 6504. Володимиръ же видивъ церковь свершену, и вшедь в ню и помолися Богу, глаголя: «Господи Боже!

## Происхождение и функция церковной десятины



дение было утверждено специальной грамотой, а отмена десятины была запрещена под угрозой проклятия. Богородичный храм и десятина были, очевидно, неразрывно связаны, так как освящение киевской Десятинной церкви приобрело статус церковного праздника, внесенного в богослужебный месяцеслов и даже в Пролог<sup>22</sup>. Только в Десятинной церкви было резонно прославлять крестителя земли Русской, где стоял гроб его, поэтому и пресвитер Иларион, будущий митрополит, говорил свою знаменитую проповедь «о законе и благодати» именно здесь<sup>23</sup>.

Споры вызывал вопрос, что было источником для формирования десятины, вносимой князем в Богородичный храм. Об этом есть указание в Церковном уставе князя Владимира. «И дах десятину к ней [Десятинной церкви – КК] в всеи земли Руской княжения от всего суда 10-ты грош, ис торгу 10-тую недилу, из домов на всякое лето 10-е всякаго стада и всякаго живота чюдной матери Божии и чюдному Спасу»<sup>24</sup>. В Уставе Святослава Ольговича новгородской епископии говорится о десятине с дани, виры и про-

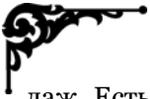
---

*Призри с небеси и виждь. Посети винограда своего. И сверши, яже насади десница твоя, люди сия новыя, имже обратил еси сердца в разумь, познати тебе, истиннаго Бога. И призри на церковь сию, юже создахъ, недостойный рабъ твой, во имя рожьшая ти матери и приснодевья Марья Богородица. И аще помолиться кто въ церкви сей, то услыши молитву его и отпусти вся грехы его молитвы ради пресвятыя Богородица». И помолвишюся ему, и рекъ сице: «**Се даю церкви сей святей Богородице от имени своего и от моих град десятую часть**». И положи, написавъ, клятву въ церкви сей, рекъ: «**Аще сего посудить кто, да будетъ проклятъ**». И **вдасть десятину Анастасу Корсунянину**. И створи же праздникъ великъ в той день бояромъ и старцемъ градьскимъ, и убогимъ раздая имене много».*

<sup>22</sup> Повесть временных лет. С. 466. – Д. С. Лихачев предлагал две даты – 12 мая или июля, склоняясь ко второй, так как ему казалось, что освящения храмов должны были почему-то проходить только по воскресенья, а в 995 году 12 июля приходилось на воскресенье. Однако его мнение не подтвердилось: в месяцесловах встречается только дата 12 мая. О.В.Лосева связала этот праздник с «днем рождения Константинополя», что также вызывает вопросы, но более приемлемо, чем мнение Д.С.Лихачева (Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV веков. М.: Памятники исторической мысли, 2001. С. 90–91, 338).

<sup>23</sup> Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Поньрко. Т. 1. XI–XII века. СПб.: Наука, 1997 (далее – БЛДР). С. 50: «Добръ послухъ благовершу твоему, о блажениче, святаа церкви Святыя Богородица Мариа, юже създа на правоверъней основе, идеже и мужьственное твое тело ныне лежит, жиди трубы архангельскы».

<sup>24</sup> Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М.: Наука, 1976. С. 15. – Нужно, правда, иметь ввиду, что возникали подозрения в поздней – середины XII века – переработке текста Устава, который и дошел до наших дней (Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. С. 79).



даж. Есть и другие аналогичные свидетельства<sup>25</sup>. Речь идет о государственных доходах (это подчеркивается территориальным охватом – «в всей земли Руской»), которые выдаются князю как руководителю государственной власти. Поэтому десятина от поступающих князю налогов (в собирательном смысле) есть десятина, собираемая с населения, но собираемая централизованно, так как никаких других механизмов ее сбора не существовало и едва ли было возможно их создать<sup>26</sup>. Единственное, чего нельзя сказать на основании имеющихся исторических источников – сопровождалось ли первоначально выделение десятины из княжеских доходов дополнительным сбором с населения или нет (судя по грамотам смоленского и новгородского князей, в середине XII века это была 10 часть именно дохода (подробнее – ниже), но неясно, было ли так изначально). Это принципиально важно, поскольку если десятина выделялась из традиционного дохода князя, то это делало церковь княжеским иждивенцем, обязанным своему кормителю, а если десятина дополнительно собиралась князем с населения в форме дополнительного налога и затем передавалась церкви, то церковь выступала при посредничестве князя как общественный институт. В любом случае, десятина с дани означает статью в налогообложении, что подтверждает всеобщий и государственный характер ее выделения<sup>27</sup>. Более того, западная трехчастная десятина имеет прямую параллель с упомянутым выше принципом формирования древнерусской десятины: *decima personalis* – десятина с виры, *decima praedealis* – десятина с торгова, *decima mixta* – десятина с даней<sup>28</sup>.

Цель учреждения десятины была – «темь попы набдети и сироты, вдовица и нищя»<sup>29</sup>. Т.е. десятина должна была использоваться как средство обеспечения духовенства и социальной деятельности. Так как они перечислены подряд, но столь различны по своему социальному статусу, резонно предположить, что по замыслу Владимира содержание «сирот, вдовиц и нищих» должна была осуществлять церковь. Если же говорить о десятине как средстве содержания церкви, то следует отметить ее исключительное значе-

---

<sup>25</sup> Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. Л., 1974. С. 81-85.

<sup>26</sup> Ср.: Ткаченко А. А. и др. Десятина // Православная энциклопедия. Т. 14. С. 452.

<sup>27</sup> Ср. Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. 1. Период первый, Киевский или домонгольский. Первая половина тома. М.: Крутицкое патриаршее подворье, Общество любителей церковной истории, 1997. С. 508-509.

<sup>28</sup> Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. 1. Первая половина тома. С. 506-507, сн. 2.

<sup>29</sup> Память и похвала князю русскому Владимиру // БЛДР. Т. 1. С. 318.

## Происхождение и функция церковной десятины



ние ввиду отсутствия у церкви крупной земельной собственности, с которой она могла бы кормиться<sup>30</sup>. Десятина была вынуждена, наряду с другими иррегулярными источниками дохода, по крайней мере до начала XIII века оставаться основной формой поступления средств в церковную казну, поскольку основной способ получения средств в виде эксплуатации земли, находящейся в собственности, еще не сложился. Хотя нужно отметить, что один из первых церковных земельных собственников – Киево-Печерский монастырь – был едва ли не самым последовательным сторонником десятины.

Освящение десятинной церкви, если сопоставить хронологию Повести временных лет и «Памяти и похвалы», пришлось на девятый год по крещении, когда князь Владимир торжественно внес от себя десятину<sup>31</sup>. По Повести временных лет, если бы там сохранился старый рассказ о крещении князя в Киеве в 986 году<sup>32</sup>, выплата десятины пришлась бы на десятый год по крещении, что выглядит убедительно<sup>33</sup>. Если бы традиция выплачивать «юбилейную» десятину в каждый десятый последующий год сохранилась, то торжественное внесение десятины должно было произойти в 1006 и 1016 году. Разумеется, можно лишь предполагать, что Ярослав не захотел давать дань отцу в 1014 году именно ввиду необходимости скорой уплаты десятины, что стало одним из поводов для войны между ними<sup>34</sup>.

Помещение в Десятинную церковь мощей Климента Римского должно было подчеркнуть связь с западноевропейскими традициями. Почти неизвестный на Востоке, но весьма почитаемый на Западе, Климент Римский почитался на Руси до конца XI века практически не меньше святителя Николая. Примечательный факт: византийские историки ничего не говорят о получении мощей Климента на Руси, зато этот факт оказался замечен в Запад-

---

<sup>30</sup> Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. С. 73-81.

<sup>31</sup> Память и похвала князю русскому Владимиру // БЛДР. Т. 1. С. 324: «Въ девятое лето [по крещении] десятину от имени своего блаженный христоролюбивый князь Володимерь вда церкви святей Богородице. О томъ бо и самъ Господь рече: «Идеже есть съкровище ваше, ту и сердце ваше будетъ». Блаженный же князь Володимерь имяше съкровище свое на небесехъ, съкрывъ милостынею и добрыми своими делы, тамо и сердце его бе въ царствии небесемъ».

<sup>32</sup> Шахматов А. А. История русского летописания. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах / Отв. ред. В. К. Зиборов, В. В. Яковлев. СПб.: Наука, 2002. С. 105-123.

<sup>33</sup> Повесть временных лет. С. 55.

<sup>34</sup> Повесть временных лет. С. 58.



ной Европе: о нем писал Титмар Мерзебургский, который называл Десятинный храм церковью Климента именно потому, что там лежали его мощи<sup>35</sup>; о нем писал Роже Шалонский на полях Псалтыри Ольдарика в **1048-1049** годах, когда он был в Киеве по случаю сватовства французского короля Генриха I к Анне Ярославне<sup>36</sup>.

Анастас Корсунянин, поставленный Владимиром для хранения (и распределения?) десятины, был его доверенным лицом, что видно по поведению Анастаса во время херсонесского похода. Обращает на себя внимание и тот факт, что учреждение десятины сопровождалось пиrom, т.е. кормлением ближней дружины (бояр), местной элиты (старцев градских), а также раздачей милостыни убогим<sup>37</sup>, что может считаться формой реализации десятины, хотя нельзя сбрасывать со счетов и мнение исследователей, видящих в поведении Владимира (в частности – в отношении пиrom) реликт языческого стереотипа княжеского поведения<sup>38</sup>. Социальная функция, выполняемая при помощи церковной десятины, по крайней мере, на первый взгляд, очень схожа с той, которая выполнялась княжескими пирами. Обращает на себя внимание, что в качестве «конвоя»<sup>39</sup> к летописной статье о введении десятины следует рассказ, по тектонике повторяющий предыдущий, о постройке храма Преображения на месте битвы с печенегам, за которым следует панегирик благотворительной активности князя, т.е. тема социальной помощи, начатая в пассаже о десятине, получает развитие. Его концовка удивительна: епископы, которые в Византии должны были печаловать об арестованных, требуют применения к ним византийских уголовных статей, предполагавших куда более жесткое наказание по сравнению с германскими варварскими Пrawdами<sup>40</sup>. Тем самым создается впечатление равновесия: запад-

---

<sup>35</sup> Титмар Мерзебургский. Хроника / Пер. с лат. И. В. Дьяконова. М.: Русская панорама, 2009. (*Mediaevalia*. Средневековые литературные памятники и источники). С. 163. VII.74.

<sup>36</sup> Брюсова В. Г. Русско-Византийские отношения середины XI века // Вопросы истории. 1972. №3. С. 57.

<sup>37</sup> Гайденко П. И. Церковные пиры и трапезы в домонгольской Руси: смысл, функции, значение, нравы // Гайденко П. И., Москалева Л. А., Фомина Т. Ю. Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы. М.: Университетская книга, 2013. С. 68-79.

<sup>38</sup> Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. С. 139-143.

<sup>39</sup> Лихачев Д. С. Текстология (на материале русской литературы X-XVII вв.). СПб.: Алетей, 2001. С. 246-258.

<sup>40</sup> Соколов И. И. Византологическая традиция в Санкт-Петербургской Духовной Академии. Печалование патриархов перед василевсами в Византии IX-XV вв. О поводах к разводу в Византии IX-XV вв. / Послесл. А. В. Маркидоно-

## Происхождение и функция церковной десятины



ноевропейская десятина уравнивается византийским правом (позднее замененным Русской Правдой, вторящей германским правовым традициям)<sup>41</sup>.

Личность Анастаса обращает на себя внимание. Он был приближен к Владимиру, остался в Киеве при Святополке, но не захотел остаться при Ярославе. Здесь важно отметить, что и десятина продолжала функционировать в Киеве при Святополке и поляках и, более того, Болеслав предпочел Анастаса использовать по тому же назначению в своих интересах, а также круг лиц, связанных с функционированием десятины в Киеве<sup>42</sup>. Бежал Анастас только в 1018 году, когда поражение Святополка было неминуемо и когда он порвал с поляками в пользу дружбы с печенегами. Таким образом, связь десятины с Польшей более чем очевидна. Контакты с Польшей упрочились как раз с 996 года, когда с ней был, судя по сообщению Повести временных лет, заключен мирный договор. Заключение мирного договора Руси со странами западной христианской традиции – только что крещеной Польшей, Венгрией и Чехией тогда сопровождалось кормлением нищих, что также имеет прямую параллель с институтом десятины<sup>43</sup>. Эта взаимосвязь иногда оспаривалась, однако едва ли убедительным можно считать заявленный контрдовод, что отсутствие возмущений по поводу десятины на Руси и наличие их в Польше говорят об отсутствии взаимосвязи между ними<sup>44</sup>. Важнее всего то, что формы древнерусской десятины буквально повторяли формы десятины, собираемой в Польше по воле Мешко I и в Моравии<sup>45</sup>.

Возникает естественный вопрос: а какова была судьба Анастаса и десятины в 1016 году, когда Киев занял Ярослав? Прямого

---

ва. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. С. 30-61; *Липшиц Е. Э.* Византийское крестьянство и славянская колонизация // Византийский сборник. С. 132-135. Ср.: Византийский земельный закон / Текст, исследование, комментарий Е. Э. Липшиц, И. П. Медведев, Е. К. Пиотровская. Под ред. И. П. Медведева. Л.: Наука, 1984. С. 112, 114, 240-241. Статьи 41-42, 46-47 (39-40, 44-45); Российское законодательство X-XX веков. В 9-ти т. / Под ред. д.ю.н. проф. О. И. Чистякова. Т. 1. Законодательство Древней Руси. Т. 1 / Отв. ред. чл.-корр. АН СССР д.и.н. проф. В. Л. Янин. М.: Юридическая литература, 1984. С. 48-49. Краткая Правда. Статьи 35-37, 39-40.

<sup>41</sup> Повесть временных лет. С. 56.

<sup>42</sup> Повесть временных лет. С. 63: «В лето 6526. ...Болеслав же бежа ис Кыева, възма имене и бояры Ярославе и сестре его, и Настаса приста-ви десятиньнаго къ именую, бе бо ся ему въверилъ лествю».

<sup>43</sup> Повесть временных лет. С. 56.

<sup>44</sup> *Любимов Г., свяц.* Историческое обозрение способов содержания христианского духовенства от времен апостольских до XVII-XVIII века. СПб., 1852. С. 92-93.

<sup>45</sup> *Щапов Я. Н.* Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. С. 86.



ответа на этот вопрос нет, если только не обратить внимание на фразу из Повести временных лет под 1017 годом, которая всегда ставила в недоумение исследователей: «В лето 6526. Ярослав иде в Киев и погоре церкви». Каким образом появление князя в Киеве могло сопровождаться поджогом церквей? Поводов могло быть два: недовольство князя в случае, если данные храмы не поддержали его при попытке захвата Киева, или гнев киевской общины, который смог выплеснуться только в условиях анархии. Более того, безнаказанно для обеих сил (а это следует предполагать, поскольку в Повести временных лет нет комментариев к этому факту) такое событие могло окончиться, только если оно удовлетворяло и князя, и общину. Можно ли найти такие условия? Думается, что можно. Князь был недоволен тем, что церковное руководство Киева вело враждебную по отношению к нему политику. Это видно на примере поведения Анастаса, единственного иерарха, упоминавшегося в литературных памятниках киевского периода. Его бегство красноречиво свидетельствует о его отношении к Ярославу. Нельзя говорить и о том, что они могли быть связаны и ранее. Неизвестно, когда Ярослав был посажен в Ростов, но очевидно, что его правление в Ростове должно было быть достаточно долгим и успешным, чтобы сменивший его Борис мог легко оставить город и жить при отце в Киеве<sup>46</sup>. Есть и еще один момент – поскольку западное происхождение десятины предполагается, а Ярослав зарекомендовал себя отнюдь не как прозападный князь, особенно на фоне брата Святополка, то в «треугольнике» Святополк-Анастас-Ярослав можно видеть некоторое напряжение. Что же касается общины, то она прежде всего должна была быть недовольна церковными поборами, поскольку десятина, которую давал князь, не могла идти ему в чистый убыток и разумеется собиралась князем с населения, делая сбор значительно более тяжелым. Может, можно говорить даже и о попытке Ярослава отменить десятину? Ведь в его церковном уставе, в отличие от устава Владимира, о десятине не говорится ни слова<sup>47</sup>.

То же самое можно отметить, говоря и о Русской Правде, так как упоминание десятины есть только в Краткой Правде, а в Правде Ярослава и Ярославичей упоминания о ней уже нет<sup>48</sup>. Если иметь в виду, что Краткая Правда появилась раньше других – во второй половине XI – начале XII в., то это означает либо что институт десятины именно в это время стал давать сбои (если при этом учесть, что в отличие от Византийского земледельческого за-

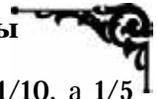
---

<sup>46</sup> Повесть временных лет. С. 54, 58.

<sup>47</sup> Щапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. С. 86-91.

<sup>48</sup> Российское законодательство X-XX веков. Т. 1. С. 49, 63

## Происхождение и функция церковной десятины



кона десятина по началу составляла, по-видимому, не 1/10, а 1/5 часть, т.е. куда более значительный декларируемый доход<sup>49</sup>, то ее исчезновение или сокращение означало фактическое прекращение финансирования церкви), либо здесь нужно видеть отсылку к более ранним временам. Странно, что почти никто из исследователей правовых памятников не задался вопросом: а почему именно Владимиру, Ярославу и его сыновьям приписываются соответствующие правовые памятники; вложен ли в эту атрибуцию особый смысл), т.е. на кризис института десятины именно в конце правления Владимира и в начале правления Ярослава.

Впрочем, десятина была в XI веке явно привычным явлением, поскольку преподобный Феодосий легко приводит ее в качестве примера великопостной аскетической практики для братии монастыря: «Богъ дальъ есть намъ сию **40** дней на очищение души; **се бо есть десятина, от лета даема Богу:** дней бо есть от года до года **300 и 60 и 5** дней, и от сихъ дней десятый день въздаяти Богу — десятину, еже есть постъ си **четыредесятный**, в ня же дни *очистившися* душа, празнуеть светло възкресение Господне, веселящися о Бозе...»<sup>50</sup>. С учетом связей самого преподобного, следует признать, что такая «западная» параллель была ему несомненно близка<sup>51</sup>. Причем, деятельность преподобного Феодосия в описании Нестора соответствует предназначению десятины – в ней значительную составляющую играла та самая социальная программа, которая была заложена еще князем Владимиром: «Таково бо бе милосърдие великааго отца нашего Феодосия, аще бо видяше нища или убога, въ скърьби суща и въ одежи худе, жалашеси его ради и вельми тужаше о семь и съ плачьмъ того миновааше. И сего ради сътвори дворъ близъ монастыря своего и църкъвь възгради въ немъ святааго първомученика Стефана, ту же повеле пребывати нищимъ и слепымъ и хромымъ и трудоватымъ, и от монастыря подаваше имъ еже на потребу и от всего сущаго монастырьскааго десятую часть даяше имъ. И еще же и по вся суботы посылаше въ потребу възъ хлебъ сущимъ въ узахъ»<sup>52</sup>. То же можно читать и в его посланиях братии, в частности в слове в четверг 3 недели поста: «Ныне же азъ, худый, въ уме приемъ заповед благаго Владыкы, се вещаю вамъ: лепо бо бяше намъ от трудовъ своихъ крѣмити убогыя и странныя, а не празднымъ пребывати, переходити от келии въ ке-

---

<sup>49</sup> Византийский земельный закон. С. 100, 235

<sup>50</sup> Повесть временных лет. С. 79. Под 6582 годом.

<sup>51</sup> Костромин К. А. Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken.: LAP Lambert Academic Publishing, 2013. С. 134-139.

<sup>52</sup> Житие Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 1. С. 406.



лию. Слышасте бо Павла, глаголюща: “Яко нигдеже туне хлеба не ядох, но ночь делахъ, а въ дне проповедах, и руце мои послужиста си мне и инемъ”, и паки: “Праздный да не ясть”. Мы же ничсоже того не створихомъ. Аще бы не благодать Божиа приспела на нас и крѣмила боголюбивыми человеки, что быхом сътворили, на своя труды зряще, да аще речемъ: пеня ради нашего или поста ради или бдениа та намъ вся приносять, и за всех бо за приносящих ни единою поклонимся»<sup>53</sup>.

Традиции, заложенные князем Владимиром, нашли неожиданное продолжение в конце XI века. В разгар очередной смуты погиб владимирово-волынский князь Ярополк Изяславич. В Повести временных лет он охарактеризован так: «Такъ бо бяше блаженный князь Ярополкъ кротокъ, смиренъ, братолюбивъ и нищелюбець, десятину дая от всихъ скоть своих святей Богородици и от жита на вся лета»<sup>54</sup>. Две детали роднят его с Владимиром Святославичем – нищелюбие и полная выплата десятины, причем первое может рассматриваться как часть второго.

Личность князя Ярополка также весьма примечательна. Сын Изяслава Ярославича, он был чем-то похож на Святополка Владимировича как положением, так и судьбой. Посаженный во Владимир Волынский и, одновременно, Туров, он был связан с Польшей, почему ему и пришлось туда бежать в 1084 году. Чем было вызвано его выступление против Всеволода в этом году, неясно, однако его возвращение оттуда в 1086 году прошло для него безболезненно – с Владимиром Всеволодовичем, который был послан против него, он сразу заключил мир, а Владимирское княжество было ему возвращено.

Князя Святополка часто называют прозападным князем, что подтверждается как историческим материалом, так и исследовательскими реконструкциями. Подобным ему князем был и Изяслав Ярославич с семейством<sup>55</sup>. Рассказ о гибели Ярополка Всеволодовича содержит несколько деталей, которые подтверждают правильность этой аналогии. Постройка храма в честь апостола Петра в средневековом сознании указывала не только на почитание данного святого, например, как своего небесного покровителя. Петр-

---

<sup>53</sup> Поучения и молитва Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 1. С. 434.

<sup>54</sup> Повесть временных лет. С. 88.

<sup>55</sup> *Костромин К. А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). С. 133-138. – Круг общения Изяслава, не говоря уже о его судьбе, можно назвать прозападным. Он был, по свидетельству Нестора в Житии Феодосия, близок к преподобному. Князь прославляется в «Слове о чуде святого Климента», написанном явно клириком Десятинного храма (Житие Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 1. С. 384, 386, 388, 390, 400, 402)

## Происхождение и функция церковной десятины



Ярополк ездил к наместнику святого Петра – папе Григорию VII – и получил от него буллу, в которой папа принял Русь под свое покровительство<sup>56</sup>. Не случайна в этой связи и параллель с Борисом и Глебом, которых Ярополк почитал иначе, чем это предполагалось в соответствии с Чтением о Борисе и Глебе, написанным Нестором примерно в эти годы. Обстоятельства убийства Бориса и Глеба указывают на их связь с Польшей, а история их почитания также проникнута западными параллелями<sup>57</sup>. Кроме того, в Вышгороде была, по-видимому, назначена десятина храму, где князья были похоронены, но участие в ее учреждении Ярослава остается неясным<sup>58</sup>.

Характеристика князя Ярополка Изяславича, равно как и сохранившиеся уставы смоленского князя Ростислава Мстиславича и новгородского князя Святослава Ольговича (1137)<sup>59</sup> и грамота владими́ро-суздальского князя Андрея Юрьевича Боголюбского (1158)<sup>60</sup>, свидетельствуют о географическом расширении понятия о десятине – вместо исключительно киевского явления оно становится местным епархиальным или, точнее, удельным, поскольку ее пожалование осталось в ведении князей, и в то же время о сокращении ее функций – теперь она шла только на содержание храмов и епископского стола, чтобы последний мог вершить находящийся в его компетенции суд.

В Уставе Ростислава Мстиславича источники для формирования десятины сильно сокращены по сравнению с постановлениями Владимира Святославича: «И се даю святеи Богородици и епископу десятину от всех даней смоленских, что ся в них сходит истых кун, кроме продажи, и кроме виры, и кроме полюдья... А в тех погостех, а некоторые погибнет, то тии десятины убудет»<sup>61</sup>. Я. Н. Шапов, подробно изучивший грамоту, отметил, что эта оговорка о сокращении статей пополнения десятины, указывает на то,

---

<sup>56</sup> Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия, IX – первая половина XII вв. / Сост., пер., коммент. М. Б. Свездлова. М.-Л.: АН СССР, 1989. С. 164; *Ediger T. Russlands älteste Beziehungen zu Deutschland, Frankreich und der römischen Kurie. Halle, 1911. S. 45-49.* – По свидетельству В.Н. Татищева, в использованной им летописи, близкой к Изяславу, сказано о поездке в Германию (*Татищев В. Н. История Российская: в 7-ми т. Т. 2. М.;Л., 1963. С. 87.*)

<sup>57</sup> *Костромин К. А. Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). С. 103-118.*

<sup>58</sup> Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исследование и подготовка текстов Н. И. Милютенко. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. С. 384-387.

<sup>59</sup> *Шапов Я. Н. Смоленский устав князя Ростислава Мстиславича // Археологический ежегодник за 1962 год. М.: АН СССР, 1963. С. 38-39.*

<sup>60</sup> *Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. С. 77.*

<sup>61</sup> *Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. С. 141.*



что «ранее существовал какой-то порядок, который затем был изменен в уставе. Это позволяет поставить вопрос об источнике устава, который лег в его основу, но был приспособлен к местным условиям»<sup>62</sup>. Речь, очевидно, идет об уставных документах эпохи князя Владимира, когда десятина собиралась как раз с тех статей бюджета, которые были сокращены в Уставе князя Ростислава<sup>63</sup>. Теперь сама десятина оказалась ограничена конкретными суммами, взимаемыми с разных местностей (епископу везде положено 10% от суммы, которая идет князю; то, что речь идет о десятиине, видно из комментария к местечкам Паницы, Копыса, Прупоив, Лучин, Оболва, Суздаль Залесский, Вержавск, Торопец, Жизца: «В Паницы дани 30 гривен, а ис того епископу три гривны, а в гостиине дани не ведомо, а что ся соидет, ис того святей Богородици и епископу десятина»<sup>64</sup>). Очевидно, что назначение и способы пополнения десятиины изменились и уже более ориентировались на местные особенности и задачи, чем на какой-либо образец, и не имели ввиду далеко идущих целей. Получатель десятиины в Смоленске, грек епископ Мануил, в 1147 году выступивший вместе с епископом Нифонтом против поставления Клима Смолятича, очевидно не мог видеть в десятиине западноевропейских реалий<sup>65</sup>. В ответной грамоте князю он даже не упоминает десятиину<sup>66</sup>.

Вопреки решению смоленского князя Ростислава новгородский князь Святослав не мог себе позволить перечеркнуть традицию, связанную с взиманием десятиины. «Устав, бывши преже нас в Руси от прадед и от дед наших, имати пискупом десятиину от дании, и от вир, и от продаж, что входит в княж двор всего. А zde в Новгороде что есть десятина от дании обретох уряжено преже мене бывшими князи. Толико от вир и продаж десятиины зьрел, олико днии в руце княжии в клет его. Нужа же бяше пискупу, нужа же князю в том, в десятой части Божии. Того деля уставил есмь святой Софьи, а ть емлет пискуп за дестятину от вир и продаж 100 гривен...»<sup>67</sup>. Это может быть объяснено как особым положением владыки в социальной системе Новгорода, так и близкими и далекими от антагонизма связями с западной церковной традицией<sup>68</sup>.

---

<sup>62</sup> Щапов Я. Н. Смоленский устав князя Ростислава Мстиславича. С. 42.

<sup>63</sup> Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. С. 81-85.

<sup>64</sup> Щапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. С. 142-143.

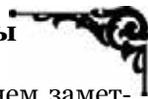
<sup>65</sup> Щапов Я. Н. Смоленский устав князя Ростислава Мстиславича. С. 44.

<sup>66</sup> Щапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. С. 145.

<sup>67</sup> Щапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. С. 147-148.

<sup>68</sup> Севастьянова О. В. Древний Новгород: новгородско-княжеские отношения в XII – первой половине XV в. М.;СПб.: Альянс-Архео, 2011. С. 35-67;

## Происхождение и функция церковной десятины



Размер десятины, как можно заметить, со временем заметно изменился. Однако порой в трудах историков ее размеры занижаются. Так, истоки древнерусской десятины в западноевропейских традициях склонен был видеть и Е.Е.Голубинский, однако, по его мнению, заимствование было лишь частичным: князь Владимир обеспечил десятиной только высшее духовенство, в результате чего население было обременено поборами значительно меньше, чем на Западе<sup>69</sup>. В этом утверждении можно заметить некоторую непоследовательность. Либо именитый историк посчитал, что десятина названа так лишь условно, т.е. под десятиной нужно понимать налог, размер которого устанавливался дополнительно и не составлял 10% от прибыли (только что, на примере смоленской грамоты, мы имели возможность наблюдать, что сумма в 10% доходов выдерживалась довольно последовательно, однако к концу рассматриваемого периода были найдены способы сокращения размеров десятины без уменьшения ее процентной доли в княжеском доходе), либо он имел в виду, что под десятиной нужно подразумевать именно десятую долю княжеского имения, что лишает смысла разговор о поборах с населения, поскольку в таком случае десятина не имеет к населению никакого отношения (этому наблюдению противоречит скрупулезное выделение указанных 10-процентных сумм в отношении каждой административной единицы, что видно на примере смоленской грамоты, которые необходимо было выделять СРАЗУ ПОСЛЕ СБОРА ЭТИХ СУММ С НАСЕЛЕНИЯ; на наш взгляд подобная взаимосвязь подчеркивает «народный» характер десятинных денег).

Можно найти и другие аргументы, показывающие ошибочность подозрений Е.Е.Голубинского, что древнерусская десятина должна была быть меньше западноевропейской. Чуть забегаая вперед, отметим, что и на Западе не все миряне были обложены десятиной, а лишь те, которые жили на соответствующих территориях. В то же время в Повести временных лет и в Церковном уставе князя Владимира не приводится ограничений по сбору десятины, которые могли бы касаться определенных категорий населения или территорий. В то же время следует отметить, что в памятниках первой половины XI века (и апеллирующей к этим временам По-

---

Гайдено П. И. Церковная титулатура в домонгольской Руси: историко-культурные параллели // Историческая память и диалог культур: сборник материалов Международной молодежной научной школы (Казань, 2012 г.): в 3 т. Казань: КНИТУ, 2012. Т. 2. С. 36-46; Костромин К. А. Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). С. 178-190.

<sup>69</sup> Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. 1. Первая половина тома. С. 506-508.



вести временных лет в статьях об этой эпохе) упоминается только киевская десятина, в то время как начиная с эпохи Ярославичей (и появления митрополий) в документах начиная фиксироваться сбор десятины в некоторых других княжествах<sup>70</sup>.

Возникает вопрос: если узаконение десятины в конце X – начале XI веков происходило путем включения в корпуса общерусских правовых памятников, что может означать исчезновение упоминания десятины в аналогичных правовых кодексах второй половины XI века с одновременным появлением княжеских грамот с аналогичным содержанием? Изъятие статей о десятинах из законодательства может означать ее приватизацию и снижение статуса данного церковно-государственного института. Важно подчеркнуть государственный статус десятины, поскольку церковных памятников, свидетельствующих о признании десятины, намного меньше чем княжеских, и как правило в них выражено частное мнение отдельных церковных деятелей, но никак не официальная церковная позиция по данному вопросу. Приватизация и локализация института десятины говорят не только о сокращении масштабов церковно-государственного сотрудничества, но и о неспособности государства поддерживать своими силами жизнедеятельность церковной иерархической верхушки. Иными словами, особенности бытования десятины в Киевской Руси подтверждает общие выводы о динамике церковно-государственных отношений в Древней Руси X-XII веков.

Таким образом можно говорить о переосмыслении десятины в конце XI века, когда она еще использовалась князьями- «западниками», но уже вне Киева, где она больше не упоминалась, а с середины XII века она приобрела общерусское церковно-экономическое значение, полностью утратив те основы, которые когда-то в нее закладывались. Это и не удивительно, если учесть, насколько сильным был антилатинский и провизантийский крен в церковной политике времен Владимира Мономаха<sup>71</sup>. В то же время, Киево-Печерский монастырь, несмотря на перипетии его внутренней жизни, сохранял основы, заложенные преподобным Феодосием. Традиция десятины держалась еще в начале XIII века в тех епархиях, где служили архиереями выходцы из Киево-Печерского монастыря<sup>72</sup>. Десятина ис-

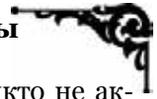
---

<sup>70</sup> Ср.: Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. 1. Первая половина тома. С. 508.

<sup>71</sup> Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб.: Наука, 2003. С. 175-177 слл.; Костромин К. А. Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). С. 163-190.

<sup>72</sup> Киево-Печерский Патерик. Послание смиренного епископа Симона Владимирьскаго и Суздальскаго к Поликарпу, черноризцоу печерьскому слово 14 // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 360, 362: «[...]Разумей же, бра-

## Происхождение и функция церковной десятины



пользовалась в Русской церкви до конца XVI века, но никто не акцентировал на ней внимания<sup>73</sup>. Видимо, она превратилась в своего рода традиционный, не вполне осознаваемый и потерявший реальную значимость элемент церковного быта.

На Западе десятина, кажется, получила оформление вскоре после прекращения гонений и особенно после объявления христианства государственной религией указом императора Феодосия, причем речь шла о моральном требовании жертвовать на нужды церкви и на благотворительные цели. Формальное правовое закрепление десятины получила на Турском соборе 567 и Маконском соборе 585 годов, причем требование выплаты десятины ужесточалось: за невыплату десятины полагалось отлучение<sup>74</sup>. Впоследствии, уже при Карле Великом за неуплату десятины полагались государственные наказания вплоть до смертной казни.

Важно отметить: инициатива внедрения десятины на Западе первоначально принадлежала церковным соборам и не имела ни глубокой смысловой подоплеки, ни особого успеха. И то, и другое десятина приобрела, когда в ней оказалась заинтересована королевская власть. В древнерусских постановлениях о десятине голос церкви не прослеживается, а ее введение целиком оказалось в руках верховной власти. Поскольку десятина на Руси появилась позднее западно-европейской, она впитала только ту традицию, которая оказалась более жизнеспособной – т.е. королевскую. Жесткое требование выплаты десятины, характерное для постановлений Карла Великого, отразилось в древнерусских памятниках в форме проклятия Владимира на не выполняющих данное княжеское распоряжение.

Очередной виток развития десятины в Западной Европе пришелся на эпоху правления Карла Великого. При нем десятина

---

*те, колика слава и честь монастыря того! И постидევся, покаяйся и извол и си тихое и безмятежное житие, к немуже Господь призвал тя есть. Азъ бы рад оставил свою епископию и работалъ в томъ святемъ Печерскомъ монастыре. И се же глаголю ти, брате, не сам себе величаа, но тебе възвещаа. Святительства нашего власть самъ веси. Кто не вестъ мене, грешнаго, епископа Симона, и сиа съборныа церьки, красоты Владимерьския, и другиа, Суждальския церьки, юже самъ създахъ? **Колико имееа градовъ и сель, и десятину събирають по всей земли той, — и темъ всемъ владееть наша худость.** И сиа вся быхъ оставилъ, но веси, какова велиа вещь духовнаа и ныне обдержитъ мя, и молюся. Господеви, да подасть ми благо время на правление». Ср.: Макарий (Булгаков), митр. История Русской церкви. Т. 2. С. 99.*

<sup>73</sup> Любимов Г., свящ. Историческое обозрение способов содержания христианского духовенства. С. 90-91.

<sup>74</sup> Ткаченко А.А. и др. Десятина // Православная энциклопедия. Т.14. С.452.



получила значение миссионерского воздействия на христианизируемое и одновременно подчиняемое империи население германских племен<sup>75</sup>. Любопытно также и то, что при Владимире десятина была установлена почти сразу после крещения киевлян и совершенно соответствовала условиям, при которых десятина была установлена Карлом Великим у саксов, – сразу после их христианизации. Это вполне может означать, что древнерусская десятина имела тот же смысл и цель, что и в Священной Римской империи, – способствовать христианизации регионов.

Карлом Великим выделялись специальные монастыри, которые, получая статус королевского владения, становились миссионерскими центрами, задачей которых было распространение христианства среди окружающего населения. Любопытным королевским монастырем с правом взимать десятину с специально обозначенных территорий и обязанностью заниматься миссионерством среди германцев был монастырь Герсфельд<sup>76</sup>. Помимо этой своей основной обязанности Герсфельдский монастырь был также известен как летописный центр, хроника которого оказала значительное влияние на хронографию Священной Римской империи<sup>77</sup>. Совершенно очевидно, что именно такую роль – специального «налогового» храма – играла Десятинная церковь Киева<sup>78</sup>. Было выделено и специальное духовенство<sup>79</sup>. Во всяком случае, в Повести временных лет эта роль, очевидно, принадлежала Анастасу Корсунянину, имевшему уникальный статус. В свое время А. Г. Кузьмин предложил гипотетически выделить из Повести временных лет летопись Десятинной церкви, которая должна была вестись в этом храме по воле князя Изяслава Ярославича, известного своими контактами с Западной Европой<sup>80</sup>. Хотя сомнительность подобного извлечения очевидна, Кузьмин поставил перед исторической наукой любопытную проблему, которая нашла неожиданную параллель в вопросе о церковной десятине.

---

<sup>75</sup> *Хэгерманн Д.* Карл Великий / Пер. с нем. В. П. Котелкина. М.: АСТ, Ермак, 2003. С. 128, 192.

<sup>76</sup> *Хэгерманн Д.* Карл Великий. С. 128-129.

<sup>77</sup> Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е. А. Мельниковой. М.: Логос, 2003. С. 266-270.

<sup>78</sup> Повесть временных лет. С. 55.

<sup>79</sup> *Хэгерманн Д.* Карл Великий. С. 658.

<sup>80</sup> *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М.: МГУ, 1977. С. 183-220; *Костромин К. А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / СПбГУ. СПб., 2011. С. 136-139.

## Происхождение и функция церковной десятины



Поскольку в империи Карла Великого феодальное земельное пожалование представляло собой главный источник дохода, то эти монастыри также получали в собственность десятую часть королевских территорий, что можно считать единовременным королевским десятинным взносом. В облагаемые десятиной территории попадали также и часть фискальных владений<sup>81</sup>. В Капитулярии 800 года «*De villis*» («О поместьях») об этом говорится так: «6. Желаем, чтобы управляющие наши десятину со всего урожая полностью давали церквям нашего фиска, а другим церквям нашей десятины не давать, разве только где установлена исстари. И не иные клирики пусть стоят во главе этих церквей, а только наши – из людей наших или из нашей капеллы»<sup>82</sup>. В Древней Руси церковного землевладения в конце X – начале XI века, по-видимому, не было. Как в Церковном уставе князя Владимира оно не упоминается, сохраняя в качестве источников обеспечения церкви только десятину и церковные суды<sup>83</sup>. Древнерусская десятина собиралась по упрощенному принципу (по принципу дани, т.е. фиска) прежде всего в силу отличия характера землевладения. Выше отмечалось, что характер получения десятинных денег на Руси в конце X – XI веков неясен. В Западной Европе уплату десятины возлагали на население, поскольку сбор ее проводился по территориальному принципу<sup>84</sup>. Возможно, внедрение некоторого подобия этой практики можно увидеть и на Руси, поскольку к концу XI века десятина уже точно собиралась князьями в пользу местных епископий<sup>85</sup>.

Правда, меры христианизации путем внедрения десятины в покоряемые земли встретили непонимание среди части приближенных Карла. Так, Алкуин считал вводимую практику выплаты десятины среди германцев вредной для их веры<sup>86</sup>. Десятина скорее была знаком покорения племен франками, чем средством распространения веры. С другой стороны, напротив, оно было раздра-

---

<sup>81</sup> Хэгерманн Д. Карл Великий. С. 128-129.

<sup>82</sup> Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio II. Capitularia regum Francorum (Capit.). IV. Karoli Magni Capitularia. T. I. Hannoverae, 1883. P. 83: «*Volumus ut iudices nostri decimam ex omni conlaboratu pleniter donent ad ecclesias quae sunt in nostris fiscis, et ad alterius ecclesiam nostra decima data non fiat, nisi ubi antiquitus institutum fuit. Et non alii clerici habeant ipsas d ecclesias, nisi nostri aut de familia aut de capella nostra*». – См.: Хэгерманн Д. Карл Великий. С. 656.

<sup>83</sup> Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. Л., 1974. С. 81.

<sup>84</sup> Хэгерманн Д. Карл Великий. С. 497.

<sup>85</sup> Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. С. 83-87.

<sup>86</sup> Alcvini sive Albini epistolae Caroli Magni ad alios. 110 // Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum. T. 4. Karolini Aevi II. Berolini, 1895. P. 158.



жающим фактором, придававшим восстаниям саксов резкий антихристианский характер<sup>87</sup>. По мнению Алкуина только через столетие покоренные народы осознают разницу «между данью как знаком подчинения чужой власти и церковной десятиной для поддержания духовных учреждений по библейскому образу»<sup>88</sup>. «Мы знаем, что взимание десятины с нашего владения – дело правильное. Но лучше потерять десятину, нежели веру. Мы же, рожденные, воспитанные и наставленные в соборной вере, едва ли согласимся, чтобы все наше владение облагалось десятиной; насколько упорнее тогда нежная вера, детский разум и скудные чувства будут противиться этому пожертвованию?» – писал он<sup>89</sup>. Хотя его критика введения десятины была довольно эмоциональной, однако ей сильно недостает доказательности<sup>90</sup>. Он приводил ветхозаветные основы десятины, цитируя Втор. 14:22, и тут же дезавуировал его критикой института десятины у пророка Малахии (Мал. 3: 10-11), подкрепляя это тем, что понятие десятины противоречит и доводам разума<sup>91</sup>. Никто не проводил параллелей восстания волхвов в Новгороде, Ростове и других городах с восстаниями саксов против германцев, хотя такие параллели напрашиваются: ведь одним из поводов к бунтам послужило как раз введение десятины<sup>92</sup>. Такое сопоставление экономических последствий христианизации в Германии и на Руси кажется нам вполне возможным.

Как бы там ни было, усилия Карла по христианизации германцев достигли своей цели<sup>93</sup>. В Капитулярии 800 года приводится способ популяризации десятины: «36. ...Управляющие, а также старосты и люди их, если будут гонять свиней на выпас в наш лес, пусть сами первые платят положенную десятину, подавая тем добрый пример, чтобы потом и прочие люди их десятину платили полностью»<sup>94</sup>.

---

<sup>87</sup> Хэгерманн Д. Карл Великий. С. 92, 195, 360.

<sup>88</sup> Цит. по: Хэгерманн Д. Карл Великий. С. 142.

<sup>89</sup> Цит. по: Хэгерманн Д. Карл Великий. С. 360-361.

<sup>90</sup> См.: *Alcivini sive Albini epistolae Caroli Magni ad alios*. 174 // *Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum*. Т. 4. Р. 289; *Epistolae variorum Carolo Magno Regnante Scriptae*. 7 // *Ibidem*. Р. 504.

<sup>91</sup> *Alcivini sive Albini epistolae*. 3 // *Ibidem*. Р. 25.

<sup>92</sup> Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. М.: Высшая школа, 1988. С. 255-276, 307, 312-328 и др.

<sup>93</sup> Хэгерманн Д. Карл Великий. С. 138.

<sup>94</sup> *Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio II. Capit. IV. Karoli Magni Capitularia*. Т. I. Р. 86: «*Et iudices, si eorum porcos ad saginandum in silvam nostram miserint vel maiores nostri aut homines eorum, ipsi primi illam decimam donent ad exemplum bonum proferendum, qualiter in postmo dum ceteri homines illorum decimam pleniter persolvent...*».

## Происхождение и функция церковной десятины



Уже в 862 году папа Иоанн VIII, а в 888 году Метенский собор постановил распространить взимание десятины на все приходы. К середине XI века потребовалось специально разграничить десятину монастырям и приходским церквям, поскольку ее выплата стала хаотичной и неравномерной, – постановления об этом выпустили одновременно Мелфитанский и Римский соборы (1089 год). Папские требования выплаты десятины стали повсеместны к концу XII века (папа Александр III (ум. 1184), эта тема стала также регулярно подниматься на соборах в Лондоне (1125, 1175, 1200 года) и Пиктавии (1284 год)<sup>95</sup>.

Использование в древнерусских правовых памятниках – Церковном уставе князя Владимира, Русской Правде и княжеских грамотах – указывает на правовой статус термина «десятина». Следовательно, его применение имеет большее значение, нежели использование лексики в обычных литературных произведениях, где творческая мысль не стеснена формальной юридической необходимостью. Наличие определенного термина в древнерусском праве сближает древнерусскую десятину с западноевропейской, поскольку и в западноевропейских правовой и экономической документации термин *decima* имеет равный юридический статус и применялся в таких официальных документах, как папские декреты, постановления церковных соборов, королевские капитулярии и в др. При этом ни в Византии, ни в Хазарии подобного термина нет, что резко разграничивает византийско-восточную социально-экономическую правовую традицию от западноевропейской, к которой в данном аспекте примыкает и древнерусская.

Подмеченная правовая близость в применении термина «десятина» подкрепляется близостью Русской Правды к варварским Правдам и несхожестью ее с византийским правовым наследием<sup>96</sup>. Данное замечание позволяет поставить вопрос шире. На-

---

<sup>95</sup> Любимов Г., *свящ.* Историческое обозрение способов содержания христианского духовенства. С. 74-77.

<sup>96</sup> Взгляды на происхождение и источники древнейших русских правовых памятников в историографии до странности различны и взаимоисключающи. К примеру, Б. Д. Греков и С. В. Юшков настаивали на исконном славянском происхождении Русской Правды. При этом первый категорически отказывался сближать ее с варварским правом Западной Европы (Греков Б. Д. «Русская Правда» и ее славянское окружение // Греков Б. Д. Киевская Русь. М.: Аст, 2004. С. 634-646), а второй – с византийским (Юшков С. В. Русская Правда: происхождение, источники, ее значение. М.: Зерцало-М, 2002. С. 240-251). В.О.Ключевский, напротив, подчеркивал византийского влияние при формировании древнерусского права, настаивая на едва ли не интерполяции византийского права на Руси лишь с некоторой его адаптацией под местные реалии (Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. 1 // Ключевский В. О. Сочинения:



блюдается любопытное противопоставление: внутрицерковные древнерусские правовые памятники киевского периода, к которым относятся почти исключительно Канонические ответы митрополита Иоанна, Ответы на вопрошания митрополита Георгия и Ответы епископа Нифонта на вопрошания Кирика, восходят к византийской традиции<sup>97</sup>, в то время как княжеские церковные установления, такие как Церковный устав князя Владимира и те статьи Русской Правды, которые применимы к церковной проблематике, вопреки декларируемому заимствованию этих статей из «греческого номокануна»<sup>98</sup> являются результатом собственного древнерусского правового творчества, традиции которого восходят также и к общеевропейской традиции варварского права. Термин «десятина» присутствует только в княжеских правовых памятниках, что вполне оправданно.

Подводя итог, необходимо отметить, что обнаруженное сходство в обстоятельствах и целях введения десятины в Каролингской империи и Киевской Руси входит в очевидный контраст с современной историографической традицией. Обычно франкскую и древнерусскую десятину противопоставляют, ссылаясь на разность социально-политического и социально-экономического устройства

---

в 9-ти тт. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 215-221). Даже беглый взгляд на разброс мнений о характере Русской Правды позволяет присоединиться к одной из высказывавшихся точек зрения без подробных объяснений, оговорившись лишь, что данная точка зрения кажется нам наиболее взвешенной. Наиболее убедительным представляется мнение о принадлежности Русской Правды к варварским Правдам раннего средневековья (тем более что уровень государственного развития Руси более всего соответствовал франкской державе эпохи либо Карла Великого, либо даже Хлодвига), на это указывает характер кодификации и особенности отраженных правовых отношений (*Корсунский А. Р.* Варварские правды // Советская историческая энциклопедия. Т. 2. М., 1962. Стб. 964-966; *Юшков С. В.* Русская Правда. С. 248-249). Связь же с византийским правом представляется совершенно надуманной, если учесть прежде всего дистанцию, отделяющую Русскую Правду от Кодекса и Дигестов Юстиниана, Земледельческого закона или того же Номоканона (подробнее см.: *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб.: Алетея, 2001).

<sup>97</sup> Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1987. С. 206-208, 281-282; *Турилов А. А.* Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание» // Славяне и их соседи. Вып. 11. Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004.

<sup>98</sup> В Номоканоне, разумеется, нет статьи о десятине. Любопытно, что упоминание в Церковном уставе князя Владимира о «греческом номокануне» касается только разграничения юрисдикции княжеского и церковного суда и упоминается только после учреждения десятины, но не до него (См.: *Щапов Я. Н.* Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. С. 15).

## Происхождение и функция церковной десятины



(развития). Даже в тех исторических школах, где признается феодальный характер древнерусского строя, отмечают различие в уровне развития социально-политических и экономических процессов и потому не считают возможным связывать десятину в Европе и десятину на Руси<sup>99</sup>. Тем более это касается школ, где существование феодализма на Руси в столь ранний период признается невозможным<sup>100</sup>.

Однако нужно признать, что феодальные отношения и материальное обеспечение церкви **ЛЮБЫМ СПОСОБОМ, ДАЖЕ И В ФОРМЕ ДЕСЯТИНЫ**, должны соотноситься, как минимум, как общее и частное. При этом частное не обязательно должно соответствовать обобщенному представлению о типических процессах. Более того, думается, что в данном случае социально-политические и экономические отношения выступают не более чем **ФОНОМ** к введению десятины. В самом деле, ведь десятину можно собирать как при наличии развитой формы земельной собственности, так и при полном его отсутствии, поскольку десятая часть дохода, как отмечал Я. Н. Шапов, типична славянскому обществу в догосударственный период, в очень глубокой древности. Более того, поскольку сбор средств на содержание церкви так или иначе необходим, то он и будет организован в любом случае с учетом местных особенностей экономического и политического развития. Таким образом, общий фон не может служить признаком связи или ее отсутствия представления о десятине с аналогичными представлениями в иных политико-экономических моделях.

Целью статьи было показать, что важно сравнивать **ФУНКЦИЮ** десятины, а также ее сбора, что очевидным образом указывает на ее понимание и сущность. Функция десятины, материальных средств, собираемых в пользу церкви, в посткаролингском мире и в Древней Руси очевидно одинакова: эти средства используются прежде всего на нужды содержания церковных служб и на благотворительные социальные акции, а также призваны служить одним из способов христианизирующего воздействия на население, в недавнем прошлом укорененное в язычестве и не понимающее сути и пафоса христианской проповеди веры и морали. Разумеется, как и любая институция, десятина не была явлением статичным. Ее функции менялись, а способы и характер взимания ее, особенно территориальный охват и распределение, постоянно адаптировались под меняющиеся исторические реалии. С учетом

---

<sup>99</sup> Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. С. 74, 85.

<sup>100</sup> Фроянов И. Я. Древняя Русь IX-XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть. М.: Русский издательский центр, 2013. С. 633-635.



того, что связи Руси с Западной Европой были очень нестабильны, невозможно требовать, чтобы десятина развивалась бы на Востоке и Западе одинаково. Несмотря на это, имеется возможность утверждать, что развитие, по крайней мере ее церковно- государствен- ный статус, шли параллельными курсами – по пути клерикализа- ции (вытеснения государственной власти из сферы влияния на сбор налога), упорядочения и территориального расширения.

Так или иначе, во всех указанных функциональных деталях десятина в Европе и на Руси совершенно сходны, что и указывает со всей очевидностью на то, что формирование института десятины на Руси находилось под прямым воздействием аналогичных евро- пейских институтов, появившихся в более раннюю эпоху и уже давших свои позитивные плоды.

#### **Использованная литература.**

1. *Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Paris, 1968. Т. 3.
2. *Ediger T. Russlands älteste Beziehungen zu Deutschland, Frankreich und der römischen Kurie.* Halle, 1911.
3. *Frisk H. Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 2.* Heidelberg, 1960.
4. *Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca prior. T. 62: S.P.N. Joannis Chrysostomi, Archiepiscopi Constantinopolitani. Homiliae in Epistolam ad Ephesios Commentarios. IV, 4. Parisiis, 1862.*
5. *Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum. T. 4. Karolini Aevi II.* Berolini, 1895.
6. *Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio II. Capitularia regum Francorum (Capit.). IV. Karoli Magni Capitularia. T. I.* Hannoverae, 1883.
7. *Артамонов М. И. История хазар.* СПб., 2002.
8. Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. Т. 1. XI-XII века. СПб.: Наука, 1997.
9. *Брюсова В. Г. Русско-Византийские отношения середины XI века // Вопросы истории. 1972. №3. С. 51-62.*
10. *Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь.* СПб., 1899.
11. Византийский земледельческий закон / Текст, исследование, комментарий Е. Э. Липшиц, И. П. Медведев, Е. К. Пиотровская. Под ред. И. П. Медведева. Л.: Наука, 1984.
12. *Гайденок П. И. Церковная титулатура в домонгольской Руси: историко-культурные параллели // Историческая память и диалог культур: сборник материалов Международной молодежной научной школы (Казань, 2012 г.): в 3 т. Казань: КНИТУ, 2012. Т. 2. С. 36-46.*

## Происхождение и функция церковной десятины

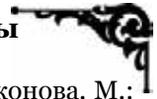


13. *Гайденок П. И., Москалева Л. А., Фомина Т. Ю.* Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы. М.: Университетская книга, 2013.
14. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916.
15. *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. Т. 1. Период первый, Киевский или домонгольский. Первая половина тома. М.: Крутицкое патриаршее подворье, Общество любителей церковной истории, 1997.
16. *Греков Б. Д.* Киевская Русь. М.: Аст, 2004.
17. *Диль Ш.* Юстиниан и византийская цивилизация в VI веке. СПб., 1908.
18. *Димитрий Ростовский, свят.* Летопись синопсис. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998.
19. Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Логос, 2003.
20. *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание творений: в 12-ти тт. Т.11. М.: Радонеж, 2006. (Репринт: СПб., 1905).
21. *Ключевский В. О.* Сочинения: в 9-ти тт. Т. 1. М.: Мысль, 1987.
22. *Корсунский А. Р.* Варварские правды // Советская историческая энциклопедия. Т. 2. М., 1962. Стб. 963-966.
23. *Костромин К. А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken.: LAP Lambert Academic Publishing, 2013.
24. *Костромин К. А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / СПбГУ. СПб., 2011.
25. *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М.: МГУ, 1977.
26. Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия, IX – первая половина XII вв. / Сост., пер., коммент. М. Б. Свердлова. М.-Л.: АН СССР, 1989.
27. *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века. От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. СПб.: Алетейя, 1998.
28. *Липшиц Е. Э.* Византийское крестьянство и славянская колонизация // Византийский сборник. М.:Л., 1945. С. 105-132.
29. *Лихачев Д. С.* Текстология (на материале русской литературы X-XVII вв.). СПб.: Алетейя, 2001.
30. *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI-XIV веков. М.: Памятники исторической мысли, 2001.
31. *Любимов Г., свящ.* Историческое обозрение способов содержания христианского духовенства от времен апостольских до XVII-XVIII века. СПб., 1852.



32. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской церкви: в 8 кн. Кн. 2. История Русской церкви в период совершенной зависимости ее от константинопольского патриарха (988-1240). М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995.
33. *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб.: Алетейя, 2001.
34. *Морозов М. А.* Монастыри средневековой Византии: хозяйство, социальный и правовой статусы. СПб.: СПбГУ, 2005.
35. *Павлов-Сильванский Н. П.* Феодализм в России. М., 1988.
36. *Петрухин В. Я.* К проблеме происхождения древнерусской десятины: «Ветхий Завет» и древнерусская традиция // *Florilegium*. К 60-летию Б. Н. Флори. Сб ст. М., 2000. С. 265-276.
37. Повесть временных лет / Подг. текста, перев., статьи и комм. Д.С. Лихачева. Под ред. В. П. Андриановой-Перетц. Изд. 2-е, исправ. и доп. СПб.: Наука, 1999.
38. *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб.: Наука, 2003.
39. *Пузанов В. В.* Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск: Удмуртский университет, 2007.
40. *Рапов О. М.* Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. М.: Высшая школа, 1988.
41. Российское законодательство X-XX веков. В 9-ти т. / Под ред. проф. О. И. Чистякова. Т. 1. Законодательство Древней Руси. Т. 1 / Отв. ред. чл.-корр. АН СССР д.и.н. проф. В. Л. Янин. М.: Юридическая литература, 1984.
42. Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед. и подгот. текстов Н. И. Милютенко. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006.
43. *Севастьянова О. В.* Древний Новгород: новгородско-княжеские отношения в XII – первой половине XV в. М.;СПб.: Альянс-Архео, 2011.
44. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). Л.: Наука, 1987.
45. *Соколов И. И.* Византологическая традиция в Санкт-Петербургской Духовной Академии. Печалование патриархов перед василевсами в Византии IX-XV вв. О поводах к разводу в Византии IX-XV вв. / Послесл. А. В. Маркидонова. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
46. Становление и развитие раннеклассовых обществ (город и государство) / Под. ред. Г. Л. Курбатова, Э. Д. Фроянова, И. Я. Фроянова. Л., 1986.
47. *Татищев В. Н.* История Российская: в 7-ми т. Т. 2. М.;Л., 1963.
48. *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л., Наука, 1975.

## Происхождение и функция церковной десятины



49. Титмар Мерзебургский. Хроника / Пер. с лат. И. В. Дьяконова. М.: Русская панорама, 2009. (*Mediaevalia*. Средневековые литературные памятники и источники).
50. *Ткаченко А. А., Сильвестрова Е. В., Цыпин В., прот.* Десятина // Православная энциклопедия. Т. 14. М., 2006. С. 450-452.
51. *Турилов А. А.* Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание» // Славяне и их соседи. Вып. 11. Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 211-262.
52. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской церкви. Период первый. От начала христианства в России до нашествия монголов (988-1237 г.). Харьков, 1849.
53. *Фроянов И. Я.* Древняя Русь IX-XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть. М.: Русский издательский центр, 2013.
54. *Фроянов И. Я.* Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980.
55. *Фроянов И. Я.* Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. Л., 1974.
56. *Фроянов И. Я.* Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. Л., 1974.
57. *Хэгерманн Д.* Карл Великий / Пер. с нем. В. П. Котелкина. М.: АСТ, Ермак, 2003.
58. *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб.: Наука, 2002.
59. *Щапов Я. Н.* Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. М.: Наука, 1976.
60. *Щапов Я. Н.* Смоленский устав князя Ростислава Мстиславича // Археографический ежегодник за 1962 год. М.: АН СССР, 1963. С. 37-47.
61. *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. М.: Наука, 1989.
62. *Юшков С. В.* Русская Правда: происхождение, источники, ее значение. М.: Зерцало-М, 2002.



**Основание Успенской церкви  
Киево-Печерского монастыря.  
Западные параллели.**

Исследования о характере древнерусского христианства и церковной организации на Руси невозможны без обращения к Киево-Печерскому патерику, который показывает существование множества христианских течений, бытовавших в Киевской Руси. В данной статье речь пойдет лишь о небольшом отрывке, содержащем европейские культурные параллели. В «Патерике Киевского Печерского монастыря» есть эпизод о чудесном обретении места Богородичной церкви этого монастыря. Св. Антоний Печерский после прихода мастеров, которых на постройку церкви направила сама Богородица, обращается к Богу с молитвой о месте, где построить храм. «...Антоний ответил: Три дня будем молиться, и Господь укажет нам». И в первую ночь, когда он молился, явился ему Господь, говоря: «Обрел ты благодать предо мною». Антоний же сказал: «Господи, если я обрел благодать предо тобою, пусть будет по всей земле роса, а место, которое изволишь освятить, пусть будет сухо». И наутро нашли сухое место, где ныне стоит церковь, в то время как по всей земле была роса. Во вторую ночь, также помолвившись, Антоний попросил: «пусть будет по всей земле сухо, а на месте святом роса». И, выйдя, обрели это. В третий же день, встав на том месте, помолвившись и благословив его, измерили золотым поясом ширину и длину. Воздев руки к небу, Антоний громко возгласил: «Услышь меня, Господи, ныне откликнись мне огнем, пусть уразумеют все, что тебе угодно это!» И пал огонь с небес, и пожег все деревья и колючий кустарник и росу уничтожил и длину выжег, подобно рву, где и начал копать благоверный князь Святослав. И все бывшие со святыми от страха упали как мертвые»<sup>1</sup>. Эпизод с росой как границей нового храма для древнерусских житий – редкость. Более того, он не встречается в них по крайней мере до XIV в. Это дает нам возможность обратиться к житийной литературе Западной Европы и Византии в поисках параллелей. Эпизода с росой не знает и Византия, а вот в западноевропейских жи-

---

<sup>1</sup> Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. М.: Наука, 1997. С. 115-116. Л. 9, л. 9. об.

## Основание Успенской церкви



тиях можно обнаружить сложные многоступенчатые схождения с этим сюжетом.

Первую параллель мы находим в сюжете об основании Северного святилища св. Михаила над Морской Пучиной (**Mont Saint Michel**) на острове **Tumba**, о котором неоднократно упоминают каролингские памятники IX и X вв. Согласно преданию, епископ Авраншский Аутберт (**Autberto**)<sup>2</sup> основывает церковь св. Михаила по указанию архангела Михаила<sup>3</sup>. Святому было указано не только место (на острове **Monte Tumba**), но и его точные границы. Границы будущего храма определил бык, вытоптав это пространство. Когда епископ потерял это место, он получил еще одно напоминание – ночная роса выпала вокруг, оставляя сухим место, предназначенное для храма<sup>4</sup>.

Событие на острове **Tumba**, согласно источникам, относится к царствованию Хильдеберта, а целый ряд более или менее близких к этому времени хроник помечают 709 годом основание базилики Монте-Тумба<sup>5</sup>. Источники подчеркивают, что религиозная жизнь на острове началась задолго до основания обители: еще до 709 года на этом острове жил отшельник, который построил свое жилище в скале, чтобы душа его была обращена к горним, и ничего он не видел кроме неба. Поблизости от Монте-Тумба, на западном же (будущем норманнском) берегу еще не было ни одного монастыря. Ближайшей была обитель Сен-Мало (**S. Malo, S. Machutii, S. Maclovii**), основанная бретонским святым Мало в середине 7 века, а за нею по всему берегу ряд других киновий, памятников кельтской миграции из-за Ламанша. Тексты неоднократно подчеркивают, что остров св. Михаила, «обращен к Бретании» (**desous Avrenches, vers Bretagne**)<sup>6</sup>. Таким образом, обитель на Монт-Сент Мишель признавала свою подчиненность киновии Сен-Мало. Еще одной интересной деталью для исследования служит празднование дня св. Михаила. Дело в том, что празднуется он не по календарю нормандской обители Архангела (16 ноября), а по календарю Монте-Гаргано. Праздник проник на север и утвердился там, прежде чем стала авторитетной оби-

---

<sup>2</sup> Sigeberti, *Chronicon*, sub anno 709, MG SS. VI, 329.

<sup>3</sup> Ut cuius celeratur memorand commemoration in Monte Gargano, non minori tripudio celebraretur in pelage // AA.SS. Sept. VIII 77.

<sup>4</sup> MPL LXXXVII, 1058.

<sup>5</sup> A. 709 Childeberto monarchiam regni Francorum tenente, archangel, s Michael apparens Autberto Abricantensi episcopo... // Sigeberti, *Chronicon*, sub anno 709, MG SS. VI, 329; A. 708. Facta est revelation beati Michaelis in Monte Tumba sub Childeberto rege francorum et Autberto episcopo Abrincensi// *Chronicon S. Michaelis*. MPL. CCII, 1321. Аналог в хрон. *De abbatibus Montis S. Michaelis*. Ibidem, col. 1325.

<sup>6</sup> Roman du Mont Saint Michel. vers. 51, 49.



тель Монт-Сен-Мишель. Следовательно, истоки почитания св. Михаила и корни сюжета о росе следует искать на севере от Нормандии, в монастырях, принадлежащих ирландской христианской традиции.

В связи с этим возникает несколько вопросов. Каким образом в древнерусскую книжность мог проникнуть мотив, переключающийся с сюжетом об основании обители Сен-Мишель?

К XI в. ирландская христианская традиция уже сложилась и приобрела небывалую силу. Обителей, принадлежавших ирландскому христианству, по всей Европе насчитывалось огромное количество, только во период VI-VIII вв. мы обнаруживаем более 300 мелких и крупных обителей<sup>7</sup>. Распространившись сначала по всей Ирландии, затем в Шотландии и части Британских островов, монахи странники пошли в те земли, которые были отделены от их территории морем. В первую очередь они отправлялись в пустынные территории, а также в те земли, которые когда-то населяли их сородичи-кельты, оставшиеся на материке, то есть в Галлию. Христианизировав галльские земли, ирландцы начинают проникать в сопредельные страны – на территорию Германских земель, Баварию, Алеманию, даже в северные страны – Норвегию, Швецию и Скандинавию<sup>8</sup>.

В данной статье все приверженцы ирландской монашеской традиции условно именуется «ирландцами». Это упрощение обусловлено несколькими причинами. Во-первых, это связано с особенностями ирландской христианской традиции. Ее организационным центром являлось монашество. Причем это было монашество, разделявшее идею коллективного спасения без ухода из греховного мира, – *vita communis*. Церковная юрисдикция на отдельных территориях принадлежала монастырям и отправлялась аббатами этих монастырей. Во-вторых, идейная составляющая ирландской христианской традиции – это проповедь и просвещение других народов. Для решения этой задачи нужно было основать сеть монастырей около крупных рек, распространяя свое влияние вдоль приречных районов. Интересно, что в это время происходило возрождение старых монастырей, ведь как правило ирландские монахи основывали новые обители в развалинах римских вилл или древних монастырей. В-третьих, важно учесть оценку местным населением деятельности ирландских проповедников. Основав мона-

---

<sup>7</sup> Hughes K. The Church in early Irish society. London, 1980; A new history of Ireland. Volume IX: Maps, Genealogies, Lists: A Companion to Irish History / Edited by T. W. Moody, F. X. Martin and F. J. Byrne. Oxford, University press, 1984. P. 18, 24-25.

<sup>8</sup> Prinz F. Frühes Mönchtum in Frankreich. Kultur und Gesellschaft in Gallein, den Rheinlanen und Bayern... Entwicklung Darmstadt, 1988.

## Основание Успенской церкви



стырь и убедившись, что христианство прочно вошло в образ мыслей и жизнь людей, они отправляли из него новых миссионеров, которые теперь уже могли быть не этническими ирландцами, набирались из местных новообращенных. Но христианизируемое население и им давало прозвище «скотты» (ирландцы) именно за приверженность ирландской христианской традиции<sup>9</sup>. Иногда в источниках (хрониках, житиях, эпистолярной литературе) происходят замены этнонимов **Scottus** – самоназвание ирландцев – на **Graeci**<sup>10</sup>. В виду всего вышперечисленного ирландцами будут именоваться не только этнические ирландцы, но и выходцы из монастырей с ирландской монашеской традицией, передающих дух и традиции всего этого течения. Кроме того, монастыри поддерживали тесную связь с материнским монастырем и сохраняли память о Зеленом острове. Через какое-то время, прослышав о великой славе монастыря, туда могли придти и сами этнические ирландцы.

Ирландские монахи обычно путешествовали с торговыми караванами, посольствами и группами паломников по сети римских дорог и водным артериям, связывавшим Западную Европу<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Источники называют их «скоттами» от древнекельтского названия Ирландии «Скотторум», о чем очень хорошо было известно на Западе (*Пауэлл Т. Кельты. М., 2003. С. 203-204*). См.: «Само слово «scotti» можно соотнести с ирландским глаголом, означающим «совершать набег», «грабить». Таким образом, это было не самоназвание племени, а определение для отрядов искателей приключений, и в результате их частых нападений латинское название **Scotia** получила Ирландия, откуда прибывали разбойники» (*Буданова В. П. Этнонимия племен Западной Европы: рубеж античности и средневековья. М., 1991. С. 186*).

<sup>10</sup> *StiBiSG, cod. Sang. 728, p. 4; Исаченко А. В. К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян // Вопросы славянского языкознания. М., 1963. Вып. 7. – Около 17 века шотландские монахи претендовали на некоторые дочерние монастыри Санкт-Галлена и на само аббатство на основании того, что Галл был **Scotus** и обращались даже в папскую курию. Эти притязания были отклонены в связи с тем, что **Scotus** в раннее средневековье значило «ирландец», а не «шотландец». Это название настолько было распространено, что не нуждалось в расшифровке, т.к. было понятно всем.*

<sup>11</sup> В 1089 г. Генрих IV предпочел воспользоваться услугами ирландских монахов для многочисленных поручений в Польшу, Чехию и другие славянские страны, используя именно это христианское течение как тайных послов и разведчиков, о чем свидетельствуют охранительные грамоты ирландским монастырям и частые дарения. В том же 1089 г. состоялось путешествие в Киев аббата монастыря св. Якова в Регенсбурге – Маврикия, что едва можно назвать совпадением. Маврикий не только добрался до Киева, но и благополучно вернулся с огромными дарами, так что на них удалось перестроить здание монастыря св. Якова и заново выстроить из массивного камня церковь св. Якова с богатыми скульптурными украшениями. Что еще более интересно в



Наличие нескольких торговых дорог в Восточной Европе давало им возможность проникать и в Древнюю Русь<sup>12</sup>.

Одной из торговых дорог, которыми пользовались ирландские «Странники во Христе», была дорога, лежавшая через будущие германские земли – через Регенсбург в Прагу, затем в Краков, оттуда уже в Киев (или в Новгород)<sup>13</sup>. Еще один торговый путь лежал через южнославянские земли. По нему в XI в. предполагается встречное движение западноевропейских купцов на Русь через Моравию, Чехию, Червенские города. Далее путь разделялся либо в Киев, либо к хазарам, либо в Новгород<sup>14</sup>.

Идеи ирландского христианства, учитывая удаленность Киевской Руси от Зеленого острова, достигли ее далеко не сразу, а спустя десятилетия или даже столетия. Так они могли проникнуть и в Киево-печерский патерик. Прошли столетия, а идеи ирландского христианства все еще распространялись по Европе, находя то горячих поклонников, то нетерпимых гонителей. Монастыри, основанные в русле ирландской монашеской традиции при Каролингах, продолжали существовать, а выходцы из Лерина активно основывали новые. Одним из таких монастырей возник в Регенсбурге. Специфика же ирландской эмиграции в Европу была такова, что к XI веку это уже не только миссионеры, как это было в VII веке, и не ученые и художники, как в IX веке, но также и те, кто бежал из разрушенных скандинавами монастырей<sup>15</sup>. Так происходит новое возрождение и усиление того нравственного импульса, который толкал ирландских монахов на странствия в V-VII вв.

Насельники монастыря св. Иакова в Регенсбурге основали монастырь св. Марии в Вене, который подчинялся монастырю-основателю. Русские купцы были хорошо знакомы с Регенсбургом, приезжая туда по торговым делам, и даже основали там свою улицу. Братья из монастыря св. Иакова обратили свой взор на земли славян, тем более что ирландцы уже имели опыт путешествия с дипломатической миссией в Древнюю Русь. Так к XII веку в Киеве

---

том же 1089 году была освящена соборная церковь Киево-Печерского монастыря во имя Успения Пресвятой Богородицы!

<sup>12</sup> Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях: методические очерки культуры, торговли, политических связей IX-XII вв. М.: Языки русской культуры, 2001; Шайтан М. Э. Германия и Киев в XI в. // Летопись занятий постоянной историко-археологической комиссии за 1926. Л., 1927. Вып. 1 (34).

<sup>13</sup> Шайтан М. Э. Германия и Киев в XI в.

<sup>14</sup> Васильевский А. В. Древняя торговля Киева с Регенсбургом // Журнал министерства народного просвещения. 1888. № 258, июль 7. С. 136.

<sup>15</sup> Harbison P. The golden Age of Irish art. The medieval achievement 600-1200. NY, 1998; Lydon J. Ireland in the later middle age. Dublin, 1973.

## Основание Успенской церкви



появляется монастырь св. Марии. Церковь св. Марии существовала ранее, что подтверждает история о перенесении мощей св. Годегарда Гильдесгеймского, составленной в 1132 году, где упоминаются немцы, жившие в Киевской Руси, направлявшиеся на родину в Германию и подвергшиеся нападению разбойников. С ними погиб также и их спутник, священник<sup>16</sup>. Таким образом, церковь Девы Марии существовала еще до возникновения одноименного монастыря, а при ней жили ирландские монахи, проводившие обряды. Впоследствии в этом месте был построен и монастырь Девы Марии. Он не сохранился, и судить о нем мы можем лишь по археологическим находкам, обнаруженным в XIX веке, да еще, возможно, по документам монастыря св. Марии в Вене. Тоненькая ниточка приводит нас к нему на основании письма монахов, которые в год нашествия монголо-татар убегут в Вену<sup>17</sup>.

Что же привлекательного увидели Древнерусские книжники в идеях ирландского христианства?

Ирландские монахи славились своей ученостью, всесторонними знаниями и умениями. Именно они были главными вдохновителями культурного возрождения в эпоху Карла Великого и последующих веках. Благодаря ирландцам, многие памятники языческой культуры были записаны и бережно сохранялись в скрипториях христианских монастырей. Именно выходцы с Острова Святых были известны своим миссионерским духом и тем нравственным импульсом, который они несли с собой. Методики миссионерских странствий имели многовековые корни. Странствия «во имя Христа» – **peregrinatio pro Christo** – с миссионерской целью к другим народам, проповедь на их родном языке, а не на латыни станут самыми известными и яркими чертами, характерными для ирландской христианской традиции<sup>18</sup>. Оставление своей родины как акт аскезы не означало, что ирландские миссионеры, совершая паломничество, странствовали ради самих странствий. **Peregrinatio** означало оставление родины и разлуку к ней, жизнь в чуждой этноязыковой среде. И, наконец, затвор в монастыре как отказ от привычной социальной ниши.

Ставя себе целью христианизацию населения, чтобы Слово Христа прочно вошло в сознание людей, жители Зеленого острова объединяли и перерабатывали знания и верования различного ха-

---

<sup>16</sup> Шайтан М. Э. Германия и Киев в XI в.

<sup>17</sup> Английские средневековые источники IX-XIII вв. (тексты, перевод, комментарии) / В. И. Матузова. М.: Наука, 1979. С.155-156.

<sup>18</sup> Усков Н. Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья. Германские земли II-III-XI вв. СПб., 2001; Todd I. St. Patrick, Apostle of Ireland. Cambridge, 1864; Prinz F. Frühes Mönchtum in Frankreich.



рактера с учетом целей распространения их в конкретной местности. Кроме этого обязательно учитывался менталитет обращаемых народов. Поэтому идеи скоттов принимались легко, без насилия, традиция была очень устойчива в течение нескольких веков, что позволяло христианству прочно войти в сознание людей<sup>19</sup>.

Следующая параллель в эпизоде с росой связана с отсылкой к одному и тому же месту Ветхого Завета как в отрывке Киево-Печерского монастыря, так и, ранее, в сюжете об основании обители Монт-Сен-Мишель. Почему выбран именно сюжет с судьей Гедеоном и как он воспринимался в Древней Руси и в Ирландии?

Отрывки из Киево-Печерского патерика и из Жития Аутберта определением места для храма по указанию свыше дают прямые параллели с сюжетом о Гедеоне и уводят нас в историю Израиля IX в. до н.э. Это текст из Ветхого Завета, где Гедеон так же проверял слова Бога о победе Израиля над мадианитянами: «И сказал Гедеон Богу: если Ты спасешь Израиля рукою моею, как говорил Ты, то вот, я расстелю здесь на гумне стриженную шерсть. Если роса будет только на шерсти, а на всей земле сухо: то буду знать, что спасешь рукою моею Израиля, как говорил Ты. Так и сделалось: на другой день, встав рано, он стал выжимать шерсть, и выжал из шерсти целую чашу воды. И сказал Гедеон Богу: не прогневайся на меня, если еще раз скажу, и еще только однажды сделаю опыт над шерстью. Пусть будет сухо на одной только шерсти, а на всей земле будет роса. Бог так и сделал в ту ночь; только на шерсти было сухо, а на всей земле роса» (Судей 6:36-40).

Гедеон (евр. *gid'ō'n*) «разрубатель», «крушитель», был судьей Израиля на протяжении 40 лет. Событие, которое нас интересует, (случай с росой, предрекающей разгром мадианитян 300 воинами) произошло в самом начале правления Гедеона. Его победа показывает, что успех определяется не численностью, а избранничеством. Эта идея вполне укладывалась в менталитет ирландских христиан на Зеленом острове и соответствовала основам религиозного мировоззрения древнерусских книжников, для которых Божественный промысел также был выше законов природы и воли людей.

Обращение к ветхозаветным образам не редкость для Киево-Печерского монастыря, более того, патерик как будто пропитан вкраплениями сюжетов, связанный с Ветхим Заветом. Сравнительный анализ текстов X-XII вв., написанных в Византии, не дает та-

---

<sup>19</sup> Более подробно см.: *Симонова А. А. Эволюция древнерусского христианского мировоззрения IX-XIV вв. (к вопросу о влиянии ирландской христианской традиции) / Автореф. на соискание ученой степени канд. истор. наук. М., 2011.*

## Основание Успенской церкви



кого количества обращений к Ветхому завету, как у древнерусских книжников этого периода. Они предпочитают обращаться не только к книгам Нового Завета, но и приводят ветхозаветные цитаты, особенно часто из Восьмикнижия и книг пророков. В Византии этого же периода предпочитают цитировать лишь одну книгу Ветхого Завета – Псалтырь. Она всегда занимала выдающееся место. На втором месте за Псалтырью следует евангелие от Матфея<sup>20</sup>. В литературе остальной Европы IX–XI вв. наблюдается широкое хождение ветхозаветной тематики, которая оказывается за рамками византийского канона. Особенно заметная самостоятельность в выборе ветхозаветных цитат наблюдается на Зеленом острове и в тех монастырях Европы, которые продолжали ирландскую христианскую традицию. Первые христианские общины в Ирландии были тесно связаны с сирийским и антиохийским христианскими течениями, этим объясняется большее внимание к Ветхому Завету, предпочтение его Новому. Неудивительно, что ирландские монахи хорошо знали сюжеты всей Библии, читая канонические книги Священного Писания на трех языках, на которых они создавались, то есть на иврите, арамейском и греческом<sup>21</sup>. А при хорошем знании сюжетов невозможно не заметить и идейную составляющую Ветхого Завета, которая заключалась в богоизбранности еврейского народа, его особые отношения с Создателем, а также его роль как просветителя других народов. И именно эта идея соответствовала не только духу ирландской монашеской традиции, но и его менталитету. Ирландцы – особый народ, которому покровительствует сам архангел Михаил, а также личный ангел Виктор. Этому народу доверена важнейшая миссия спасения других народов через приобщение их к вере. Похожую тенденцию можно наблюдать и в Древней Руси – св. Николай призван быть особым покровителем Руси. Очень часто на каменных иконках можно наблюдать его высочайшее положение – наравне с Богом, а часто даже выше Христа. Именно он считается святым проповедником Слова Божия у славянских народов. Эта убежденность существовала у простого населения, для княжеского же сословия был свой, не менее почетный покровитель – архангел Михаил.

Таким образом, некоторые идеи ирландской христианской монашеской традиции были положительно восприняты и на Руси.

---

<sup>20</sup> Иванов С. А. Соотношение новозаветных и ветхозаветных цитат в византийской литературе: к постановке вопроса // Одиссей. Человек в истории. Язык Библии в нарративе. М., 2003. С. 8-12.

<sup>21</sup> StiBiSG, cod. Sang. 48, p. 153; Эггенбергер К. Книжное искусство в Санкт-Галлене // Культура аббатства Санкт-Галлен: Альбом / Пер. с нем. Н. Ф. Ускова. Под ред. В. Фоглера. 3-е изд., перераб. St. Gallen, 1993. С. 93-118.



Они активно использовались в Киево-Печерском монастыре, что показывает не только рассмотренный отрывок из Киево-Печерского патерика об основании Великой церкви Успения Богородицы, но и другие, не менее интересные сюжеты, напрямую связанные с Киево-Печерским монастырем, его организационным устройством, влиянием на другие монастыри и активной общественной деятельностью. Именно Киево-Печерский монастырь стал одним из «краеугольных камней», который способствовал христианизации земель Древней Руси, прочному закреплению учения Христа в сознании людей и выработке христианского мировоззрения. Этот успех был напрямую связан с отголосками миссионерских идей ирландского монашества.

#### **Использованная литература.**

1. Английские средневековые источники IX-XIII вв. (тексты, перевод, комментарии) / В. И. Матузова. М.: Наука. М., 1979.
2. Васильевский А. В. Древняя торговля Киева с Регенсбургом // Журнал министерства народного просвещения. 1888. № 258. Июль 7. С.136.
3. Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М.: Наука, 1999.
4. Иванов С. А. Соотношение новозаветных и ветхозаветных цитат в византийской литературе: к постановке вопроса. // Одиссей. Человек в истории. Язык Библии в нарративе. М., 2003. С. 8-12.
5. Культура аббатства Санкт-Галлен: Альбом / Пер. с нем. Н.Ф. Ускова. Под ред. В. Фоглера. 3-е изд., перераб. St. Gallen, 1993.
6. Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях: методические очерки культуры, торговли, политических связей IX-XII вв. М.: Языки русской культуры, 2001.
7. Пауэлл Т. Кельты. М., 2003.
8. Усков Н. Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья. Германские земли II-III-XI вв. СПб., 2001.
9. Симонова А. А. Эволюция древнерусского христианского мировоззрения IX-XIV вв. (к вопросу о влиянии ирландской христианской традиции) / Автореф. на соискание ученой степени канд. истор. наук. М., 2011.
10. Todd I. St. Patrick, Apostle of Ireland. Cambridge, 1864.
11. Исаченко А. В. К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян // Вопросы славянского языкознания. М., 1963. Вып. 7.
12. A new history of Ireland. Volume IX: Maps, Genealogies, Lists: A Companion to Irish History / Edited by T. W. Moody, F. X. Martin and F.J.Byrne. Oxford, University press, 1984.
13. Буданова В. П. Этнонимия племен Западной Европы: рубеж античности и средневековья. М., 1991.

## Основание Успенской церкви



14. *Шайтан М. Э.* Германия и Киев в XI в. // *Летопись занятий постоянной историко-археологической комиссии за 1926. Л., 1927.* Вып. 1 (34).
15. *A new history of Ireland. Volume IX: Maps, Genealogies, Lists: A Companion to Irish History / Edited by T. W. Moody, F. X. Martin and F.J.Byrne.* Oxford, University press, 1984.
16. *Acta Sanctorum.* September.
17. *Charles-Edwards T. M.* The context and uses of literacy in early Christian Ireland // *Literacy in medieval celtic societies.* Cambridge, 2006. P. 62-80.
18. *Chronicon S. Michaelis // Patrologia Latina / J.-P. Migne.* T. CCII.
19. *Harbison P.* The golden Age of Irish art. The medieval achievement 600-1200. NY., 1998.
20. *Hughes K.* The Church in early Irish society. London, 1980.
21. *Lydon J.* Ireland in the later middle age. Dublin, 1973.
22. *Patrologia Latina / J.-P. Migne.* T. LXXXVII.
23. *Prinz F.* Frühes Mönchtum in Frankreich. Kultur und Gesellschaft in Gallein, den Rheinlanen und Bayern... Entwicklung Darmstadt, 1988.
24. *Sigeberti Chronicon // Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum.* T. VI.

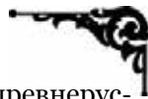


**Термин «латиняне»  
в византийских и древнерусских  
письменных источниках (до начала XIII века).**

Каждому исследователю средневековья, безусловно, знакомы такие термины, как «латинство» и «латинянин», свидетельством чего является их широкое распространение и употребление в научно-популярной и научной литературе. В настоящее время любому человеку, в той или иной степени интересующемуся средневековой и / или сугубо церковной историей, известно, что под «латинством» следует понимать католицизм, а под «латинянами», соответственно, католиков. Забегая вперед, стоит сказать, что в такой трактовке понятий есть доля истины. Однако насколько подобное утверждение отражает полноту исторических реалий? Насколько термин «латиняне» (Λατίνοι) в византийских и древнерусских источниках обладает однозначностью в сфере использования и лишен эмоционального, негативного оттенка? В настоящей статье предпринимается попытка ответить на обозначенные вопросы, имеющие отношение не только к сфере конфессиональных стереотипов, но и к методологии исторического исследования, поскольку в работах часто приходится сталкиваться с необдуманым «копированием» древней и средневековой этноконфессиональной лексики.

Следует отметить, что термины «латинство» и «латинянин» используются в данной статье лишь для удобства в современных словоформах, в то время как в источниках эти словоформы могут варьироваться и иметь мало общего с современной лексикой. Буквальный перевод слова «Λατῖνος» – «латин», «латинский». Широко известная в исторической и богословской литературе словоформа «латинянин» не является адекватным переводом изучаемого термина, представляя собой определенную переводческую традицию, восходящую как к древнерусским источникам, так и дореволюционной лингвистической школе. Разные переводы одного слова вносят путаницу в понимание лексики античных и средневековых источников, придавая термину «Λατῖνος» то этническое, то конфессиональное значение. По этой причине необходимо изучить значительный объем письменных источников для уяснения смысла термина «Λατῖνος» в каждом отдельном случае.

## Термин «латиняне» в письменных источниках



Значение термина «латиняне» в византийских и древнерусских источниках не раз привлекало внимание исследователей, но некоторые интерпретации нельзя назвать удовлетворительными в силу того, что они опираются на узкий круг письменных источников или просто воспроизводят устоявшиеся историографические суждения<sup>1</sup>. Так, в одной из работ С. Франклина есть краткое замечание, что «с точки зрения географии “латинянами” были, в сущности, все живущие в Западной Европе, те, кто в качестве письменного языка не использовали греческий или славянский... Соответственно, определение “латинский” могло применяться к алфавиту, к языку или нескольким языкам, к совокупности народов или к сторонникам особой формы вероисповедания. Хотя указанные значения могли пересекаться, различия в относительной их весомости и в акцентах не исчезли»<sup>2</sup>. Из актуальных работ здесь необходимо отметить статьи А.П. Каждана<sup>3</sup> и Е.Ю. Зубаревой<sup>4</sup>. Статья А.П. Каждана служит во многом ориентиром для исследователей средневековых этнонимов и исторической терминологии в целом<sup>5</sup>. Автор заявляет, что термин «Λατίνοι» является этнонимом, хотя аргументов в пользу такой трактовки термина не приводит. Вместе с тем, он считает, что до 531 г. термин «**Latini**» использовался в качестве обозначения статуса вольноотпущенников, вновь становившихся рабами перед своей смертью<sup>6</sup>. Поскольку Юстиниан I отменил статус «**Latini**», термин исчез из употребления вместе с обозначаемым им институтом. А.П. Каждан ссылается на то, что термин «Λατίνοι» не использовался авторами начала IX в. – Феофаном Исповедником и патриархом Никифором; также термина

---

<sup>1</sup> Примером таких суждений являются указатели к Полному собранию русских летописей (далее – ПСРЛ). Представленные в них толкования термина «латина» совсем не так однозначны. См.: ПСРЛ. Т. 14. Пг., 1918. Ч. 2. С. 212; Указатель к первым восьми томам Полного собрания русских летописей. Отдел второй. Указатель географический. М., 1907. С. 169.

<sup>2</sup> Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси: (около 950-1300 гг.). СПб., 2010. С. 192.

<sup>3</sup> Kazhdan A. *Latins and Franks in Byzantium: Perception and Reality from the Eleventh to Twelfth Century // The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Washington, 2001. P. 86–88.

<sup>4</sup> Зубарева Е.Ю. Этноним «франки» в культурологическом плане // Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2007. № 3. С. 111–123.

<sup>5</sup> См.: Поляковская М.А. Латинofil и латинянин: письма Димитрия Кидониса к Симону Агуману // *Античная древность и Средние века*. 2004. Вып. 35. С. 180. Прим. 4. Точка зрения А.П. Каждана здесь не оспаривается и априори тиражируется, что может быть чревато значительными погрешностями в выводах.

<sup>6</sup> Kazhdan A. *Latins and Franks...* P. 84.



«Λατίνοι» не знают сочинения Константина VII («*De Administrando Imperio*») и Иоанна Скилицы («*Σύνοψις Ἱστοριῶν*»)<sup>7</sup>. Тем не менее, в статье не отмечен тот факт, что эти источники все же упоминают о населении Центральной и Восточной Европы, а также о различных племенах поздней Римской империи.

В «Словаре русского языка XI–XVII вв.» есть ряд статей, посвященных терминологии древнерусских источников. Так, в словарной статье «Латина, латына и латыня» объясняется, что названные слова имеют несколько значений: 1) католичество, католическая церковь; 2) собирательное существительное для обозначения католических народов и стран; 3) латинский язык<sup>8</sup>. Прочие словарные статьи, разъясняющие значения похожих словоформ, приносят не так уж и много ясности в изучение проблемы. В статьях «Латини и латыни (латынове)» и «Латинник и латынник» показано, что слова имеют следующие значения: 1) римляне, а также иные представители латиноязычного населения Римской империи; 2) иностранец западноевропейского происхождения; 3) католик<sup>9</sup>. Данные статьи словаря основаны на выборочном анализе источников XVI–XVII вв., причем практически отсутствует информация о терминологии более ранних памятников. На современном этапе развития медиавистики продвижения в развитии темы, ее расширении или углублении не наблюдается. Вполне очевидной представляется в таком случае необходимость более пристального внимания к затронутой проблеме и изучения обширного комплекса письменных источников<sup>10</sup>.

Перед исследованием терминологии византийских источников необходимо сначала обратиться к изучению значения термина «латыны» в античной историографии. Древнеримская историография описывает происхождение латинов таким образом: Эней, герой Троянской войны, после своего бегства отправился в Сицилию, а затем – в Лаврентскую область, которую населяли «aborigeny» / «aborigeny» под управлением царя Латина. На-

---

<sup>7</sup> Ibid. P. 84.

<sup>8</sup> Шаламова А.Н. Латина, латына и латыня // Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1981. Вып. 8: Крада – лящина. С. 178.

<sup>9</sup> Шаламова А.Н. Латинник и латынник // Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 8. С. 179.

<sup>10</sup> Что же касается датировки изучаемых терминов, то в данном случае можно предпринять следующее: термины и понятия, используемые в средневековых источниках, могут быть датированы лишь относительно, поскольку любая словоформа привязана к источнику, и, следовательно, датировка термина сводится к датировке источника. Абсолютной, точной датировки в такой ситуации быть не может.

## Термин «латиняне» в письменных источниках



зревающее столкновение сторон завершилось их союзом. Эней и Латин совместными усилиями успешно отбили нападение рутулов, но в одной из битв Латин погиб. «Перед угрозой такой войны Эней, чтобы расположить к себе аборигенов и чтобы не только права были для всех едиными, но и имя, нарек оба народа латинами. С той поры аборигены не уступали троянцам ни в рвении, ни в преданности царю Энею» (Тит Ливий. История Рима от основания Города. I, 1). Страбон писал, что «когда рутулы снова начали войну, Латин пал в бою, а Эней победил и, став царем, назвал своих подвластных латинянами» (География. V, III. 2). Таким образом, изначально латины / латиняне – это этноним «аборигенов», этноса италийской группы, населявшего район Лациума и ставшего одной из основ формирования римского народа.

Первым латинским христианским историком был Лактанций, в одном из сочинений которого – «Божественные установления» – есть упоминания о латинянах. У Лактанция латиняне – это обобщающий термин, своего рода категория, используемая для сравнения носителей культур и религий. Лактанций четко разделяет авторов «историй и древних деяний», которые были «из греков» и «из латинян» (I, 13. 8); он замечает, что «латинянам также была ведома подобная жестокость, о чем свидетельствует то, что Юпитер Латинский до сих пор освящается человеческой кровью» (I, 21. 3). Иными словами, для этого автора латиняне были этнокультурной общностью, главной чертой которой был латинский язык.

По-своему интересны сообщения Павла Орозия, перевод которых отличается неоднозначностью терминологии. С одной стороны, Павел Орозий упоминает о том, что «неоднократно поднимавшиеся на войну латины в конце концов были покорены Анком Марцием» (II, 4. 11). Здесь, очевидно, адекватный перевод латинского слова, обозначающего этнос италийской группы – *Latini*. Но в ряде других случаев переводчик воспроизвел латинское слово как «латиняне»: «усердные в литературной деятельности мужи, как среди греков, так и среди латинян» (I, 1. 1); «народный трибун Ливий Друз побудил всех латинян, увлеченных надеждой на обретение свободы, когда не смог их унять принятием закона, взяться за оружие» (V, 18. 2). В первом случае, безусловно, говорится о латиноязычном населении Римской империи. Второй же случай говорит об особой категории граждан Рима: известно, что «латинское» гражданство предполагало меньше свобод, чем гражданство римское, о чем и упоминает Страбон<sup>11</sup>. Исходя из существующих переводов источников можно заключить, что одно и то же слово –

---

<sup>11</sup> Страбон. География. М., 1994. С. 148. Прим. 40.



**Latini** / **Λατίνοι** – переводится то как «латины» (для обозначения этноса), то как «латиняне» (для обозначения этнокультурной латиноязычной общности). В этом отношении термин «латины» весьма узок по значению.

Обращаясь к византийским историческим сочинениям, можно увидеть, что термин «Λατίνοι» использует в своих сочинениях Прокопий Кесарийский<sup>12</sup>. В книге «Война с вандалами» Прокопий упомянул «латинян»: «Латиняне на своем языке называют это место Гора Щит»<sup>13</sup>. Даже из такой небольшой фразы можно сделать вывод о том, что термин «латиняне» Прокопий использует отнюдь не в качестве этнонима. Это собирательное обозначение латиноязычного населения Западной Римской империи, которое встречается в трудах Прокопия единственный раз. Термина «франки» по отношению к западным соседям Византии Прокопий не использует, однако встречается термин «римляне», также единственный раз: «Каждый год у римлян было два консула – один в Риме, другой в Византии»<sup>14</sup>. Возникает вопрос: почему автор использует два разных термина по отношению к населению Западной Римской империи? Можно предположить, что взгляды автора формировались непосредственно под воздействием полиэтничного характера Западной Римской империи: проникновение германских племен, их лингвистическая адаптация приводили к тому, что германцы были фактически включены в жизнь Рима. Термин «латиняне» был обозначением реалий Раннего Средневековья, одним из которых было распространение латинского языка среди германцев и иных племен.

О франках подробно сообщает Агафий в сочинении «О царствовании Юстиниана»: «Племя франков является ближайшим соседом Италии. Несомненно, что они принадлежат к так называемым исстари германцам. Живут вокруг Рейна-реки и на прилегающей к нему территории, владеют и большей частью Галлии, которая раньше им не принадлежала, а занята позднее... Все они христиане и придерживаются вполне христианской веры... Для варварского племени они представляются мне очень благопристойными и культурными, ничем от нас не отличаясь, кроме варварской одежды и особенностей языка»<sup>15</sup>. Понятно, что Агафий имел в

---

<sup>12</sup> «История войн Юстиниана», написанная Прокопием, создана между 545 и 550 гг., а «Тайная история» датируется 550 г. (Введение в историю Церкви. Ч. 1: Обзор источников по общей истории Церкви. М., 2012. С. 189.).

<sup>13</sup> Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. М., 1993. С. 273.

<sup>14</sup> Там же. С. 403.

<sup>15</sup> Агафий. О царствовании Юстиниана. М.;Л., 1953. С. 13.

## Термин «латиняне» в письменных источниках



виду франков как союз западногерманских племен, хотя и писал о них как о едином племени. Слово «франки» здесь является термином с узким, конкретным значением. О латинах / латинянах Агафий умалчивает.

В VI в. о франках упоминает в своем историческом труде Иордан: как и в сочинении Агафия, под «франками» надо понимать союз западногерманских племен<sup>16</sup>. Феофилакт Симокатта, историк начала VII в., писал о латинянах неконкретно, так что каких-либо выводов из его единственного сообщения о них сделать нельзя<sup>17</sup>. О франках автор писал пространнее: «На третий день в столицу явились также послы из Кельтской Иверии; на современном языке они называются франками»<sup>18</sup>. Отсюда следует, что к VII в. франками стали называть большее число племен, населявших Западную Европу. Термин «франки» становится категорией, обобщением этнического разнообразия Запада.

Весьма интересны сообщения о «латинах» / «латинянах»<sup>19</sup> автора «Пасхальной хроники». Хронист на первый взгляд излагает запутанные описания народов: «римляне, они же латиняне», «латины, они же римляне», «латины, к которым относятся римляне»<sup>20</sup>. Есть и более пространственные свидетельства: «Народов и колоний римлян, также называемых котиями или латинянами, четыре: 1. этруски, 2. апулы, 3. калабры, 4. луканы»<sup>21</sup>. В данном случае «латиняне» – обозначение различных этносов, населявших Италию.

В хронике Георгия Монаха (Амартола), относящейся к 60-70 гг. IX в.<sup>22</sup>, термин «латины» имеет традиционное значение. Автор писал о «Латинском царстве»: «Как после Ромула управляли царством Латинским, или Римским...»<sup>23</sup>, а в 28 главе 1 книги хронист упомянул «древних кетов, называемых латинами по царю их Латину»<sup>24</sup>. В этом контексте термин «латины» представляет собой этноним, обозначающий народ италийской группы, занимавший в древности территорию Лация.

А.П. Каждан упоминает о неизвестном италийском агиографе, который при составлении жития св. Нила Россанского в

---

<sup>16</sup> Иордан. О происхождении и деяниях гетов (*Getica*). СПб., 2000. С. 91, 94, 98, 103, 118.

<sup>17</sup> Феофилакт Симокатта. История. М., 1957. С. 13.

<sup>18</sup> Там же. С. 140.

<sup>19</sup> В русском переводе хроники есть оба варианта.

<sup>20</sup> Пасхальная хроника. СПб., 2004. С. 77, 80, 82.

<sup>21</sup> Там же. С. 116.

<sup>22</sup> Бибииков М.В. Историческая литература Византии. СПб., 1998. С. 89.

<sup>23</sup> Матвеевко В.А., Щеголева Л.И. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). М., 2000. С. 16.

<sup>24</sup> Там же. С. 55.

первой половине XI в. писал о «латинах»: здесь этот термин представляет собой общее обозначение латиноязычных народов Италии, поскольку они противопоставляются грекам, населявшим Южную Италию<sup>25</sup>. «Хронография» Михаила Пселла (которую упустил из поля зрения А.П. Каждан) ничего не говорит нам о «латинах» (или «латинянах»), но все-таки содержит в себе производное от термина прилагательное – «латинский»<sup>26</sup>. Там, где Михаил Пселл пишет о личности императора Романа III, он весьма подробно характеризует и образование правителя: «Этот муж был воспитан на эллинских науках и приобщен к знаниям, которые доставляются наукой латинской»<sup>27</sup>. Традиционно исследователи понимают под «наукой латинской» юриспруденцию, как один из главнейших компонентов западной, римской культуры<sup>28</sup>. Прилагательное «*λατινικός*» в сочинении Михаила Пселла может трактоваться как «то, что имеет отношение к Древнему Риму».

Современником Михаила Пселла был Михаил Атталиат (1030/35–1085/1100 гг.), который составил «Историю», охватывающую 1034–1080 гг. «История» Атталиата отличается от всех предыдущих историографических работ византийских авторов более пристальным вниманием к «латинянам». В вышеназванной работе А.П. Каждана есть некоторые выводы о данном источнике: в частности, автор писал о том, что «Михаил Атталиат... использовал термин *Latinos* несколько раз, но значение этнонима неясно: его «латины», очевидно, хорошие воины, но их этническое происхождение неясно»<sup>29</sup>. Более внимательное изучение текста «Истории» Михаила Атталиата заставляет исследователя усомниться в обоснованности такого взгляда. Действительно, в ряде мест значение термина «*Λατίνοι*» неясно: «Но всемогущий и обращающий в полезное Бог, заботящийся всегда о христианском роде, вдохнул некоторым из латинян силу и превосходнейшее рассудительное решение»<sup>30</sup>. Затруднительно понимание и такой фразы: «Латинянин же, обратясь к крепости, которая находилась в безопасности, избежал руки противников и преследования»<sup>31</sup>. Проясняет вопрос другой отрывок: «Человек латинянин из Италии, пришедший к царю,

<sup>25</sup> *Kazhdan A. Latins and Franks...* P. 86.

<sup>26</sup> Анализируемая в данном исследовании часть «Хронографии» Михаила Пселла была написана, по всей видимости, в 1057–1063 гг. Она охватывает период 976–1077 гг. (*Бибиков М.В. Указ. соч. С. 130.*)

<sup>27</sup> *Михаил Пселл. Хронография. М., 1978. С. 22.*

<sup>28</sup> *Михаил Пселл. Хронография. С. 269. Прим. 3.*

<sup>29</sup> *Kazhdan A. Latins and Franks...* P. 86.

<sup>30</sup> *Michaelis Attalioetae Historia. Bonnae, 1853. P. 46.*

<sup>31</sup> *Ibid. P. 47.*

## Термин «латиняне» в письменных источниках



по имени Криспин... с приплывшими вместе с ним и присоединившимися к нему *людьми* (курсив наш. – Б.Ч.) одного с ним происхождения»<sup>32</sup>. Таким образом, Михаил Атталиат четко фиксирует итальянское происхождение «латинянина» и людей, пришедших вместе с ним к императору. В данном случае термин «Λατίνοι» все-таки не является этнонимом: этнонимом может быть понятие «итальянец». Надо полагать, «латинянин» здесь – это обозначение языковой культуры, к которой принадлежали итальянский военачальник и его сопровождающие. Иными словами, понятия «латинянин» и «итальянец» в этом отрывке «Истории» Атталиата соотносятся как подчиняющее и подчиненное понятия.

Тогда возникает следующий вопрос: какие этносы помимо итальянцев входят в категорию «латинян»? Ответить на него весьма затруднительно, т.к. Михаил Атталиат никак не соотносит друг с другом такие термины, как «латиняне», «франки» и «немцы»<sup>33</sup>. Стоит заметить, что термин «франки» весьма часто встречается в «Истории», есть и случай упоминания «рода франков» («τὸ γένος τῶν Φράγγων»<sup>34</sup>). Атталиат пишет о франках или немцах лишь в том случае, когда знает принадлежность индивида к этнической группе (в данном случае уместно упомянуть его выражение «по происхождению – вряд ли из рода франков»<sup>35</sup>). Это значит, что итальянцы, франки и немцы суть γένοι, или «роды», если говорить понятиями средневековья. Именно поэтому сопровождавшие итальянского военачальника люди были ему «οἰμογενεῖς», т.е. родственны по происхождению: эта характеристика относится именно к этносу. Можно предположить, что в том случае, если византийский историк не считал нужным идентифицировать этническую принадлежность индивида, либо просто не был осведомлен в этом вопросе, то в этом случае он употреблял термин «латинянин». Таким образом, термин «Λατίνοι» в «Истории» Михаила Атталиата – это надэтническая конструкция, включающая в себя различные γένοι, или этносы – итальянцев, франков, немцев.

От XII в. до нас дошла хроника, относящаяся к армянской традиции и охватывающая период с 952 до 1136 г. Это «Хронография» иеромонаха Матеоса Урхаеци (Матфея Эдесского) – один из важнейших источников по истории крестовых походов. В одном из

---

<sup>32</sup> Ibid. P. 122. Слово «οἰμογενεῖς» может быть понято по-разному: перевод «одного рода, происхождения; родственный» может иметь как этнический оттенок, так и сугубо семейный (родовой).

<sup>33</sup> Michaelis Attaliothae Historia. P. 123, 125.

<sup>34</sup> Michaelis Attaliothae Historia. P. 125.

<sup>35</sup> Ibid.



отрывков Матфей писал: «В это время<sup>36</sup> начался исход римлян, отворились врата племени латинян, ибо Господь пожелал через них воевать с домом персов... Пришли в движение вся Италия и Испания... всё обитающее в глубине страны племя франков... устремились они на помощь христианам, ради спасения святого града Иерусалима от рук иноплеменников... Царь Алексей, узнав об их прибытии, направил войска для войны с ними. С обеих сторон погигло страшное число людей, франки обратили в бегство греческую рать»<sup>37</sup>. Здесь Матфей Эдесский различает два племени – «племия латинян» и «племия франков»; первые называются также римлянами, т.е., вероятно, итальянцами. В данном контексте можно говорить об итальянцах как главных инициаторах крестового похода; несколько позже к ним присоединились франки, населяющие центральную Европу. Таким образом, термин «латиняне» в «Хронографии» Матфея Эдесского является этнонимом, синонимом слова «итальянцы».

На произведении Пселла и Атталиата опирается Никифор Вриенний (1062–1137 гг.), автор описания событий 976–1087 гг.<sup>38</sup>. Византийский историк единственный раз упоминает термин «латинский»: «Но с тыла неприятели не могли подойти к ним, потому что препятствовала гора, с трех же прочих сторон турки сильно налегали и старались разорвать латинскую фалангу»<sup>39</sup>. Издатели сочинения Вриенния посчитали, что фаланга названа латинской по той причине, что ее предводитель – Русель – был «латинянином»<sup>40</sup>. Однако этого не следует из самого текста. Многие военачальники, имеющие западноевропейское происхождение, названы «франками» (сам Русель, а также Криспин)<sup>41</sup>. Вместе с тем, автор писал и об особой, «кельтской фаланге»: «Он (Русель. – Б.Ч.) расположил свой отряд вне общего лагеря, обещаясь снова возвратиться в лагерь, но в полночь, подняв кельтскую свою фалангу, бе-

---

<sup>36</sup> 545 г. армянской эры – 26 февраля 1096 г. – 24 февраля 1097 г. (*Матфей Эдесский*. Хронография [Электронный ресурс] // Восточная литература: Средневековые исторические источники Востока и Запада. Дата обновления: 14.08.2013. URL: <http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Matfei/frametext1.htm> (дата обращения: 15.08.2013), свободный.

<sup>37</sup> *Матфей Эдесский*. Хронография.

<sup>38</sup> Введение в историю Церкви. С. 160.

<sup>39</sup> *Никифор Вриенний*. Исторические записки (976–1087) [Электронный ресурс] // *Myriobiblion*: Библиотека произведений античных и византийских авторов. Дата обновления: 23.02.2012. URL: <http://myriobiblion.byzantion.ru/Nic.htm> (дата обращения: 15.08.2013), свободный.

<sup>40</sup> Там же. Прим. 97.

<sup>41</sup> Там же. URL: <http://myriobiblion.byzantion.ru/Nic1.htm>

## Термин «латиняне» в письменных источниках



жал по направлению к Севастии»<sup>42</sup>. Кельтская фаланга выделена особым образом по той причине, что кельты называются Вриеннием варварами. Тогда можно считать, что латинская фаланга не состояла из наемных варваров, а поэтому прилагательное «латинский» будет иметь синоним «франкский». Иными словами, это собирательное прилагательное для характеристики того, что относится к латиноязычным народам.

Труд Никифора Вриенния был продолжен дочерью императора Алексия I Комнина – Анной. Существует точка зрения, в соответствии с которой термин «латиняне», используемый Анной Комниной в «Алексиаде», является этнонимом, субститутивным термином «кельты»<sup>43</sup>. Действительно, некоторые отрывки с резкими переходами повествования от «латинян» к «кельтам» способствуют такому ходу мысли: «...первый сокрушительный натиск латинян будет сломлен... ромейские копьеносцы... ударят по кельтам»<sup>44</sup>; «...латиняне во весь опор бросятся на ромейскую фалангу... он избежал опасности, чтобы вновь собраться с силами и еще доблестней бороться с кельтами»<sup>45</sup>. Мнимая синонимичность терминов рассеивается, если обратиться к изученному выше сочинению Никифора Вриенния: кельтами назывались варварские наемники в европейской армии. Таким образом, становится ясным, что Анна Комнина идентифицирует различные этносы: кельтов, франков, германцев, италийцев, которые в целом носят наименование «латинян».

Иоанн Киннам также употребляет термин «латиняне»: «Но в стране гуннов находилась тогда женщина, родом латинянка, отличавшаяся богатством и знатностью происхождения»<sup>46</sup>; «...через несколько дней, когда по этому делу было совещание римлян, допущен был и он к тому, о чем сказано, и латинские войска вместе с так называвшимися у них братствами и областными поселенцами присоединились к царю»<sup>47</sup>. Иоанн Киннам под термином «латиняне» понимает собирательное название европейцев; критерием их обобщения, надо считать, был латинский язык как основа за-

---

<sup>42</sup> Там же. URL: <http://myriobiblion.byzantion.ru/Nic2.htm>

<sup>43</sup> «...Анна Комнина использовала термин *latinos* 97 раз, а 4 раза – прилагательное *latinikos*. В «Алексиаде» этноним *keltos* встречается 176 раз, причем используется взаимозаменяемо с *latinos*» (Kazhdan A. *Latins and Franks...* P. 86).

<sup>44</sup> Анна Комнина. Алексиада. М., 1965. С. 164.

<sup>45</sup> Там же. С. 163.

<sup>46</sup> Иоанн Киннам. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов [Электронный ресурс] // Библиотека Якова Кротова. Дата обновления: 13.08.2013. URL: [http://krotov.info/acts/12/2/kinnam\\_0.htm](http://krotov.info/acts/12/2/kinnam_0.htm) (дата обращения: 15.08.2013), свободный.

<sup>47</sup> Там же. Слово «римляне» в данном контексте означает византийцев (перевод от «ромей»).



падного богослужения и книжной культуры. «Здесь один отряд римлян трудился уже над проведением ограды стана; а царь... желал незадолго пред тем совершившееся вступление свое в брак, по обычаю, ознаменовать каким-нибудь подвигом в сражении; ибо латинянину, недавно введшему в дом жену, не показать своего мужества почиталось немалым стыдом»<sup>48</sup>. Упоминает Киннам и отдельные этносы – алеманов, германцев и итальянцев. «Посему латиняне царя обыкновенно называют императором, указывая этим на превосходство его перед прочими, а короли у них занимают второе место... Впрочем, войска их не смешивались между собой, но впереди шел алеманский король, а далеко позади – германский»<sup>49</sup>; «говорят, что кесарь Рожер... тоже засматривался на царский престол и привлек к себе... одного итальянца... Этот итальянец принадлежал к знаменитой и славной фамилии и управлял Капуею»<sup>50</sup>. Таким образом, в сочинении Иоанна Киннама есть четкая этническая идентификация социальных групп; общий же термин для обозначения латиноязычных народов – «латиняне».

Никита Хониат (1155–1213 гг.) упоминает о «латинянах» в заглавии к одной из своих речей, однако не расшифровывает значения используемого термина<sup>51</sup>. В «Истории», охватывающей период 1118–1206 гг., Никита Хониат весьма часто использует термин «латиняне» в уже известном контексте – для обозначения выходцев из Европы<sup>52</sup>.

Особого внимания заслуживают источники, которые появились в сугубо церковной среде: это проповеди иерархов, полемические сочинения богословов, постановления соборов. Полемикку с догматическими основами западного христианства, наиболее известной из которых была формулировка Символа веры «*filioque*», начал глава Константинопольской кафедры Фотий (занимал кафедру в 857–867 и 877–886 гг.). Однако в его окружном послании,

---

<sup>48</sup> Там же. URL: [http://krotov.info/acts/12/2/kinnam\\_2.htm](http://krotov.info/acts/12/2/kinnam_2.htm)

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> *Никита Хониат*. Речь, составленная к прочтению перед Феодором Ласкаридом, властвующим над восточными ромейскими городами, когда латиняне владели Константинополем [Электронный ресурс] // *Myriobiblion*: Библиотека произведений античных и византийских авторов. Дата обновления: 23.02.2012. URL: <http://myriobiblion.byzantion.ru/choniates.htm> (дата обращения: 15.08.2013), свободный.

<sup>52</sup> *Никита Хониат*. История [Электронный ресурс] // Исторические источники на русском языке в Интернете (Электронная библиотека Исторического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова). Дата обновления: 02.01.2010. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/Xoniat/> (дата обращения: 15.08.2013), свободный.

## Термин «латиняне» в письменных источниках



направленном против вероучительных нововведений Рима, нет и слова о «латинянах». Несмотря на полемический тон послания, патриарх выдерживает характер стиля как официальный, используя по отношению к западной церкви и ее представителям словосочетание «Римская церковь»<sup>53</sup>. «Слово тайноводственное о Святом Духе», посвященное критике **filioque**, в большей степени интересно для изучения. В некоторых местах русского перевода этого источника есть вставки слов «латиняне» и «латинянин», например: «...они (латиняне) устранят несообразность...»<sup>54</sup>, или: «Итак, не опровергнуто ли со всех сторон твое, (латинянин), нечестивое изобретение?»<sup>55</sup>. Эти вставки сделаны переводчиком и не принадлежат Фотию. Автору «Слова» принадлежит словосочетание «латинское нововведение»<sup>56</sup>. Иными словами, это «нововведение латинян», под которыми нужно понимать именно христиан западной ветви.

Новый виток полемики начался уже в период Великой схизмы (середина XI в.). Тем не менее, например, полемические сочинения Льва Охридского (Болгарского) не знают термина «латиняне», хотя и направлены на критику папского примата<sup>57</sup>, **filioque** и использования пресных хлебов в Евхаристии<sup>58</sup>. В письме к «епископу Римскому» Лев Охридский использует оборот «ко всем

---

<sup>53</sup> *Фотий, патриарх Константинопольский*. Окружное послание [Электронный ресурс] // Церковно-научный Центр «Православная энциклопедия». Дата обновления: 18.08.2013. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/443922.html> (дата обращения: 15.08.2013), свободный.

<sup>54</sup> *Фотий, патриарх Константинопольский*. Слово тайноводственное о Святом Духе // Антология восточно-христианской богословской мысли: в 2 т. М.;СПб., 2009. Т. 2. С. 392.

<sup>55</sup> *Фотий, патриарх Константинопольский*. Слово тайноводственное о Святом Духе [Электронный ресурс] // Азбука веры: православное общество. Дата обновления: 11.08.2013. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/?Fotij\\_Konstantinopolskij/slovo\\_o\\_svyatom\\_Duhe](http://azbyka.ru/otechnik/?Fotij_Konstantinopolskij/slovo_o_svyatom_Duhe) (дата обращения: 15.08.2013), свободный. (П. 30 не приводится в «Антологии»).

<sup>56</sup> *Фотий, патриарх Константинопольский*. Слово тайноводственное о Святом Духе // Антология восточно-христианской богословской мысли: в 2 т. М.–СПб., 2009. Т. 2. С. 392.

<sup>57</sup> *Λέων, ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας*. Πρός τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη πρῶτος θρόνος // Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμεων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν καὶ οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων: ἐν 6 τ. Ἀθήναι, 1855. Τ. 4. Σ. 409–415.

<sup>58</sup> *Λέων, ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας*. Ἐκ τῶν τριῶν ἐπιστολῶν τῶν περὶ ἀζύμων // Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμεων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν καὶ οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων: ἐν 6 τ. Ἀθήναι, 1855. Τ. 4. Σ. 409.



архиереям франков»<sup>59</sup>. Интересно то, что «франки» здесь – общий конструкт, а не отдельный этнос (как, например, в историографических работах), поскольку Лев нацелен на то, чтобы его письмо стало известным среди всех западных архиереев. Можно предположить, что термин «франки» здесь имеет этноконфессиональный характер: автором в него вкладывается желание обобщить не только западные народы, но и их главную конфессию – католицизм. Упоминает «латинян» патриарх Михаил Кируларий: католики «анафематствовали и всю церковь православных – за то, что не желаем, подобно латинянам... брить бороды»<sup>60</sup>. Здесь под «латинянами» патриарх понимает католическое духовенство.

Никита Стифат составил «Рассуждение против франков, то есть латинян»<sup>61</sup>. Греческая формулировка заглавия трактата более противоречивая, чем латинская, но в то же время более глубокая по смыслу: по мысли автора, франки и латиняне – одно и то же; однако ясно, что полемика направлена не против этноса, а против конфессии. Прямая аналогия с письмом Льва Охридского приводит к мысли о том, что термин «франки» начинает иметь этноконфессиональный характер: западное христианство становится нераздельным с этносом. В тексте трактата Никита Стифат обращается к своим оппонентам как к «римлянам». Часто использует термин «латиняне» Феофилакт Болгарский: в его понимании «латиняне» – это все западные христиане, католики<sup>62</sup>. В плане значения термина постановление Константинопольского собора 1054 г. не привносит ничего нового: под «латинянами» источник подразумевает западных христиан<sup>63</sup>. Полемист начала XIII в. Константин Стильба писал о «латинской церкви», т.е. церкви католической<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> Leonis Achridani epistola ad Ioannem episc. Tranensem // Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae, 1861. P. 56.

<sup>60</sup> Michaelis Cerularii epistola II ad Petrum patriarch. Antioch. // Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae, 1861. P. 187.

<sup>61</sup> В латиноязычном издании трактата написано «против латинян» (Nicete Pectorati libellus contra Latinos // Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae, 1861. P. 127).

<sup>62</sup> Theopylacti Bulgarorum archiepisc. libellus // Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae, 1861. P. 229–253.

<sup>63</sup> Edictum pseudosynodi Constantinopolitanae // Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae, 1861. P. 155–168.

<sup>64</sup> Darrouzès J. Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins // Revue des études byzantines. 1963. T. 21. P. 61.

## Термин «латиняне» в письменных источниках



Таким образом, на основании изученных византийских письменных источников можно сделать следующие выводы: во-первых, термин «латиняне» имел эмоционально нейтральный характер и не был средством оскорбления византийцами представителей западной ветви христианства. Относительно полемических сочинений можно сказать следующее: их авторы используют традиционную историографическую терминологию, и поэтому данные сочинения в этом смысле не являются «новаторскими». Во-вторых, нельзя согласиться с мнением А.П. Каждана о том, что термин «латиняне» в византийской книжной культуре имел значение этнонима: это надэтнический конструкт, включавший в себя различные племена и этносы Западной Римской империи (италийцев, франков, немцев, кельтов и др.). В-третьих, термин «франки» изначально применялся по отношению к представителям галльских племен, однако к середине XI в. слово «франки» обретает характер синонима слову «латиняне». Термины «франки» и «латиняне» становятся этноконфессиональной характеристикой представителей Европы, принадлежащих к западной ветви христианства – католицизму.

\*\*\*

Одним из первых древнерусских источников, имеющих непосредственное отношение к «латинству» и его восприятию на Руси, является полемическое сочинение митрополита Леонтия, направленное против совершения евхаристии на опресноках (т.е. по западной традиции). Согласно А.В. Поппэ, автора отождествляли с упоминавшимся в русских источниках XIII–XVI вв. митрополитом Леоном, занимавшим митрополичью кафедру в Переяславле, согласно Никоновской летописи, в 991–1004/8 гг.<sup>65</sup> В.А. Мошин пришел к выводу, что автором данного сочинения действительно является митрополит Леонтий, занимавший кафедру в Переяславле и писавший в конце X – начале XI в.<sup>66</sup> Сомнения по поводу такой ранней датировки высказывали А.Н. Попов и Х.-Г. Бек (H.G.Beck)<sup>67</sup>, относя сочинение Леонтия ко времени после 1053 г. Г.Подскальски полагал, что Леонтий занимал митрополичью ка-

---

<sup>65</sup> ПСРЛ. Т. 9. М., 2000. С. 64, 68, 69; Поппэ А.В. Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии (окончание) // Византийский временник. 1968. Т. 29. С. 95.

<sup>66</sup> Мошин В.А. Послание русского митрополита Леона об опресноках в Охридской рукописи // *Byzantinoslavica*. 1963. Т. 24. С. 87.

<sup>67</sup> Попов А.Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. М., 1875. С. 39; Beck H.G. *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*. München, 1959. P. 306–322.



федру примерно в 60-х гг. XI в.<sup>68</sup> Эту точку зрения подверг критике А.В.Назаренко, убедительно доказав, что архиерейство Леонтия в Переяславле относится к концу 60 – началу 70-х гг. (1072 г.)<sup>69</sup>.

Митрополит Леонтий нигде не упоминает о «латинянах»: он использовал понятие «римляне», но и оно фигурирует в сочинении крайне редко – исключительно в качестве собирательного существительного. Вот примеры обращений митрополита Леонтия в послании: «Так, будем трепетать, римляне, не ходя, как заповедано Богом и Его проповедниками...»<sup>70</sup>; «Кто из учителей церкви предал вам, римляне, такое странное правило, расторгать законные браки священнослужителей?»<sup>71</sup>. Термин «латиняне» присутствует лишь в заглавии памятника: «πρός Ρωμαίους, ἤτοι Λατινοὺς» (т.е. «к римлянам, или латинянам»)<sup>72</sup>, однако следует обратить внимание на то, что подобная формулировка встречается только в рукописи 1387 г. Был ли термин включен в рукопись оригинала, остается неизвестным. Можно лишь предположить, что он вошел в заглавие позднее на основании как минимум двух причин: во-первых, это понятие ни разу не используется митрополитом в тексте послания; во-вторых, весьма сдержанный тон послания требовал от митрополита внимания к избираемой лексике. Между словами «римляне» и «латиняне» есть различие: первое имеет эмоционально нейтральный оттенок. При этом «римлянами» иерарх именует как собственно католиков, что видно из полемического содержания послания и аргументов, выдвигаемых им против вероучительных и обрядовых аспектов западного христианства, так и жителей Римской империи, обращаясь к ним словно к своим современникам: так, митрополит Леонтий пишет: «Так откуда у вас обыкновение – есть удавленину? Не от сообщения ли с вандалами?»<sup>73</sup>.

Приблизительно в 1054–1112 гг. был составлен анонимный перечень латинских заблуждений, получивший название «О фрязах и о прочих латинах» («Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν

---

<sup>68</sup> Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 281.

<sup>69</sup> Назаренко А.В. Митрополии Ярославичей во второй половине XI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 1. С. 102.

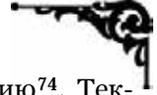
<sup>70</sup> Леонтий, митрополит. К римлянам, или латинянам, об опресноках // Временник императорского Московского общества истории и древностей российских при Московском университете. М., 1850. Кн. 5. Отд. 2. С. 15.

<sup>71</sup> Леонтий, митрополит. К римлянам... С. 17.

<sup>72</sup> Попов А.Н. Указ. соч. С. 32.

<sup>73</sup> Леонтий, митрополит. К римлянам... С. 17.

## Термин «латиняне» в письменных источниках



Λατίνων») и ошибочно приписываемый патриарху Фотию<sup>74</sup>. Текстуальная близость псевдо-фотиева трактата и «Написания» («Τὸ ἐγγράφον») митрополита Ефрема (1054/1055–ок. 1061/1062 г.) привела И. С. Чичурова к мысли о том, что «Написание» было литературно обработано и затем получило авторство Фотия<sup>75</sup>. Псевдо-фотиев трактат был помещен в различные списки Кормчих книг – Сербскую, Рязанскую, Новгородскую (вторая половина XIII в.)<sup>76</sup>. Особенностью «Написания» Ефрема и псевдо-фотиева трактата является то, что в их текстах термин «латиняне» не упоминается, зато есть этнонимы, входящие в категорию «франков и прочих латинян»<sup>77</sup>. Они помещаются автором трактата к западу от «Ионийского залива», где проживают италийцы, лангобарды, франки (они же германцы), аламаны<sup>78</sup>. Митрополит использует традиционный для Руси этноним «немцы» («немитции») <sup>79</sup>. Однако автор трактата в ряду этнонимов допускает исключение для калабрийцев, которые, хотя и проживали к западу от «Ионийского залива», все-таки издавна были православными христианами<sup>80</sup>. Таким образом, вырисовывается следующая картина: с одной стороны, «латинянами», или «латинами» в источниках ефремовского круга именуется этнос, проживающий к западу от Балкан и «Ионийского залива», с другой – «латиняне» – это люди, принадлежащие к западному христианству, центром которого является Рим во главе с папой. В данной связи показательно исключение из среды «латинян» калабрийцев, принадлежащих к западным народам, и включение их в категорию восточных христиан.

Предположительно в 60–70-х гг. XI в. появляется антилатинское полемическое сочинение «Стязание с латиною», приписываемое Киевскому митрополиту Георгию I (ок. 1065–1076 гг.). По традиционной точке зрения, при составлении «Стязания» митрополит Георгий опирался на сочинение своего предшественника по Киевской митрополичьей кафедре – Ефрема, составившего «Написание»<sup>81</sup>. Однако не все исследователи ее придерживаются. Так,

---

<sup>74</sup> Чичуров И.С. Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (сер. XI–нач. XII в.) // *Russia mediaevalis*. 1996. № 1. С. 44.

<sup>75</sup> Чичуров И.С. Антилатинский трактат Киевского митрополита Ефрема (ок. 1054/55–1061/62) в составе греческого канонического сборника *Vat. Gr. 828*. // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия*. 2007. Вып. 3 (19). С. 131.

<sup>76</sup> Попов А.Н. Указ. соч. С. 58.

<sup>77</sup> Византийское «франки» переведено в трактате как «фрязи».

<sup>78</sup> О фрязах и прочих латинех // Попов А.Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. М., 1875. С. 59.

<sup>79</sup> Чичуров И.С. Антилатинский трактат... С. 127.

<sup>80</sup> О фрязах и прочих латинех. С. 59.

<sup>81</sup> Чичуров И.С. Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве... С. 53.



А.С. Павлов на основании углубленного текстологического сопоставления считал текст, приписываемый в заглавии Георгию, компиляцией из сочинений митрополита Никифора и Феодосия Грека, писавших после Георгия<sup>82</sup>. Несмотря на лингвистическую неоднородность «Стязания», в настоящее время подтверждается обоснованность его отнесения перу митрополита Георгия<sup>83</sup>. Сочинение Георгия представляет собой перечень обвинений «латинян»: в заглавии говорится о 70 «винах», хотя фактически изложены всего 27 обвинений. Каждое заблуждение «латинян» опровергается митрополитом и имеет свой контраргумент. Поскольку термин «латиняне» привязывается к их догматическим и обрядовым отклонениям, то следует говорить исключительно о конфессиональном характере этого понятия. По мысли митрополита Георгия, «латинянами» являются все те христиане, которые держатся перечисленных им догматов и обрядов.

К «Написанию» митрополита Ефрема восходит и ряд антилатинских полемических посланий Киевского митрополита Никифора I, занимавшего митрополичью кафедру в 1104–1121 гг.<sup>84</sup> В своем послании к князю Владимиру Всеволодовичу митрополит Никифор употребляет собирательное существительное – «латина». Появление этой «латины» описано автором так: после царствования императора Константина Великого и завершения эпохи Вселенских соборов, представлявшей факт единства христианской церкви, «прияша стараго Рима немъци, и обладаша землею тою»<sup>85</sup>. Завоевание Западной Римской империи германцами и образование варварских королевств привели к тому, что молодое поколение утратило «закон Христов», который хранили «старии и правовернии моужи», и стало следовать «прелести немецкой»<sup>86</sup>. Отсюда следует, что «латина» у митрополита Никифора – это этноконфессиональный конструкт: он включает в себя население Западной Римской империи, отвергнувшее ритуально-догматические основы

---

<sup>82</sup> Турилов А.А. Георгий, митр. Киевский [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. Дата обновления: 10.08.2013. URL: <http://www.pravenc.ru/text/164237.html> (дата обращения: 08.04.2013), свободный.

<sup>83</sup> См.: Баранкова Г.С. «Стязание с латиной» Киевского митрополита Георгия // Лингвистическое источниковедение и история русского языка, 2004. М., 2005. С. 29–59; Турилов А.А. Указ. соч.; Его же. «Неведомые словеса» Киевского митр. Георгия // Становление слав. мира и Византия в эпоху раннего средневековья: Сб. тезисов. М., 2001. С. 68–71;

<sup>84</sup> Мильков В.В. Сведения о митрополите Никифоре в историко-культурном контексте его эпохи // Никифор, митрополит. Сочинения. СПб., 2007. С. 40.

<sup>85</sup> Никифор, митрополит. Сочинения. СПб., 2007. С. 312–313.

<sup>86</sup> Там же. С. 313.

## Термин «латиняне» в письменных источниках



«истинного» христианства, сохранившегося, по мысли Никифора, на Востоке, т.е. в Византии.

Проясняет вопрос послание митрополита Никифора неизвестному князю<sup>87</sup>. В этом послании митрополит пишет: «Потом же въ коньчине бывъше римляне ж латина наречоутся, немъци устомишася на инъныя обычаи пач[e] ц[e]рковныхъ обычаи»<sup>88</sup> («после этого римляне, которые называются латинами, пришли в упадок, а немцы устремились к другим обычаям, вопреки церковным традициям»<sup>89</sup>). В данном контексте «латиной» митрополит называет население собственно Западной Римской империи. Все отклонения от восточного христианства Никифор приписывает именно «немцам», а не «латинам» или «латинянам». Тем не менее, в послании фигурирует «латинское учение», которое принято в «Ляшской земле». Надо полагать, что «латина» и «латинское учение» в послании митрополита имеют сходное значение: в то время как «латинское учение» представляет собой обозначение вероучения католической, западно-христианской церкви, «латиной» являются его носители.

В послании «На латину» к Муромскому князю Ярославу Святославичу митрополит Никифор также пишет о том, что «латиной» именовались римляне, а «немцами» – вандалы<sup>90</sup>. Однако под термином «латина», помещенным в заглавии, автор понимает западных христиан в целом, поскольку именно против их конфессии направлено послание полемического характера. В свою очередь и вероучительная система западного христианства называется «учением латинским»<sup>91</sup>.

Среди полемических сочинений на Руси особую популярность получили «Вопрошание князя Изяслава, сына Ярославля, внука Володимера, игумена Феодосия Печерского монастыря, о латыньстей вере» и «Слово святаго Федосья игумена Печерьскаго монастыря о вере крестьянской и о латыньской» (или «Того же Феодосия к тому же Изяславу»)<sup>92</sup>. Послания Феодосия не несут в себе по-

---

<sup>87</sup> Указание на соседство владений князя с католической Польшей позволяет исследователям видеть в адресате волынского князя Ярослава Святополчича (см.: *Никифор, митрополит. Сочинения. С. 406.* Прим.).

<sup>88</sup> *Никифор, митрополит. Сочинения. С. 393.*

<sup>89</sup> Там же. С. 401.

<sup>90</sup> Там же. С. 470. Сл.

<sup>91</sup> Там же. С. 469. Сл.

<sup>92</sup> Изначально оба антилатинских послания, традиционно приписываемые преподобному Феодосию, датировались 60-ми гг. XI в. (см.: *Еремин И.П. Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды Отдела древнерусской литературы. М.;Л., 1947. Т. 5. С. 162.*) Однако со временем литературное наследие св. Феодосия было подвергнуто переосмыслению и более тщательному



нятийной двусмысленности: «латинская» вера здесь понимается автором исключительно как католицизм. Вместе с тем, автор употребляет и понятие «латинянин», которое стоит в следующем ряду: «Аще ли видиши нага... аще ли ти будетъ жидовинъ, или срацинъ, или болгаринъ, или еретикъ, или латинянинъ, или от ото всех поганыхъ, – всякого помилуй...»<sup>93</sup>. По всей видимости, «латинянин» здесь – обозначение конфессиональной принадлежности человека: в данном тексте представлено перечисление конфессионального ряда, состоящего из иудаизма, ислама, ересей и, надо полагать, богомилства, распространенного на тот момент в Болгарии.

Отдельно заслуживают внимания летописные известия о «латинянах». Под 6406 г. в ПВЛ по Лаврентьевскому списку видим следующую запись: «Не достоинъ ни которому же языку имети буквъ своихъ, разве Евреи, и Грекъ, и Латинъ по Пилатоу писанью»<sup>94</sup>. Надо полагать, «латины» в данном случае – это собирательное название для тех народов, которые использовали латинский язык для богослужения и чтения Библии. Деление языков на еврейский, греческий и латинский имеет сугубо религиозный характер и отражает учение Западной церкви о возможности вести богослужение и читать Священное Писание на одном из трех языков, упомянутых в Евангелии (здесь уместно вспомнить термин «триязычная ересь»). Под 6494 г. записано прибытие к князю Владимиру «немцев» от папы Римского<sup>95</sup>. Показательно, что ни разу они не называются «латинянами» или «римлянами». «Немцы» в данном случае – также этноним, причем традиционный для Руси, относящийся к иностранцам из Европы. Под 6496 г. перечисляются отличия Западной церкви от Восточной, причем явно присутствует директива, высказанная корсунским духовенством князю Владимиру: «Не преимаи же оученья от Латынъ, ихъже оученье разъвращено... Б(ог)ъ да схранить тя от сего»<sup>96</sup>. Здесь «латиняне» – это западные христиане. Как показал С.М. Михеев, статьи 6494 и 6496

---

изучению. С усилением научной критики текстов Феодосия появилась точка зрения, в соответствии с которой автором вышеназванных сочинений был Феодосий Грек, а сами послания относятся к 60-м гг. XII в. (см.: *Гудзий Н.К.* О сочинениях Феодосия Печерского // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. Сб. ст. к 70-летию академика М.Н. Тихомирова. М., 1963. С. 65; *Костромин К.А.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской» // Христианское чтение. 2011. № 1 (36). С. 89; *Подскальски Г.* Указ. соч. С. 297–300). В настоящее время эта точка зрения является господствующей.

<sup>93</sup> *Еремин И.П.* Указ. соч. С. 172. Сл.

<sup>94</sup> ПСРЛ. Т. 1. Л., 1926. Вып. 1. Стб. 27.

<sup>95</sup> Там же. Стб. 85.

<sup>96</sup> Там же. Стб. 114–116.

## Термин «латиняне» в письменных источниках



гг. представляют собой вставки Начального свода в летописное Древнее сказание, а значит отрывки появились в 1090-х гг.<sup>97</sup>. Под 6683 (1175) г. говорится о том, что Ярослав Изяславич, «много зла створив Киеву», «попрода весь Киевъ, игумены, и попы... латину...»<sup>98</sup>. Под «латиною» в данном случае летописец понимал именно католическое духовенство, поскольку оно упомянуто вместе с киевским духовенством и монашеством. В повествовании об убийстве Андрея Боголюбского отмечено гостеприимство князя: он любезно принимал гостя даже в том случае, если он был «Латининъ... и до все погани»<sup>99</sup>. Очевидно, летописец под «латинином» подразумевал католика.

В Новгородской I летописи под 1204 г. упоминаются «фряги», которые взяли Константинополь, и «латин» Кондо Фларенд, поставленный «своими епископами» (т.е. епископами «фрягов») императором<sup>100</sup>. Текст старшего извода летописи не конкретизирует значение термина. Таким образом, можно понимать его по-разному: либо император «латин» – католик (в пользу чего говорит уникальность термина в этом повествовании), либо европеец из неизвестного государства (как противопоставление его «грекам»). Младший извод более точен: новопоставленный император был родом «латинин» (т.е. европеец по происхождению). Вставка в младшем изводе после повести о взятии Царьграда повторяет, что в 1204 г. к городу подошли европейцы («Латина»), противопоставляемые «грекам». В Рогожском летописце термин «латина», помещенный под 6395 г., можно понимать как собирательное обозначение народов, пользующихся латинским языком при совершении богослужения и чтении Писания<sup>101</sup>.

Многочисленные упоминания термина «латиняне» содержит и древнерусский актовый материал. Древнерусские акты имеют одну особенность в упоминании вышеназванного термина: как правило, он помещается в словосочетание «весь латинский язык». Так, в 1195 г. князем Ярославом Владимировичем и представителями Великого Новгорода был заключен мирный договор с немецкими послами. Новгородцы с князем «подтвердихомъ мира старого... съ Гты (Готским берегом. – Б.Ч.) и съ всемъ Латиньскымъ языкомъ»<sup>102</sup>. Около 1257–1259 г. великий князь Александр Невский

---

<sup>97</sup> Михеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011. С. 58.

<sup>98</sup> ПСРЛ. Т. 1. Л., 1927. Вып. 2. Стб. 367.

<sup>99</sup> ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 591.

<sup>100</sup> ПСРЛ. Т. 3. М., 2000. С. 49, 245–246.

<sup>101</sup> ПСРЛ. Т. 15. Пг., 1922. Стб. 12.

<sup>102</sup> Грамоты, касающиеся до сношений Северо-Западной России с Ригию и Ганзейскими городами в XII, XIII и XIV веке. СПб., 1857. С. 9.



заключил договор о торговых отношениях с «Немци и Гты и со всемъ Латиньскимъ языкъмъ»<sup>103</sup>. Торговый договор одного из Смоленских князей с Ригой и Готским берегом 1229 г. содержит сходные формулировки: «Тако былъ князю любо и рижанъмъ всемъ и всемоу латинескому языкоу»<sup>104</sup>, «оурядили пакъ миръ како было любо руси и всему латинескому языку кто то оу русе гостить»<sup>105</sup>. Итак, «весь латинский язык» в древнерусских актах – это собирательное наименование европейских купцов. Для их этнической принадлежности в актах используются такие понятия, как «немцы», «готы» и «рижане». Объединены они именно языком богослужения, конфессии, а не коммуникации. Полоцкие грамоты, датированные 1263 и 1265 гг., знают только «рижан» и «немцев»<sup>106</sup>.

«Хождение игумена Даниила» (начало XII в.) также содержит термин «латиняне», который имеет конфессиональный оттенок и обозначает католиков («И есть ту епископъ латиньский», «монастырь латыньский», «Латиньстии же попове в велицем олтари стояху», «латина же в велицем олтари начаша верещати свойскы») <sup>107</sup>. Однако автор говорит также о «фряжском монастыре» в Самарии и «фряжской кандиле» в храме Гроба Господня<sup>108</sup>. Под определением «фряжский» можно понимать этническую принадлежность ктиторов монастыря / владельцев земли, дарителей лампады. «Слово о полку Игореве», литературный памятник конца XII в.<sup>109</sup>, упоминает о «латинских» шлемах: «А ты, буй Романе, и Мстиславе! ... Суть бо у ваю железны паробци под шеломы латиньскими»<sup>110</sup>. В данном случае речь идет о княжеских шлемах европейского происхождения<sup>111</sup>.

---

<sup>103</sup> Там же. С. 7.

<sup>104</sup> Смоленские грамоты XIII–XIV веков. М., 1963. С. 21.

<sup>105</sup> Там же.

<sup>106</sup> Полоцкие грамоты XIII – начала XVI вв. М., 1977. Т. 1. С. 35–37.

<sup>107</sup> «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. СПб., 2007. С. 110, 116, 128.

<sup>108</sup> Там же. С. 96, 124.

<sup>109</sup> Зализняк А.А. «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. М., 2008. С. 244–248.

<sup>110</sup> Слово о полку Игореве. М., 1950. С. 23.

<sup>111</sup> Не исключено, что автор отметил княжеские шлемы ввиду их особого типа. В середине XII–XIII в. княжеские шлемы зачастую имели восточноевропейское происхождение, были богато украшены и носили рыцарскую функцию (как западные топфхельмы). О распространении на Руси западных шлемов говорят и некоторые изобразительные источники: таким шлемам бармицу заменял кольчужный капюшон, представлявший одно целое с кольчужой (см.: Кирпичников А.Н. Русские шлемы X–XIII вв. // Советская археология. 1958. № 4. С. 48–69).

## Термин «латиняне» в письменных источниках



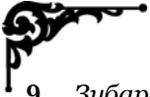
Таким образом, можно сделать вывод о том, что в оригинальных древнерусских источниках XI–XIII вв. термин «латиняне» используется главным образом для обозначения конфессии, к которой принадлежали индивид / социальная группа / этническая группа. При этом считать «латинянами» всех выходцев с Запада нельзя. Пример псевдо-фотиева трактата иллюстрирует ситуацию, когда из состава «латинян» исключаются западные народы, принадлежащие к восточно-христианской ветви. По всей видимости, термин «латиняне» начинает проникать в древнерусские источники в конце 60-х – начале 70-х гг. XI в. Можно полагать, что термин имеет лингво-литургическую природу: им собирательно обозначены народы, совершавшие богослужение на латыни. В то же время нельзя принять точку зрения, в соответствии с которой западное христианство воспринималось на Руси последовательно негативно<sup>112</sup>. Термин «латиняне» в анализируемых текстах имеет эмоционально нейтральный характер. Более того, вплоть до середины XIII в. он использовался в актовой документации в качестве официального термина, принятого, как можно думать, обеими сторонами.

### Использованная литература.

1. *Агафий* О царствовании Юстиниана. М.;Л.: АН СССР, 1953.
2. *Анна Комнина* Алексиада. М.: Наука, 1965.
3. *Баранкова Г.С.* «Стязание с латиной» Киевского митрополита Георгия // Лингвистическое источниковедение и история русского языка, 2004. М.: Наука, 2005. С. 29-59.
4. *Бибиков М.В.* Историческая литература Византии. СПб.: Алетейя, 1998.
5. Введение в историю Церкви. Ч. 1: Обзор источников по общей истории Церкви. М.: МГУ, 2012.
6. *Гудзий Н.К.* О сочинениях Феодосия Печерского // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. Сб. ст. к 70-летию академика М.Н. Тихомирова. М.: Издательство восточной литературы, 1963. С. 62-66.
7. *Еремин И.П.* Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды Отдела древнерусской литературы. М.;Л.: АН СССР, 1947. Т. 5. С. 168-184.
8. *Зализняк А.А.* «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. М.: Языки славянской культуры, 2004.

---

<sup>112</sup> См.: *Кириллин В.М.* Различные подходы при изучении западной темы в древнерусской литературе (К вопросу о комплексном анализе) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 2 (8). С. 48–54.



9. *Зубарева Е.Ю.* Этноним «франки» в культурологическом плане // Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2007. № 3. С. 111-123.
10. *Иоанн Киннам* Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов [Электронный ресурс] // Библиотека Якова Кротова. Дата обновления: 13.08.2013. URL: [http://krotov.info/acts/12/2/kinnam\\_0.htm](http://krotov.info/acts/12/2/kinnam_0.htm) (дата обращения: 15.08.2013).
11. *Иордан* О происхождении и деяниях гетов. СПб.: Алетей, 2001.
12. *Костромин К.А.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской» // Христианское чтение. 2011. № 1 (36). С. 6-97.
13. *Лактанций* Божественные установления. Книги I-VII. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007.
14. *Леонтий, митрополит* К римлянам, или латинянам, об опресноках // Временник императорского Московского общества истории и древностей российских при Московском университете. М.: Тип. Московского Императорского университета, 1850. Кн. 5. Отд. 2. С. 1-18.
15. *Матвеев В.А., Щеголева Л.И.* Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). М.: Богородский печатник, 2000.
16. *Матфей Эдесский* Хронография [Электронный ресурс] // Восточная литература: Средневековые исторические источники Востока и Запада. Дата обновления: 14.08.2013. URL: <http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Matfei/frametext1.htm> (дата обращения: 15.08.2013).
17. *Мильков В.В.* Сведения о митрополите Никифоре в историко-культурном контексте его эпохи // *Никифор, митрополит* Сочинения. СПб.: Мирь, 2007. С. 11-64.
18. *Мильков В.В.* Никифор и древнерусская мысль // *Никифор, митрополит* Сочинения. СПб.: Мирь, 2007. С. 126-168.
19. *Михаил Пселл* Похвала Италу // Памятники византийской литературы IX–XIV вв. М.: Наука, 1969. С.145-147.
20. *Михаил Пселл* Хронография. М.: Наука, 1978.
21. *Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? М.: Индрик, 2011.
22. *Мошин В.* Послание русского митрополита Леона об опресноках в Охридской рукописи // *Byzantinoslavica*. 1963. Т. 24. Р. 87-105.
23. *Назаренко А.В.* Митрополии Ярославичей во второй половине XI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 1. С. 85-103.
24. *Никита Хониат*. История [Электронный ресурс] // Исторические источники на русском языке в Интернете (Электронная библиотека Исторического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова). Дата обновления: 02.01.2010. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/Xoniat/> (дата обращения: 15.08.2013).
25. *Никита Хониат* Речь, составленная к прочтению перед Феодором Ласкаридом, властвующим над восточными ромейскими города-

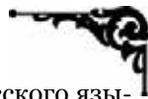
## Термин «латиняне» в письменных источниках



- ми, когда латиняне владели Константинополем [Электронный ресурс] // **Myriobolion**: Библиотека произведений античных и византийских авторов. Дата обновления: 23.02.2012. URL: <http://myriobolion.byzantion.ru/choniates.htm> (дата обращения: 15.08.2013).
26. *Никифор Вриенний* Исторические записки (976–1087) [Электронный ресурс] // **Myriobolion**: Библиотека произведений античных и византийских авторов. Дата обновления: 23.02.2012. URL: <http://myriobolion.byzantion.ru/Nic.htm> (дата обращения: 15.08.2013).
  27. *Никифор, митрополит* Сочинения. СПб.: Мирь, 2007.
  28. О фрязах и прочих латинех // *Попов А.Н.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. М.: Тип. Т. Рис, 1875. С. 58-69.
  29. *Павел Орозий* История против язычников. Книги I-VII. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.
  30. Пасхальная хроника. СПб.: Алетейя, 2004.
  31. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб.: Византинороссика, 1996.
  32. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. Л.: АН СССР, 1926.
  33. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 2. Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку. Л.: АН СССР, 1927.
  34. Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1998.
  35. Полное собрание русских летописей. Т. 3. Новгородская летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000.
  36. Полное собрание русских летописей. Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршей, или Никоновской летописью. М.: Языки русской культуры, 2000.
  37. Полное собрание русских летописей. Т. 14. Указатель к Никоновской летописи (IX–XIV гг.). Пг.: Тип. Министерства Земледелия, 1918. Ч. 2.
  38. Полное собрание русских летописей. Т. 15. Рогожский летописец. Пг.: [Б. и.], 1922.
  39. Полоцкие грамоты XIII – начала XVI вв.: в 5 т. М.: АН СССР, 1977. 5 т.
  40. *Поляковская М.А.* Латинофил и латинянин: письма Димитрия Кидониса к Симону Атуману // Античная древность и Средние века. 2004. Вып. 35. С. 179-193.
  41. *Попов А.Н.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. М.: Тип. Т. Рис, 1875.
  42. *Поппэ А.В.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии (окончание) // Византийский временник. 1968. Т. 29. С. 95-104.



43. Послание преподобного Феодосия Печерского к великому князю Изяславу о вере варяжской // *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: в 9 кн. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Кн. 2. С. 551-552.
44. *Прокопий Кесарийский* Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. М.: Наука, 1993.
45. *Страбон* География. М.: Ладомир, 1994.
46. *Тит Ливий* История Рима от основания Города: в 3 т. Т. 1. М.: Ладомир, 2005.
47. *Турилов А.А.* Георгий, митр. Киевский [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. Дата обновления: 10.08.2013. URL: <http://www.pravenc.ru/text/164237.html> (дата обращения: 08.04.2013).
48. *Турилов А.А.* «Неведомые словеса» Киевского митр. Георгия // Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья: Сб. тезисов. М.: Институт Славяноведения РАН, 2001. С. 68–71.
49. Указатель к первым восьми томам Полного собрания русских летописей. Отдел второй. Указатель географический. М.: Тип. Главного Управления Уделов, 1907.
50. *Феофилакт Симокатта* История. М.: АН СССР, 1957.
51. *Фотий, патриарх Константинопольский* Окружное послание [Электронный ресурс] // Церковно-научный Центр «Православная энциклопедия». Дата обновления: 18.08.2013. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/443922.html> (дата обращения: 15.08.2013).
52. *Фотий, патриарх Константинопольский* Слово тайноводственное о Святом Духе // Антология восточно-христианской богословской мысли: в 2 т. М., СПб.: Никея–РХГА, 2009. Т. 2. С. 390-402.
53. *Фотий, патриарх Константинопольский* Слово тайноводственное о Святом Духе [Электронный ресурс] // Азбука веры: православное общество. Дата обновления: 11.08.2013. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/?Fotij\\_Konstantinopolskij/slovo\\_o\\_svyatom\\_Duhe](http://azbyka.ru/otechnik/?Fotij_Konstantinopolskij/slovo_o_svyatom_Duhe) (дата обращения: 15.08.2013).
54. *Франклин С.* Письменность, общество и культура в Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010.
55. «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007.
56. *Чичуров И.С.* Антилатинский трактат Киевского митрополита Ефрема (ок. 1054/55–1061/62) в составе греческого канонического сборника *Vat. Gr. 828.* // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 3 (19). С. 107-132.
57. *Чичуров И.С.* Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М.: Наука, 1991.
58. *Чичуров И.С.* Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (сер. XI–нач. XII в.) // *Russia mediaevalis.* 1996. № 1. С. 43-53.



59. Шаламова А.Н. Латина, латына и латыня // Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1981. Вып. 8: Крада – латына. С. 178.
60. Шаламова А.Н. Латинник и латынник // Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1981. Вып. 8: Крада – латына. С. 179.
61. Kazhdan A. Latins and Franks in Byzantium: Perception and Reality from the Eleventh to Twelfth Century // The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World. Washington, 2001. P. 86-88.
62. Darrouzès J. Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins // *Revue des études byzantines*. 1963. T. 21. P. 50-100.
63. Λέων, ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας Ἐκ τῶν τριῶν ἐπιστολῶν τῶν περὶ ἀζύμων // Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμεων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν καὶ οἰκουμεικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων: ἐν 6 τ. Ἀθήναι: Τυπογραφία Γ. Χαρτοφύλακος, 1855. Τ. 4.
64. Λέων, ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη πρῶτος θρόνος // Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμεων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν καὶ οἰκουμεικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων: ἐν 6 τ. Ἀθήναι: Τυπογραφία Γ. Χαρτοφύλακος, 1855. Τ. 4.
65. Edictum pseudosynodi Constantinopolitanae // *Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae: [S.n.], 1861. P. 155-168.*
66. Leonis Achridani epistola ad Ioannem episc. Tranensem // *Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae: [S.n.], 1861. P. 51-64.*
67. Michaelis Attaliothae Historia. Bonnae: Weber, 1853.
68. Michaelis Cerularii epistola I ad Petrum patriarch. Antioch. // *Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae: [S.n.], 1861. P. 172-184.*
69. Michaelis Cerularii epistola II ad Petrum patriarch. Antioch. // *Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae: [S.n.], 1861. P. 184-188.*
70. Nicete Pectorati libellus contra Latinos // *Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae: [S.n.], 1861. P. 126-136.*
71. Petri Antiocheni epistola ad Michaelem Cerularium // *Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae: [S.n.], 1861. P. 189-204.*
72. Theopylacti Bulgarorum archiepisc. libellus // *Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae: [S.n.], 1861. P. 229-253.*



**Культ св. Николая Чудотворца  
в юго-западной Руси XI-XIII вв.**

Имеющиеся в наличии сведения о почитании св. Николая Чудотворца в домонгольской Руси заставляют соотносить распространение данного культа в ту пору прежде всего с Киевом и Новгородом и связать начало формирования указанного феномена древнерусской религиозной жизни с учреждением в Киеве в конце XI в. церковного празднования перенесения мощей мирликийского святителя в Бари в 1087 г. (историческая достоверность сложения еще одного центра русского почитания этого святого в Рязанской земле уже в начале XIII в. нуждается в специальном рассмотрении). С учетом сказанного особенное внимание привлекает определенная концентрация датируемых XI-XIII вв. проявлений культа св. Николая в юго-западной Руси.

Сначала хотелось бы обратить внимание на древнерусский топоним, являющийся, насколько мне известно, наиболее ранним в ряду прочих подобных названий, прямо или косвенно связанных с именем мирликийского святителя — Микулин. В летописном сообщении начала XIII в. этот город (рис. 1) выступает в качестве «галицкой крепости, на рубеже с Киевской землей».<sup>1</sup> Впервые же он упоминается в «Поучении Владимира Мономаха» — речь там идет о военном походе «за Микулинь». Эту автобиографическую часть Поучения принято относить к 1117 г.<sup>2</sup> Однако, сам по себе поход «за Микулинь» состоялся, судя по последовательности упоминания Мономахом в числе прочих надежно датируемых событий, в хронологическом интервале 1076 (смерть Святослава Ярославича) - 1086 (гибель Ярополка Изяславича) гг.<sup>3</sup> Даже если название данного города происходит от имени местного жителя, а не от имени самого мирликийского святителя, существование здесь в ту пору

---

<sup>1</sup> Котляр Н. Ф. Стратегия обороны галицкими и волынскими князьями государственных рубежей в XII в. // Византийский временник. Т. 65 (90). М., 2006. С. 80, 84.

<sup>2</sup> Лихачев Д. С. Владимир Всеволодович Мономах // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI - первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 101.

<sup>3</sup> Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI-XII века. СПб., 2004. С. 466, 540-541.

## Культ Николая Чудотворца в юго-западной Руси



подобного антропотопонима видится весьма знаменательным фактом (см. ниже).

В составленном Нестором «Чтении о житии и о погублении блаженную страсотерпца Бориса и Глеба»<sup>4</sup> содержится известие о Никольском храме в Дорогобуже Волынском. Здесь излагается рассказ «некой жены» «из инога града», сообщившей Нестору о том, как она была наказана за ее отказ присутствовать на богослужении в день памяти св. Николая: «Она же не можаше ни очию възвести, ни устнами двинути, нъ пребываше яко и мертва...» Звучащие в Чтении нарекания в адрес «некой жены» со стороны других женщин («что твориши, делаючи во день святого Николы и не поидущи въ церковь?») могут быть объяснены не столько какой-то исключительностью почитания мирликийского святителя, сколько тем обстоятельством, что день его памяти являлся в данном случае престольным праздником (см. ниже); причем речь здесь идет конечно же о 6 декабря, а не о 9 мая — ведь эта женщина «пребываше яко и мертва» «до святого и великаго поста». В неделю же мясопустную «вземши и несоша ю въ церковь святого Николы». В храме женщина приходит в себя, однако, «рука же еи бе десная яко суха». И лишь спустя три года она вымаливает окончательное исцеление у свв. Бориса и Глеба, придя в Вышгород («доиде в град, идеже бе тело святою»).<sup>5</sup> Из данного текста неясно в каком именно городе располагалась упоминаемая здесь Никольская церковь,<sup>6</sup> однако, в «Сказании о святых мучениках Борисе и Глебе» содержится аналогичный рассказ («Чюдо 5-ое: о жене сухоруце»), из которого следует, что наказание «некой жены» произошло в Дорогобуже. Впрочем, в Сказании отсутствует упоминание о самом Никольском храме: женщина просто «лежа месяц, не могуци ничьсо же, и въставъши немощна, а рука еи бяше суха...»<sup>7</sup> Известны различные взгляды исследователей на характер взаимоотношения текстов Чтения и Сказания, различные датировки которых соотносятся в

---

<sup>4</sup> Творогов О. В. Нестор // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI - первая половина XIV в.). С. 275-276.

<sup>5</sup> Чтение о житии и о погублении блаженную страсотерпца Бориса и Глеба // Памятники древне-русской литературы. Вып. 2 (Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Приготовил к печати Д.И.Абрамович). Пг., 1916. С. 23-24.

<sup>6</sup> И.Х.Гарипзанов почему-то утверждает, что эта церковь находилась в Киеве (*Garipzanov I. H. The cult of St Nicholas in the early Christian North (c. 1000-1150) // Scandinavian Journal of History. Vol. 35. No. 3. September. 2010. P. 233*).

<sup>7</sup> Сказание о святых мучениках Борисе и Глебе // Памятники древне-русской литературы. Вып. 2 (Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Приготовил к печати Д.И.Абрамович). С. 58.



целом со второй половиной XI - началом XII вв.<sup>8</sup> Эта проблематика выходит за тематические пределы настоящей публикации, однако, следует отметить представляющиеся существенными для рассматриваемого здесь вопроса аргументированные датировки Чтения 1080-ми гг.<sup>9</sup> и даже — еще более ранним временем.<sup>10</sup> Если они верны, то очевидно, что и существование дорогобужского Никольского храма соотносимо со временем, предшествующим установлению на Руси празднования перенесения мощей св. Николая 1087 г.

Для интересующего нас известия Чтения и Сказания о дорогобужском храме важное значение имеют сообщения Правды Ярославичей об убийстве в этом городе дружинника («конюха старого») Изяслава Ярославича<sup>11</sup> и летописное указание на передачу Дорогобужа Всеволодом Ярославичем Давыду Игоревичу в 1084 г.<sup>12</sup> «Убийство дорогобужцами изяславова конюха предполагает, — отмечал Б.Д. Греков, — наличие поблизости к Дорогобужу или даже в нем самом княжеского имения».<sup>13</sup> Таким образом, небольшой<sup>14</sup> волынский городок выступает в источниках XI в. в качестве владе-

---

<sup>8</sup> *Творогов О. В.* Нестор... С. 275-276; *Дмитриев Л. А.* Сказание о Борисе и Глебе // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI - первая половина XIV в.).* С. 401.

<sup>9</sup> *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 55-57.

<sup>10</sup> *Воронин Н. Н.* «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // *Труды отдела древнерусской литературы. Т. XIII. М.-Л., 1957. С. 11-20, 47-49; Poppe A. Chronologia utworów Nestora Hagiografa // Slavia Orientalis. Rocznik XIV. Nr 3. Warszawa, 1965. С. 292-305.*

<sup>11</sup> Ст. 23: «...А конюхъ старый оу стада 80 гривенъ, яко оуставилъ Изяславъ въ своемъ конюсе, его же оубиле Дорогобоудъци» (Русская Правда по спискам Академическому, Карамзинскому и Троицкому. М.-Л., 1934. С. 6). М.Н. Тихомиров сопоставил это дорогобужское убийство с разграблением киевского двора Изяслава Ярославича в 1068 г. (*Тихомиров М. Н.* Исследование о Русской Правде. Происхождение текстов. М.-Л., 1941. С. 66; *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания на Руси. XI-XIII вв. М., 1955. С. 108). М.Б. Свердлов связал данное событие с еще более ранним временем, так как Дорогобуж, по мнению исследователя, «находился под юрисдикцией Изяслава» до смерти Владимира Ярославича в 1052 г. (*Свердлов М. Б.* К истории текста Краткой редакции Русской Правды // *Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. X. Л., 1978. С. 154-155* (см. впрочем примечание 62). Ср. также: *Зимин А. А.* Правда Русская. М., 1999. С. 113).

<sup>12</sup> *Лаврентьевская летопись / Полное собрание русских летописей. Т. 1. М., 1997. С. 205.*

<sup>13</sup> *Греков Б. Д.* Киевская Русь. М., 1953. С. 144.

<sup>14</sup> Общая площадь этого поселения составляет более 3 га, площадь предполагаемого детинца — 0,7 га. См.: *Куза А. В.* Малые города Древней Руси. М., 1989. С. 91-92.



ния Изяслава Ярославича,<sup>15</sup> а затем — его брата Всеволода. Вслед за В.К.Козюбой и Е.А.Попельницкой, соотнесшими основание храма киевского Никольского монастыря, упоминаемого в житии прп. Феодосия Печерского, с рождением у Ярослава сына Николая-Святослава, можно было бы предположить и строительство Никольской церкви в Дорогобуже Изяславом Ярославичем, и обусловленность подобного посвящения храма почитанием Ярославом Мудрым св. Николая (отразившемся в наречении младшего брата Изяслава именем мирликийского святителя), однако, для этого у нас — так же как и у В.К.Козюбы и Е.А.Попельницкой — нет никаких оснований. Но, с другой стороны, здесь будет уместно вспомнить связь киевского Никольского монастыря с Гертрудой — женой Изяслава Ярославича.

В житии прп. Феодосия Печерского, написанном Нестором либо в 1080-х гг., либо в начале XII в.,<sup>16</sup> рассказывается о том, как в указанном монастыре приняла постриг мать будущего игумена Киево-Печерской обители. Показательно, что Антоний Печерский предварительно извещает о ее намерении супругу киевского князя — Гертруду: «...И възвестивъ о ней княгыни, пусти ю въ манастырь женьскый, именуемъ святааго Николы. И ту пострижене ей быти...»<sup>17</sup>. Данный эпизод свидетельствует о том, что эту обитель следует относить к числу княжеских монастырей Киева.<sup>18</sup> Известно, что сам Феодосий Печерский был пострижен уже после смерти Ярослава Мудрого, в 1055-1056 гг., а мать его отправилась в Киев спустя четыре года после этого.<sup>19</sup> Таким образом, сообщение о ее постриге может быть отнесено к середине первого киевского княжения Изяслава Ярославича (1054-1068 гг.). По Ю.А.Артамонову,

---

<sup>15</sup> Н. Н. Воронин вслед за Б. Д. Грековым почему-то пишет об «Изяславовой вотчине под (выделено мною — Н. П.) Дорогобужем» (Воронин Н. Н. «Анонимное» сказание... С. 17-18).

<sup>16</sup> Творогов О. В. Нестор... С. 275-276.

<sup>17</sup> Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси. Том 1. XI-XII века. С. 368.

<sup>18</sup> Козюба В., Попельницка О. Миколаївський Йорданський монастир у Києві (етапи історії) // Софійські читання. Вип. 2 (Сакральні споруди у житті суспільства: історія і сьогодення. Матеріали Другої міжнародної науково-практичної конференції «Софійські читання» (м. Київ, 27-28 листопада 2003 р.)). Київ, 2004. С. 158. См. также: Артамонов Ю. А. Житие Феодосия Печерского: проблемы источниковедения // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000 г. Проблемы источниковедения. М., 2003. С. 216-217 (примечание 193).

<sup>19</sup> Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. I (Период первый, киевский или домонгольский). Вторая половина тома. Издание второе, исправленное и дополненное. М., 1904. С. 578-579 (примечания 1-2).



постриг матери Феодосия Печерского состоялся в 1059-1060 гг.<sup>20</sup> Итак, существование Никольского монастыря в Киеве можно датировать второй половиной 50-х гг. XI в.<sup>21</sup> и не исключено, что его основание может быть связано с несколько более ранним временем. Впрочем, как полагает А.Поппэ, Гертруда и была основательницей этого монастыря вскоре после вокняжения Изяслава в Киеве в 1054 г.<sup>22</sup> Как бы то ни было, некоторая соотнесенность Изяслава Ярославича с обоими упомянутыми выше Никольскими храмами, хоть и прослеживается в источниках исключительно гипотетически, кажется все же неслучайной.

Следующая группа интересующих нас известных письменных источников связана с первой половиной - серединой XIII в. — в это время в рассматриваемом регионе отчетливо фиксируется дальнейшее развитие традиции почитания св. Николая, связанное в первую очередь с князем Даниилом Романовичем и неоднократно отмеченное Ипатьевской летописью.<sup>23</sup> Еще в 1227 г. «седащоу же Ярославоу въ Лоучьске, еха Даниль въ Жидичинъ кланяться и молитися святому Николе. И зва и Ярославъ къ Лоучьскоу. И реша емоу бояре его: “Приими Лоуческъ, zde ими князя ихъ”. Ономоу же отвечавшоу, яко: “Приходить zde молитвоу створити святому Николе, и не могоу того створити”». В 1235 г. «побежени быша невернии Галичане. И вси князи Болоховьсци изоимани быша, и приведоша е Володимерь ко князю Данилови. Летоу же наставшоу, нача посылати Михаилъ и Изяславъ, грозяча: “Даи нашоу братью, или придемъ на тя воиноу”. Данилови же молящюся Богу, святому архиерею Николе, иже каза чудо свое. Возвелъ бо бяшетъ на Данила Михаилъ и Изяславъ Ляхъ и Роусъ и Половецъ множество» (то есть, Даниил просит св. Николая, чтобы тот чудесным образом помог ему в борьбе с Михаилом Всеволодовичем и Изяславом — Мстиславичем или Владимировичем). Уже после коронации, в 1255 г., Даниил «еха проводить вое своих. Едоущоу же емоу до Гроубешева, и оуби вепревъ шесть... и вдасть мяса воемъ на поуть. А самъ

---

<sup>20</sup> Артамонов Ю. А. Житие... С. 224.

<sup>21</sup> Н. Н. Никитенко почему-то считает, что этот монастырь существовал в Киеве уже в 1030-е гг. (Никитенко Н. Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика. Киев, 2004. С. 220).

<sup>22</sup> Поппэ А. Гертруда-Олисава, русьская княгини: Пересмотр биографических данных // Именослов. Историческая семантика имени. Вып. 2. М., 2007. С. 221-222. См. также: Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. I. М., 1904. С. 746.

<sup>23</sup> Ипатьевская летопись / Полное собрание русских летописей. Т. 2. М., 1962. С. 750-751, 775, 830, 841-842.

## Кульٹ Николая Чудотворца в юго-западной Руси



помолился<sup>24</sup> святому Николе и рече во емь своемъ: “Аще сами боудоуть Татарове, да не внидеть оужась во сердце ваше”». Наконец, летопись сообщает нам о том, как в 1259 г. «Коуремьсе стоящую оу Лоучка, створи Богъ чудо велко. Лоуческъ бе не утвержень и не уряжень. И сбегшимся во нь многимъ людемь... Оному же (Куремсе, *Н.П.*) пришедшоу к Лоучьскоу и не могшоу емоу преити, хотяше мость прияти. Гражданомъ же отсекишимъ мость. Он же пороки постави, отгнати хотя. Богъ же чудо створи и святы Иванъ и святыи Никола: ветроу же такоу бывшоу, яко порокомъ вергшоу, ветроу же обращаше камень на не. Паки же мечющемъ на не крепко, изломися Божиею силою пракъ ихъ. И не оуспевше ничтоже, вратишася во станы своя, рекше в поле».

П.А.Раппопорт предполагал, что в известиях о событиях 1235 и 1255 гг. речь идет о храмах св. Николая, существовавших соответственно во Владимире Волынском и Грубешеве,<sup>25</sup> но никак не отметил аналогичное летописное указание на Жидичин. Между тем, именно это летописное известие 1227 г. однозначно приурочивает почитание св. Николая Даниилом Романовичем к конкретному населенному пункту. Однако, предполагать здесь существование *уже в то время* Никольской церкви (а тем более — монастыря<sup>26</sup>) совершенно не обязательно — так, например, Е.Е.Голубинский полагал, что о Жидичине «под 1227 г. в Ипатской летописи сообщается, что в нем была икона св. Николы, молиться которой ездили князья».<sup>27</sup> В летописном рассказе о событиях 1235 г. сохранилось упоминание о том, что пойманные болоховские князья были приведены во Владимир «ко князю Данилови». Тем не менее, дальнейшее повествование о молении Даниила св. Николаю вполне может подразумевать его отсутствие во Владимире. В таком случае разумно предположить, что князь вновь находился в ту пору в Жидичине, расположенном в 70 км (по прямой) от Владимира.<sup>28</sup> В любом случае нет никаких оснований видеть в сообщении о событиях 1235 г. некое указание на наличие в то время во Владимире Никольского храма. Равно и процитированный летописный рас-

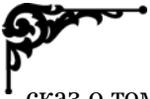
<sup>24</sup> По другим спискам — «пороучився».

<sup>25</sup> Раппопорт П. А. Русская архитектура X-XIII вв. Каталог памятников // Свод археологических источников. Вып. Е1-47. Л., 1982. С. 115 (№ 243, 245).

<sup>26</sup> Ластовский В. В., Турилов А. А. Жидичинский во имя святителя Николая Чудотворца мужской монастырь // Православная энциклопедия. Т. XIX (Ефесянам послание - Зверев). М., 2008. С. 182; Домбровский Д. Даниил Романович // Православная энциклопедия. Том XIV (Даниил-Димитрий). М., 2006. С. 124.

<sup>27</sup> Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. I. С. 416.

<sup>28</sup> Любопытно, что Жидичин располагается в некоторой близости от упоминавшегося выше Дорогобужа (около 90 км по прямой).



сказ о том, как Даниил провожал своих воинов «до Гроубешева» — современный Хрубешув (**Hrubieszów**) в Польше — ни коим образом не является свидетельством о существовании Никольской церкви в обозначенном населенном пункте.

В двух приведенных выше летописных сообщениях 1250-х гг. также затрагивается тема монгольской военной угрозы. Правда, упоминание св. Николая под 1255 г. связано с ней лишь косвенно — после молитвы этому святому Даниил говорит о монголах, напутствуя своих воинов. Но уже в 1259 г., по мнению летописца, мирликийский святитель оказывается в числе заступников Луцка, осажденного воевавшим с Даниилом племянником Батгя Куремсой.

Кажется, что в указаниях летописи на почитание Даниилом Романовичем жидичинской иконы св. Николая нашло отражение какое-то особенное отношение этого князя именно к мирликийскому святителю. С одной стороны, Даниил чтит и иные местные палладиумы: «И помолвился (Даниил, *Н.П.*) Богу, святому Спасоу избавникоу, яже есть икона яже есть в городе Мелнице во церкви святое Богородице, и ныне стоит в велице чести; обеща емоу Данило король оукрашением оукрастити и» [1260 г.]<sup>29</sup> (не подразумеваются ли местнотимые иконы св. Николая в летописных известиях 1255 и 1259 гг.?). Однако, с другой стороны, в Жидичин Даниил приезжает на богомолье специально и, если верна предложенная выше трактовка сообщения 1235 г., делает это дважды.

В интересующем нас отношении заслуживают особого внимания летописные известия, свидетельствующие или же намекающие о некоторой распространенности имени Николай в юго-западной Руси в конце XII - первой половине XIII вв. Николаем звали отца Станислава Микулича, одного из участников осады польского города Калиш в 1229 г. Этот Микола прославился тем, что указал Даниилу Романовичу на уязвимую часть оборонительных сооружений крепости: «Кде то мы стояли, тоу несть воды, ни гребле высокы».<sup>30</sup> В летописном же повествовании о событиях 1231 г.

---

<sup>29</sup> Ипатьевская летопись. С. 846-847. — Ср.: «И видевся (Даниил — *Н.П.*) со братомъ своимъ (Васильком — *Н. П.*), и бысть в радости велице, и прибываше в домоу святого Ивана во городе Холме, с веселиемъ славя Бога и пречистую его мать и святого Ивана Златауста» (1254 г.) (Там же. С. 826). Церковь св. Иоанна Златоуста была построена в Холме самим Даниилом (*Ужанков А. Н.* «Летописец Даниила Галицкого»: к вопросу об авторе второй редакции // *Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. Ч. I. М., 1993. С. 71*). Гипотеза о наречении Даниила при крещении Иоанном недостаточно аргументирована (*Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у русских князей в X-XVI вв. Династическая традиция сквозь призму антропонимики. М., 2006. С. 533-534).

<sup>30</sup> Ипатьевская летопись. С. 756.

## Культ Николая Чудотворца в юго-западной Руси

мы встречаем также галицкого сотского Микулу, выступающего на стороне Даниила со словами «Господине, не погнетши пчель, медоу не едать».<sup>31</sup> Тезоименность и отца Станислава Микулича, и сотского Микулы именно мирликийскому святителю представляется очевидной. Таким образом, мы обнаруживаем в рассматриваемом регионе сразу два очень близких по времени примера бытования имени Николай, не так уж и часто встречающегося на Руси той поры.

Совершенно особенным образом характеризует рассматриваемое явление каменная иконка,<sup>32</sup> обнаруженная в ходе раскопок Телиженецкого городища XII-XIII вв. (рис. 2). Т.В.Николаева отнесла эту происходящую из жилищного комплекса одностороннюю шиферную иконку к концу XII - первой трети XIII вв. На ней изображена Богородица (над головой сохранились две буквы надписи — «МА», очевидно — «Мария»), обращающаяся в молитвенном предстоянии к облаченному в крестчатый омофор святителю. Лик святителя сколот — сохранилось лишь изображение уст и бороды. Как отмечает Т.В.Николаева, «в этой фигуре можно узнать святителя Николу». В пользу этого утверждения говорит как стилистическая близость данного изображения образу св. Николая на происходящей из Минска каменной иконке первой половины XIII в.,<sup>33</sup> так и хорошо известные исследователям деисусные чины на иконах XIV-XVI вв. — со стоящим в центре мирликийским святителем (в том числе, с изображением обращенной в молитвенном предстоянии к нему Богородицы). Случаи замещения Спасителя в деисусной композиции каким-либо другим святым в древнерусском иконографическом наследии неизвестны. Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что телиженецкая иконка представляет собой наиболее ранний известный нам древнерусский пример так называемого «обожествления» св. Николая, точнее говоря — уподобления мирликийского святителя Иисусу Христу.<sup>34</sup>

Скол же лика святого вполне допустимо соотнести с обычаем «наказания» иконы. Подобное предположение можно было бы счесть надуманным, однако, сделанная на Телиженецком городи-

---

<sup>31</sup> Там же. С. 763.

<sup>32</sup> Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика из камня. XI-XV вв. // Свод археологических источников. Вып. Е1-60. М., 1983. С. 43, 144-145; № 359, табл. 64-3; Якубовский В. И. Раскопки Телиженецкого городища // Археологические открытия 1979 года. М., 1980. С. 355-356.

<sup>33</sup> Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика... С. 143, № 355, табл. 63-1.

<sup>34</sup> Об этом явлении см.: Петров Н. И. Об истоках обожествления св. Николая Чудотворца на Руси // Новгородика — 2012. У истоков российской государственности. Материалы Междунар. науч. конф. 24-26 сентября 2012 г., Великий Новгород (в печати).



ще находка содержит признаки соответствия каменной иконке св. Николая, найденной при раскопках детинца Новогрудка среди остатков постройки XII в. (рис. 3).<sup>35</sup> Как отмечает Т.В.Николаева, «судя по палеографии, иконка сделана в XIII в.» (поясное изображение святителя сопровождается надписью «Николае агиосъ»). Лик св. Николая здесь сколот, причем сделано это было очень аккуратно — удар по образу уничтожил большую часть лика, при этом остались видны «расходящаяся лучами борода и почти также трактованные волосы на голове».<sup>36</sup> Кроме того, сбито было и изображение согнутой перед грудью правой (очевидно, благословляющей) руки. Обнаружение данной иконки в комплексе XII в. в сочетании с ее палеографической датировкой позволяет нам и сам этот образ св. Николая, а его «наказание» относить к рубежу XII-XIII вв.<sup>37</sup> Таким образом, телиженецкая и новогрудская иконки оказываются наиболее ранними свидетельствами существования на Руси обычая «наказания» образа мирликийского святителя.

\* \* \*

Итак, в юго-западной Руси обнаруживается целый ряд проявлений традиции почитания св. Николая Чудотворца. Думается, что очевидный расцвет здесь этого культа в первой половине - середине XIII в. преимущественно черпал силы в христианских практиках XI столетия. Волынское княжение *Николая-Святослава Ярославича*, завершившееся в 1054 г., видимо, было достаточно кратковременным. М.Б.Свердлов связывает начало активного распространения культа мирликийского святого лишь со смертью Владимира Ярославича, последовавшей в 1052 г.<sup>38</sup> В силу этого обстоятельства вряд ли правление Святослава оказало прямое заметное влияние на оформление местного культа св. Николая. Вполне возмож-

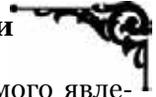
---

<sup>35</sup> *Гуревич Ф. Д.* Отчет о работе Новогрудской экспедиции в 1970 г. // Рукописный отдел научного архива Института истории материальной культуры Российской Академии наук. Ф. 35. Оп. 1, 1970 г. Д. 50. Л. 20-23. — Для социальной характеристики местного культа мирликийского святителя показательным видится присутствие в этой же постройке предметов, характеризующих с одной стороны, книжную, а с другой — дружинную области древнерусской культуры: бронзовой книжной застежки и железных пластинок панцирного доспеха. См. также: *Гуревич Ф. Д.* Некоторые итоги археологического исследования детинца древнего Новогрудка // Краткие сообщения Института археологии Академии наук СССР. Вып. 139. М., 1974. С. 96-97, рис. 33-1.

<sup>36</sup> *Николаева Т. В.* Древнерусская мелкая пластика... С. 145, № 361, табл. 64-4.

<sup>37</sup> Более подробно указанное явление рассмотрено в: *Петров Н. И.* Об обычае «наказания» образа св. Николая Чудотворца в Древней Руси // Труды Государственного музея истории религии. Вып. 13. СПб., 2013 (в печати).

<sup>38</sup> *Свердлов М. Б.* К истории текста... С. 154.



но, что основной причиной устойчивости рассматриваемого явления стало активное почитание мирликийского святителя в соседней Польше в XI-XII вв.<sup>39</sup> Показательным представляется особенное отношение к св. Николаю в семье Гертруды, основавшей, как думает А.Поппэ, Никольский монастырь в Киеве в середине 1050-х гг.<sup>40</sup> (кстати, принимая во внимание одну из лингвистических гипотез, согласно которой такая форма имени Николай как «Микула~Микола» имеет западославянское происхождение,<sup>41</sup> нельзя не вспомнить антропотопоним «Микулин» и соответствующие формы отчества и имени соратников Даниила Романовича).

Любопытно, что в последующие столетия прослеживается дальнейшее развитие и распространение юго-западной древнерусской традиции почитания св. Николая. Я имею в виду чудесное явление в Лукомле в 1397 г. иконы св. Николая Жидичинского, находившейся до этого в уже существовавшем в ту пору в Жидичине монастыре.<sup>42</sup> Данное перемещение образа мирликийского святителя может быть соотнесено с вполне вероятной военной угрозой Жидичину, исходившей в самые последние годы XIV в. от ордынского хана Темир-Кутлуя.<sup>43</sup> Подобное сопоставление, равно как и приводившиеся выше летописные указания 1255 и 1259 гг. на связь культа св. Николая с монгольской военной опасностью, требуют дополнительного рассмотрения вопроса о влиянии военных угроз на развитие именно *народного* почитания на Руси мирликийского святителя<sup>44</sup> и выводят нас за тематические рамки настоящей работы.

---

<sup>39</sup> *Michałowski R. Kościół św. Mikołaja we wczesnopiastowskich ośrodkach rezydencjonalnych // Społeczeństwo Polski średniowiecznej. Zbiór studiów. T. IV. Warszawa, 1994; Garipzanov I. H. The cult of St Nicholas... P. 238.*

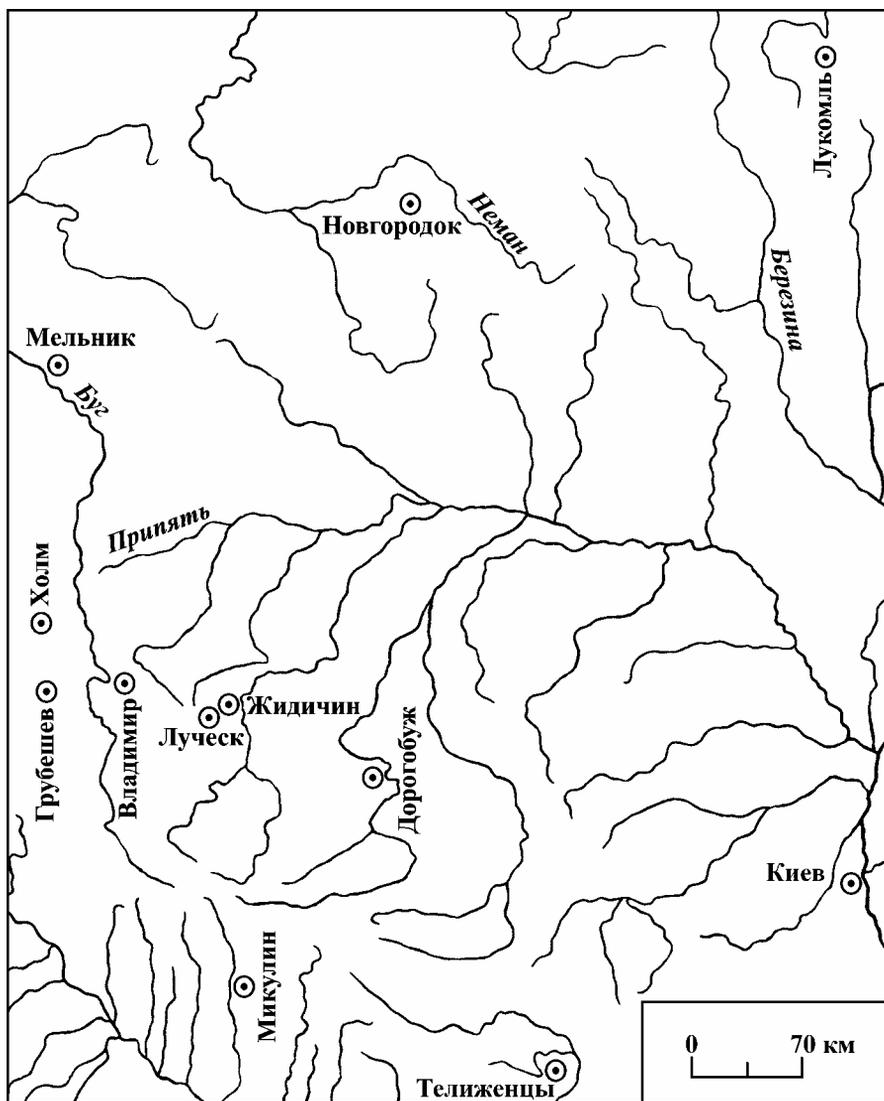
<sup>40</sup> *Поппэ А. Гертруда-Олисава... С. 222, 227.*

<sup>41</sup> *Успенский Б. А. Из истории русских канонических имен. (История удара в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам.) М., 1969. С. 222-223.*

<sup>42</sup> *Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. LXXXII, № 4. СПб., 1907. С. 145-146; Пак Н. В. Житийные памятники о Николае Мирликийском в русской книжности XI-XVII веков. Дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2000. С. 7-10 (приложение II «Тексты»). См. также: Орлов А. Русское «некнижное» житие Николы Чудотворца // Сборник статей, посвященных Василию Осиповичу Ключевскому его учениками, друзьями и почитателями ко дню тридцатилетия его профессорской деятельности в Московском Университете. М., 1909. С. 357.*

<sup>43</sup> *Ластовский В. В., Турилов А. А. Жидичинский... С. 182.*

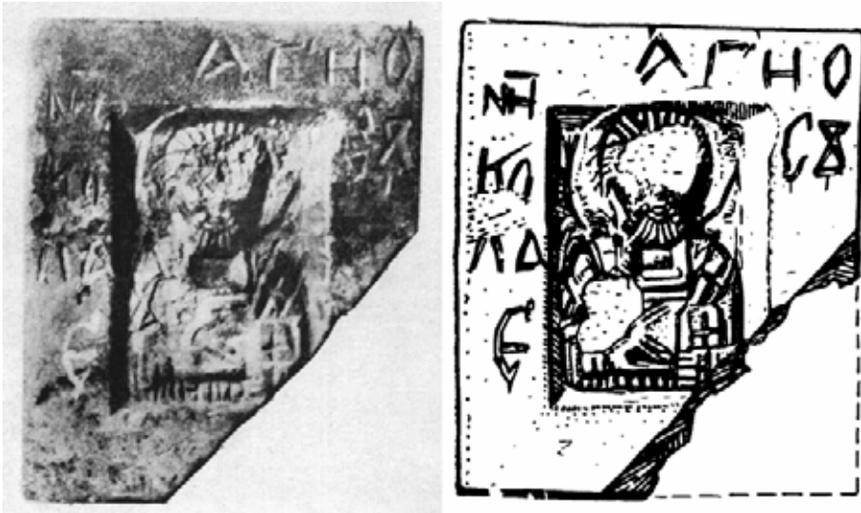
<sup>44</sup> *Петров Н. И. Некоторые соображения о почитании св. Николая Чудотворца на Руси в связи с татаро-монгольским нашествием // XVII чтения памяти Анны Мачинской (Старая Ладога, 22-23 декабря 2012 г.) (в печати).*



**Рис. 1.** Города юго-западной Руси и сопредельных регионов XI–XIII вв., упоминаемые в настоящей статье. (Куза А.В. Древнерусские городища X–XIII вв. Свод археологических памятников. М., 1996. Карта 1 – лист 1.)



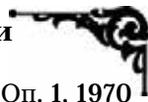
**Рис. 2.** Каменная иконка конца XII - первой трети XIII вв. из Телиженецкого городища, выс. 8 см. (Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня. XI-XV вв. // Свод археологических источников. Вып. Е1-60. М., 1983. Табл. 64-3.)



**Рис. 3.** Каменная иконка рубежа XII-XIII вв. из детинца Новогрудка, выс. 5,1 см. (Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня. XI-XV вв. // Свод археологических источников. Вып. Е1-60. М., 1983. Табл. 64-4. Гуревич Ф.Д., Павлова К.В., Пономарева Т.С., Шолохова Е.В. Итоги работ Новогрудской экспедиции // Археологические открытия 1970 года. М., 1971. С. 312.)

#### Использованная литература.

1. Артамонов Ю. А. Житие Феодосия Печерского: проблемы источниковедения // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000 г. Проблемы источниковедения. М., 2003. С. 253-277.
2. Воронин Н. Н. «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XIII. М.-Л., 1957. С. 11-56.
3. Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. I (Период первый, киевский или домонгольский). Вторая половина тома. Издание второе, исправленное и дополненное. М., 1904.
4. Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953.
5. Гуревич Ф. Д. Некоторые итоги археологического исследования детинца древнего Новогрудка // Краткие сообщения Института археологии Академии наук СССР. Вып. 139. М., 1974. С. 93-99.
6. Гуревич Ф. Д. Отчет о работе Новогрудской экспедиции в 1970 г. // Рукописный отдел научного архива Института истории мате-

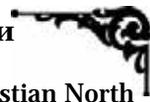


- риальной культуры Российской Академии наук. Ф. 35, Оп. 1, 1970 г., Д. 50.
7. *Гуревич Ф. Д., Павлова К. В., Пономарева Т. С., Шолохова Е. В.* Итоги работ Новогрудской экспедиции // Археологические открытия 1970 года. М., 1971. С. 311-312.
  8. *Домбровский Д.* Даниил Романович // Православная энциклопедия. Том XIV. М., 2006. С. 118-125.
  9. *Зимин А. А.* Правда Русская. М., 1999.
  10. *Ипатьевская летопись / Полное собрание русских летописей. Т.2. М., 1962.*
  11. *Козюба В., Попельницька О.* Миколаївський Йорданський монастир у Києві (етапи історії) // Софійські читання. Вип. 2 (Сакаральні споруди у житті суспільства: історія і сьогодення. Матеріали Другої міжнародної науково-практичної конференції «Софійські читання» (м. Київ, 27-28 листопада 2003 р.)). Київ, 2004.
  12. *Котляр Н. Ф.* Стратегия обороны галицкими и волынскими князьями государственных рубежей в XII в. // Византийский временник. Том 65 (90). М., 2006. С. 73-93.
  13. *Куза А. В.* Древнерусские городища X-XIII вв. Свод археологических памятников. М., 1996.
  14. *Куза А. В.* Малые города Древней Руси. М., 1989.
  15. *Лаврентьевская летопись / Полное собрание русских летописей. Т. 1. М., 1997.*
  16. *Ластовский В. В., Турилов А. А.* Жидичинский во имя святителя Николая Чудотворца мужской монастырь // Православная энциклопедия. Т. XIX. М., 2008. С. 182-184.
  17. *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у русских князей в X-XVI вв. Династическая традиция сквозь призму антропонимики. М., 2006.
  18. *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика. Киев, 2004.
  19. *Николаева Т. В.* Древнерусская мелкая пластика из камня. XI-XV вв. // Свод археологических источников. Вып. Е1-60. М., 1983.
  20. *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. LXXXII, № 4. СПб., 1907.
  21. *Орлов А.* Русское «некнижное» житие Николы Чудотворца // Сборник статей, посвященных Василию Осиповичу Ключевскому его учениками, друзьями и почитателями ко дню тридцатилетия его профессорской деятельности в Московском Университете. М., 1909.



22. Пак Н. В. Житийные памятники о Николае Мирликийском в русской книжности XI-XVII веков. Дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2000.
23. Памятники древне-русской литературы. Вып. 2 (Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Приготовил к печати Д.И.Абрамович). Пг., 1916.
24. Петров Н. И. Некоторые соображения о почитании св. Николая Чудотворца на Руси в связи с татаро-монгольским нашествием // XVII чтения памяти Анны Мачинской (Старая Ладога, 22-23 декабря 2012 г.) (в печати).
25. Петров Н. И. Об истоках обожествления св. Николая Чудотворца на Руси // Новгородика - 2012. У истоков российской государственности. Материалы Междунар. науч. конф. 24-26 сентября 2012 г., Великий Новгород (в печати).
26. Петров Н. И. Об обычае «наказания» образа св. Николая Чудотворца в Древней Руси // Труды Государственного музея истории религии. Вып. 13. СПб., 2013 (в печати).
27. Поплэ А. Гертруда-Олисава, *русьская княгиня*: Пересмотр биографических данных // Именослов. Историческая семантика имени. Вып. 2. М., 2007.
28. Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси. Том 1. XI-XII века. СПб., 2004.
29. Раппопорт П. А. Русская архитектура X-XIII вв. Каталог памятников // Свод археологических источников. Вып. Е1-47. Л., 1982.
30. Русская Правда по спискам Академическому, Карамзинскому и Троицкому. М.-Л., 1934.
31. Свердлов М. Б. К истории текста Краткой редакции Русской Правды // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. X. Л., 1978. С. 135-159.
32. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI - первая половина XIV в.) Л., 1987.
33. Тихомиров М. Н. Исследование о Русской Правде. Происхождение текстов. М.-Л., 1941.
34. Тихомиров М. Н. Крестьянские и городские восстания на Руси. XI-XIII вв. М., 1955.
35. Ужанков А. Н. «Летописец Даниила Галицкого»: к вопросу об авторе второй редакции // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. Ч. I. М., 1993. С. 61-79.
36. Успенский Б. А. Из истории русских канонических имен. (История ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам.) М., 1969.
37. Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
38. Якубовский В. И. Раскопки Телиженецкого городища // Археологические открытия 1979 года. М., 1980. С. 355-357.

## Кульٹ Николай Чудотворца в юго-западной Руси



39. *Garipzanov I. H.* The cult of St Nicholas in the early Christian North (c. 1000-1150) // *Scandinavian Journal of History*. Vol. 35. No. 3. September. 2010.
40. *Michałowski R.* Kościół św. Mikołaja we wczesnopiastowskich ośrodkach rezydencjonalnych // *Społeczeństwo Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*. T. IV. Warszawa, 1994.
41. *Poppe A.* Chronologia utworów Nestora Hagiografa // *Slavia Orientalis. Rocznik XIV*. Nr 3. Warszawa, 1965. C. 292-305.

**Учение о монашестве в сочинениях  
митрополита Московского Даниила**

Полемика в Русской Церкви на рубеже XV-XVI вв. оказала значительное влияние на развитие богословской мысли. К числу факторов, повлиявших на начало полемики, можно отнести целый ряд как религиозных, так и политических процессов того времени: быстрое распространение ереси жидовствующих, попытки властей секуляризовать церковные земли для обеспечения поместного войска, завершение процесса объединения Московского государства, а также апокалиптические настроения общества на рубеже веков. Все это заставляло русских книжников переосмыслить сложившиеся представления об отношении к еретикам, о роли и месте великого князя в управлении Церковью, а также определить свою позицию по вопросу о монастырском землевладении и внутреннем строе монашеской жизни.

В отечественной историографии (как дореволюционного, так и советского периода) дискуссия о проблемах монастырской жизни представлена в несколько упрощенном виде. Причиной тому стало построение преувеличенных моделей двух противостоящих друг другу направлений: «нестяжателей», идеалом которых выступает бедная монашеская община скитского типа, и «иосифлян», придерживающихся общежительного устава (киновии) и выступающих за «богатую» Церковь с присущими ей социальными и даже политическими функциями<sup>1</sup>. Такая схема не отражает всей сложности взаимоотношений между полемистами, не позволяет выявить взаимозависимость литературных традиций каждой школы. Значительный комплекс исследований последних лет ставит под сомнение правомерность ее применения<sup>2</sup>. Значительные корректировки в устоявшуюся историографическую концепцию по-

---

<sup>1</sup> Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М., 2006. С. 164-188.

<sup>2</sup> См.: Питирим (Нечаев), митр. Преподобные Нил Сорский и Иосиф Волоцкий // Тысячелетие крещения Руси / Сб. материалов. М., 1989. С. 75-85; Плигузов А. И. Poleмика в Русской Церкви первой трети XVI в. М., 2002; Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003.

## Учение митрополита Даниила о монашестве



звolyают внести наблюдения над эволюцией учения о монашестве в сочинения одного из крупнейших представителей иосифлянской книжной школы - митрополита Московского Даниила<sup>3</sup>.

В 1515 г. Даниил стал преемником Иосифа Волоцкого на посту игумена Волоколамского монастыря, в 1522 г. был возведен на митрополичью кафедру и занимал ее вплоть до низложения в 1539 г. Славу «доктора закона Христова»<sup>4</sup> ему принесла активная литературная деятельность: до нас дошло более 60 сочинений Даниила, которые условно можно разделить на две большие группы. Первую группу составляют схолии или полемические сочинения, не имеющие определенного адресата. 16 таких произведений (слов) были собраны Даниилом в «Соборник», сохранившийся в 6 списках XVI-XIX вв. Вторая группа включает комплекс пастырских посланий и поучений, адресованных разным лицам. 14 посланий были объединены в «Сборник» (известен по 7 спискам XVI-XIX вв.), остальные разрозненно распространялись в рукописной традиции Волоколамского монастыря на протяжении XVI в. Значительный комплекс посланий митрополита в 1909 г. обнаружил и опубликовал В.Г. Дружинин (по списку РНБ. Q I. № 1439).

Монастырская тема раскрыта Даниилом в ряде посланий к игуменам и монашествующим, которые содержатся в «Сборнике» посланий (нами используется древнейший список РНБ. Соф. 1281) и в комплексе сочинений по списку РНБ. Q I. № 1439. В содержании этих трудов можно выделить несколько проблем, которым Даниил уделяет особое внимание: а) Необходимость института монашества в Церкви; б) Преимущества и недостатки разных форм организации монашеской общины; в) Монастырское землевладение; г) Вопросы монастырского благочиния, устава и монашеского

---

<sup>3</sup> Впервые анализ взглядов митрополита Даниила на монашество было предпринято В.И. Жмакиным в его фундаментальном труде «Митрополит Даниил и его сочинения» (М., 1881). Несмотря на описательный характер исследования, ученый впервые обратил внимание на зависимость учения о монашестве Даниила от сочинений Иосифа Волоцкого, хотя и не привел тому весомых доказательств (Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. С. 688-690). Не имея по рукой значительного пласта источников (открытых только в 1909 г.), Жмакин ограничился изучением взгляда Даниила на общие проблемы монастырского устава и дисциплины. Основной вывод Жмакина состоит в том, что Даниил, будучи «более распространяется о внешних качествах инока, чем о его чисто внутренних духовно-нравственных достоинствах» и для этого использует «сухое и бессвязное» перечисление добродетелей (Там же. С. 688). Эти выводы в целом могут быть приняты, однако в связи с введением новых источников, нуждаются в существенной корректировке и дополнении.

<sup>4</sup> Послание Николаю Латинянину о латинском отлучении // Максим Грек. Сочинения. М., 2008. Т. 1. С. 386.



быта. Изучение творческого наследия Даниила через призму указанной проблематики привело нас к ряду любопытных наблюдений о влиянии других авторов и даже иных литературных традиций на идеи митрополита.

На рубеже XV – XVI вв. в центре богословской полемики с еретиками оказался вопрос о правомерности существования института монашества. Сохранились отрывочные свидетельства самих еретиков о том, что они считают порочным девственное житие<sup>5</sup>. Согласно Иосифу Волоцкому, в этом вопросе еретики исходили из ветхозаветного представления о том, что отсутствие потомства делает человека неугодным Богу<sup>6</sup>. Опровержению такого мнения Иосиф посвятил 11-е слово «Просветителя».

В посланиях Даниила проблема необходимости иноческого жития раскрывается в контексте пастырского поучения. Этой теме посвящено обширное послание из «Сборника посланий» под названием «О наказании, яко же прияхом от Бога и святых апостол» (№ 6)<sup>7</sup>. Поводом к его написанию стало обращение к митрополиту некоего знатного человека<sup>8</sup>, который хочет уйти в монастырь, но, по-видимому, колеблется, не решаясь оставить своего высокого положения в миру. В послании не содержится определенных указаний на время его создания, поэтому оно может быть отнесено к периоду 1515 – 1540-х гг.

В основе послания лежит идея о богоустановленности двух форм человеческой жизни – брака и монашества. Перед каждым человеком стоит выбор пути: «Потребно есть всякому человеку от двою житию едино избрати: или девственное целомудренное житие, или законный брак иже от Бога даемыи»<sup>9</sup>. В брак следует вступать всем, кто не может терпеть трудностей воздержания, «и о том укоризну не имат, аще прочия заповеди евангельския свершит»<sup>10</sup>. Иными словами, в браке спасение возможно в той же степени, что и в иночестве.

Происхождение монашества Даниил относит ко временам апостольской проповеди. Его основоположниками были сами апо-

---

<sup>5</sup> К числу таких свидетельств относятся пометы Ивана Черного в переписанном им «Еллинском и римском летописце», а также анонимные глоссы в списке ветхозаветных пророчеств (Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI вв. М.; Л., 1955. С. 303).

<sup>6</sup> Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI вв.: стригольники и жидовствующие. М., 2012. С. 450.

<sup>7</sup> РНБ. Соф. 1281. Л. 249-270.

<sup>8</sup> Об этом свидетельствуют обращения к адресату – «о благочестие» (Л. 249), «благородие твое» (Л. 249 об.), «о благочестиве» (Л. 266 об.)

<sup>9</sup> РНБ. Соф. 1281. Л. 253-253 об.

<sup>10</sup> РНБ. Соф. 1281. Л. 254.

## Учение митрополита Даниила о монашестве



столы. По его словам, основателем иночества был апостол Петр, о чем сообщают его ученики – Климент и Филон<sup>11</sup>. Ссылаясь на Евсевия Памфила, Даниил упоминает «Петрова ученика» апостола Марка, основавшего монашеские общины в Египте. Пример девственной жизни подавал ученикам и апостол Павел<sup>12</sup>. Впоследствии монашеские идеалы проповедовали ученики апостолов: Дионисий Ареопагит, Евсевий Памфил, Афанасий Великий и Василий Великий<sup>13</sup>.

Приведенные Даниилом свидетельства находятся в прямой текстуальной зависимости от 11-го слова «Просветителя» и, вероятно, представляют собой конспективное изложение основных аргументов Иосифа по данной проблеме:

<p>Прп. Иосиф Волоцкий. Просветитель. (Просветитель. Казань, 1896).</p>	<p>Митрополит Даниил. Послание «О наказании, яко же прияхом от Бога и святых апостол». (РНБ. Соф. 1281).</p>
<p><u>Се убо, всем разумно есть, яко иночское житие предал есть великыи апостол Петр. (с. 415)</u> Глаголет же и священномученик Климент, Петров ученик, сице: [...] (с. 413) <u>Филон же премудрыи и самовидець Петра апостола и сбеседник ему в Риме быв, и виде и слыша божественнаа его учения и предания о евангельском житии, еще же и иночскаа предания и жительство, и се сущим иже в них постником и иночскы живущим принимает житие и хвалит зело и величает и апостольскыя мужа наречет их. (с. 415)</u> <u>Марко же, Петров ученик в Египте Евангелие написа и церкви създа и многы монастыря състави и иночское житие пре-</u></p>	<p><u>Подобает же всем разумно видети, яко иночское житие подамеси верховныи апостол Петр, яко ж пишет священномученик Климент, Петров ученик, тако же и Филип премудрыи самовидець, Петра апостола и собеседник ему в Риме быв, и вниде и слыша божественная его учения, и предания, о евангельском житии, еще ж иночское предание и жительство. (л. 254)</u>  <u>Марко же евангелист Петров ученик в Египте Евангелие написа и церкви создаи, многи монастыри състави и иночское житие предаде, иже велемудрии нарекошася, яко же свидетелствуют много ученныи древнии муж Евсевии Памфилискии, великий ж апостол Павел, яко сам</u></p>

<sup>11</sup> В РНБ. Соф. 1281 ошибочно назван Филиппом.

<sup>12</sup> Даниил приводит цитаты 1 Кор 7:1-9 и 1 Кор 7:29-40.

<sup>13</sup> РНБ. Соф. 1281. Л. 255-258.

даст, иже и велемудрии нареко-  
шася, якоже сведетельствует  
многоученный древний муж  
Евсевие Памфилийский (с.  
415).

И якоже святии и божествении апостоли на две жителстве человеческое житие уставиша: на девственное и на супружное. Тако же и святии Дионисие Ареопагит хотящим жити девственное житие и писанием изложи чин пострижению – хотящим же и мирское житие и супружное жити на воли коегождо положи. Подобно сему и святии и божествении отци наши законополагают и пишут. Глаголет бо великий Евсевие: ибо Христова Церкви две житии взаконевает и образа: овому убо выше естества и общаго и человеческого и житиа кроме, ни брака, ни детотворения. Вторый, иже и браку причащается целомудреному и детотворению. Тако же и божественный Афонасие рече: два бо путя и житиа иже в пребывания еста: один убо худействи жителны - брака глаголю. Другий же ангельский и апостольский - девства и иноческаго житиа. И аще кто браку припряжется порока не имат по толику ж дарования не приемлет, но и той приношает плод в тридесят. Подобно же сему великий Вавилие глаголет: «сего бо ради и человеколюбец Господь, пекийся о нашем спасении, на две жизни раздели человеческое жителство: на

девственник бяше, и всем разумно есть, яко на две житии человеческое житие указая, пишет, добро, рече, человеку жене не прикасаться (л. 254-254 об.)

Видиши ли како уставляет две жити человеком: девственное и упружное? Тако же и ученик его святый Дионисий Ареопагит хотящим жити девственно житие писанием изложи чин пострижению, хотящим же мирское житие и супружное жити на великоеждо положит. Тако же преподобни богоноснии отци наши по апостольскому преданию на две житии уставляют христианское житие: на девстве (256) ное и на супружное. Великий бо Евсевие глаголет, яко Христова Церкви две житии взаконевает, ово выше естества ли общаго человеческого жития кроме, ово же браку целомудрену причащается, и детотворению. Тако же и божественный Афонасей рече, яко два путя и жития иже пребывании есть та един убо худействи иже жителный брак, глаголю, другий же ангельский и апостольский и девства иноческаго жития. И аще кто браку припряжется порока не имат, по толику же дарования не приемлет принашает же и теи и плот иже в тридесят ли же чисто евангельское изволив житие еже в девстве пребывати дивно имат дарования, приносит бо свершен плод иже во сто. Подобно же сему и Великий Вавилие глаголет: “сего бо ради

## Учение митрополита Даниила о монашестве



сопряжение и девъство, да иже не могы тръпети девъственное и постное страдание, придет к совокупленю жене» (с. 417-418).

человеколюбивыи и богопекыйся о нашем спасении на двое раздели житие человеческое, яко да иже не моги терпети девъственное страдание придет к жителству жены”. (л. 255 об.-256).

В том же послании Даниил указывает на традицию испытывать послушника, желающего принять постриг. Согласно его описанию, старцы смотрят на образ жизни, привычки, возраст, срок «искуса» и только после продолжительного испытания делают заключение о готовности вступить в ряды братии. Наибольшие шансы есть у тех, кто, желая принять «иноческое иго», покажет смирение и благоговение. «Дерзостне бо нецыи, - и здесь Даниил, по-видимому, указывает на своих современников, - во иноческое житие себе вметають и потом малодушьствуют, но унывають, не могуще терпети иноческаго тризница к любоплодному сладному житию увы окаянно паки възвращаютьца»<sup>14</sup>. Во избежание этого митрополит советует своему собеседнику готовить себя к такому испытанию уже в миру («временем мнозем и трудом и подвигом искушение жития приимати и благородие свое не щадети»<sup>15</sup>).

Монашество остается для Даниила предпочтительной формой жития. Многочисленные мирские заботы не дают уму человека «възрети на высокии путь истиннаго живота», а приносят «души омрачение». Выдержкой из «Лествицы» митрополит возводит образ мирянина к человеку, заключенному в оковы. От них есть лишь одно избавление – бежать от мира, но только «телесем вне его быти, но от телесныя любве отторгнутися, и быти безграднику, бездомнику, не самолюбцю, нестяжателну, безименику, не собеседнику»<sup>16</sup>.

Следует заметить, что несмотря на использование полемических трудов прп. Иосифа, в рассматриваемом слове Даниил выступает в роли проповедника, а не апологета. Это вызвано тем, что к 1520-м гг. жидовствующие были разгромлены и апология монашества как института потеряла прежнюю актуальность. Русские книжники обратились к новым полемическим вопросам.

Появление скитской обители прп. Нила Сорского побудило современников к сомнению относительно достоинств общежительных монастырей. В 1520-е гг. к Даниилу обратился за советом неиз-

<sup>14</sup> РНБ. Соф. 1258. Л. 257.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> РНБ. Соф. 1258. Л. 258 об.

вестный монах, который проживал в общежительном монастыре, но склонялся перейти в скитскую обитель, так как посчитал ее более пригодной для спасения. В ответном послании (послание № 5 из «Сборника» под названием «О различии иноческого жительства»<sup>17</sup>) Даниил предлагает ему пространное рассуждение, в котором излагается общее учение о трех формах монашеской общины.

С первых же строк митрополит обнаруживает свою нетерпимость к подобного рода сомнениям («Ловит бо тя диавол во мнозех его и злых коварствах») и предупреждает собеседника: «И аще тако жизнь свою изволил еси провозжати, и ты со мною грешным и худым иноком Даниилом совета о сем не имеи»<sup>18</sup>. Для Даниила очевидно, что самый удобный путь ко спасению не зависит от места жительства и состоит в том, чтобы «жити по воли Божии и творити заповеди Его».

Трехчастное разделение форм монашества Даниил заимствует из «Лествицы». В них указываются следующие формы: 1) отшельничество 2) скитское (пустынное) житие; 3) общее житие (киновия)<sup>19</sup>. Общая характеристика каждого жития заимствована Даниилом из разных источников и потому в определенной степени отражает его авторскую позицию. Основные выводы автора состоят в следующем.

1) *Отшельничество*, названное у Даниила «особнем» житием, «в отшельствии уединением», предполагает уединенную одинокую жизнь вдали от мира. Ссылаясь на «Лествицу» Даниил ставит этот вид жития выше остальных («нужно есть зело и равноангельским прикладно»), но предупреждает, что «не всем сие удобно» по причине того, что отшельник может впасть в уныние, сон, лень или отчаяние, и никто не сможет ему помочь<sup>20</sup>.

2) *Скитское житие* Даниил называет «пустынным житием», «безмолвием и пустыней». Основываясь на «Лествице», он рассматривает его как уединенное и безмолвное житие одного—двух монахов<sup>21</sup>. В послании заметно стремление Даниила подчеркнуть, что эта форма монашества пригодна многим («царский путь»), что «пустыня бо и безмолвие непорочна есть вещь»<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> РНБ. Соф. 1258. Л. 235-249.

<sup>18</sup> РНБ. Соф. 1258. Л. 236.

<sup>19</sup> 26 стих 1 слова «Лествицы». См.: Прп. Иоанн Синайский. Лествица. М., 2007. С 34.

<sup>20</sup> РНБ. Соф. 1258. Л. 237.

<sup>21</sup> «И по церквом путишествовати и безмолствовати с едином или двема, и заповедем Христовем день и нощь поучатися и всякому писанию» (РНБ. Соф. 1258. Л. 239 об.-240).

<sup>22</sup> См.: РНБ. Соф. 1258. Лл. 237, 239 об.-240, 240 об.

## Учение митрополита Даниила о монашестве



В действительности же Даниил обрушивает на скитян критику, в которой В.И. Жмакин усмотрел ответ на обличения Вассиана (Патрикеева) в адрес общежительных монастырей<sup>23</sup>. Критические замечания Даниила можно разделить на две группы: а) предупреждение о духовной опасности пустынного жития – «со отшельници бесове нази борютца и неотступно ратают», следовательно, житие в пустыне требует большого опыта и «искуса». У пустытника обязательно должен быть учитель, который научит его жить с «разумом» и «великим рассуждением»; б) собственно критика современных Даниилу «неразумных пустытников», которые ни дня не могут пребывать «в тишине и безмолвии». Явное указание на Вассиана (Патрикеева) содержится в обличение тех, кто дает свои «заветы и законы» и пытается переманить монахов из общего жития, причем делает это не только явно, но и «тайно» и «льстивно». «Сами ся точию мняще угодивше Богу, - пишет о них Даниил, - и всех строят, и всех учат, а себе не разумеша строите и своего мрътвеца забыша плакати»<sup>24</sup>. Подводя итог размышлению о скитстве, Даниил напоминает, что не «пустынное житие есть зло», а наш «лукавый обычай». По его словам, множество отцов спасалось в скитах, соблюдая заповеди и монашеские обеты - «прилежаща вниманию, молитве, причитанию божественных писании, рукоделию и никакогого попечения имуща о веце сем»<sup>25</sup>. Более того, неоднократно упоминая, что безмолвие является важнейшей монашеской добродетелью, Даниил пишет: «безмолвию же мати есть пустыня и тишина и пристанище от всякия молви». Ссылаясь на Василия Великого, он говорит о «великой пользе» пустыни, которая подает «утешение страстей» и «начало оцщения души»<sup>26</sup>.

3) *Общее житие*. О преимуществах общежительных монастырей Даниил говорит на протяжении всего послания. Основанием для этого вида монастырей он усматривает в Евангелии («Слыши Господа, рекша: «идеже сут два или трие събрани во имя Мое те есмь посреди их»<sup>27</sup> (Мф. 18:20)) и комментариях к нему Василия Великого и Иоанна Златоуста. Цитируя Иоанна Лествичника, Даниил называет общее житие «земным небом» и сравнивает его со служением ангелов на небесах. В послании «О иноческом законе и правиле общаго житиа» (№ 7 в Сборнике посланий) он возводит общежительный монастырь к первохристианской общине<sup>28</sup>. В рас-

---

<sup>23</sup> Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. С. 660.

<sup>24</sup> РНБ. Соф. 1258. Л. 240-240 об.

<sup>25</sup> Там же. Л. 240 об.

<sup>26</sup> Там же. Л. 244 об.

<sup>27</sup> Там же. Л. 237-237 об.

<sup>28</sup> Там же. Л. 271-271 об.



сма­три­вае­мом на­ми по­сла­нии «О раз­ли­чии ино­че­ско­го жи­тель­ства» Даниил указы­ва­ет и на одно из пре­иму­ществ обще­жи­тель­но­го мо­на­сты­ря - в нем мо­на­ху про­ще пре­одо­леть «ис­кус без­мол­вия», по­сколь­ку уви­дев свою не­мощь, он может при­йти и от­дать себя в по­слу­ша­ние. В этом слу­чае он обя­зу­ет­ся испол­нять не толь­ко мо­на­ше­ские обеты, но и мо­на­стыр­ский устав.

Об­щий вы­вод Даниила состо­ит в том, что спасение равно­до­ступно всем, кто со­блю­да­ет за­пове­ди не­за­ви­симо от формы ор­га­ни­за­ции мо­на­стыр­ской жи­зни. В под­твер­жде­ние этому митро­полит при­водит вы­дер­жки из со­чи­не­ний Кирилла Алек­сан­дрий­ско­го и Си­ме­она Но­во­го Бо­го­сло­ва о рав­но­знач­ности форм мо­на­ше­ско­го жи­тия<sup>29</sup>. Со­гласно свя­тым от­цам, пер­во­сте­пенна не форма мо­на­ше­ства, а поз­на­ние и испол­нение во­ли Бо­жией, «внутренняя пу­стыня». В то же время оче­вид­ной оста­ется сим­па­тия Даниила к обще­жи­тель­но­му мо­на­сты­рю.

Рас­суж­дая о мо­на­ше­ской об­щине, Даниил предостерегает от дру­гой край­ности – мнения «неких» о том, что человек спасается толь­ко своим «нравом», вне какой-либо за­ви­симо­сти от места пре­бы­ва­ния. В по­сла­нии «О раз­ли­чии ино­че­ско­го жи­тель­ства» он каса­ется этого во­про­са вскользь: «Место бо и нрав укра­шает, и мно­гу к доб­ро­де­тели и уми­ле­нию крепость по­да­ва­ет», и по­тому сле­дует «далече от пличных и па­деж­ных мест жи­тель­ство­вати»<sup>30</sup>. Бо­лее об­сто­я­тель­но Даниил пи­шет об этом заблуждении в по­сла­нии «О жи­тии, и еже место спасает или нрав»<sup>31</sup>. Время на­пи­сания и адресат по­сла­ния не­из­вестны, одна­ко ве­ро­ятно, что оно было на­пи­сано в мо­на­стырь<sup>32</sup>. В по­сла­нии на фоне раз­мыш­ле­ний о грехе и доб­ро­де­тели Даниил по­вто­ряет уже высказанную мысль: «Добро убо место духовно, сие бо и нрав укра­шает». За­да­ваясь во­про­сом «Како же места духовная непо­колеблема съблюдем?», Даниил указы­ва­ет на не­о­хо­ди­мость со­блю­де­ния за­пове­дей. Здесь же он по­вто­ряет мысль о том, что «под­ви­за­ю­ще­ися о Господе» спасутся и «во граде», и «во оп­щем жи­тии», и в «пустыни»<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Там же. Л. 247-248.

<sup>30</sup> Там же. Л. 238 об.

<sup>31</sup> РНБ. Q 1. 1439. Л 294-297. Опубликовано в: Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века // Летопись занятий Археологической комиссии. Вып. 21. СПб., 1909. С. 88-89.

<sup>32</sup> Об этом говорят советы Даниила: «Внимание же и безмолвие никогда же ниже в мале да отступит от тебе», «затворяй внешнюю дверь келии твоеа» (Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 88) и др.

<sup>33</sup> Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 88-89.

## Учение митрополита Даниила о монашестве



Обратимся к позиции Даниила по вопросу монастырского землевладения. В церковной публицистике первой четверти XVI в. эта проблема вызвала широкую дискуссию. Наибольшей остроты она достигла в связи с созывом собора 1503 г., в ходе которого была предпринята попытка склонить епископат к признанию необходимости секуляризации церковных земель. Спорным остается вопрос о том, кто был инициатором такой реформы: сведения «Собрания некоего старца» о том, что на соборе с подобным предложением выступил Нил Сорский подвергаются критике исследователей<sup>34</sup>. Так или иначе, но вскоре после собора Иосифом Волоцким было создано законченное учение о неотчуждаемости церковных имуществ. Исходя из того, что земли поступают в монастырь как вклады на помин души, Иосиф отвергал возможность их изъятия со стороны кого-либо<sup>35</sup>. В повседневной жизни монастырские богатства должны были служить средством для церковной благотворительности и социального служения. Эта теория была использована Иосифом в ходе конфликта с князем Федором Борисовичем в 1507 г., однако в то время она не стала предметом литературной полемики. В трудах Нила Сорского, которого принято считать первым и главным оппонентом Иосифа, нет программы изъятия монастырских вотчин<sup>36</sup>. Запрет «Устава» Нила Сорского иметь вотчины и принимать милостыню относился непосредственно к основанной им обители. В связи с этим собственно литературная полемика о монастырском землевладении начинается только в 1510-е гг., и продолжается на протяжении 1520-х гг. В это время главный оппонент «иосифлян» князь Вассиан (Патрикеев) пишет ряд посланий, в которых оспаривает позицию прп. Иосифа и его учеников, предлагая собственную программу реформирования системы церковного землевладения<sup>37</sup>.

Проблему монастырской собственности Даниил поднимает в послании «О святых божественных церквах и о возложенных Божиих стяжаниях церковных и о восхищающих таковая и насилствующих» (известно по единственному списку РНБ. Q I. № 1439)<sup>38</sup>. В тексте послания содержится косвенное указание на адресата -

---

<sup>34</sup> Плигузов А. И. Полемика в Русской Церкви первой трети XVI в. С. 386.

<sup>35</sup> Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480-1510-х гг. СПб., 2010. С. 49-50.

<sup>36</sup> Романенко Е. В. Взгляды Нила Сорского на проблемы личной собственности монахов и корпоративной собственности монастырей // Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. М., 2011. С. 115.

<sup>37</sup> Плигузов А. И. Полемика в Русской Церкви первой трети XVI в. С. 91-92.

<sup>38</sup> РНБ. Q I. 1439. Л. 119-121 об. Опубликовано в: Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 36-38.



неизвестного архиерея («на нас, архиереох»), которого Даниил призывает выступить с проповедью о неотчуждаемости монастырских вотчин («учи убо и наказуй их, да бегают от таковых обычаев»<sup>39</sup>). Время составления послание неизвестно.

Стержневая идея послания Даниила состоит в том, что все движимое и недвижимое имущество монастырей получено от Бога («вся Боговой суть освященна и возложена»), и потому является неприкосновенным. Имущество монастыря должно служить для обеспечения: 1) повседневных нужд обители («своя им потребности») 2) ведения широкой социальной и благотворительной деятельности («на странные, и на нищия, и плененыя, и вредныя, и елико сим подобна»)<sup>40</sup>. Те, кто посягает на церковное имущество («мирстии челоуеци, и властели мирстии»), по словам Даниила, «раздражают Бога», «от Бога судятся», «осужением осужаются божественными правилами и в нынешнем веце и в будущем» и «беда и муки немалы наносят»<sup>41</sup>. Иными словами, проблема защиты имущественных и владельческих прав монастырей понимается Даниилом не юридически, в духовно-нравственно, поскольку нарушение этих прав он считает грехом, который неминуемо ведет к духовной гибели.

Отрывочные сведения о движимом монастырском имуществе и порядке его использования содержатся в контексте учения Даниила о милостыне, которое условно можно разделить на две части: 1) *Порядок принятия вкладов в монастырскую казну*. Термин «казна» Даниил неоднократно употребляет в послании «О иноческом законе и правиле общаго жития» (№ 7 в Сборнике посланий), где настаивает на личном нестяжании монахов, которые должны получать все необходимое из «казны общеи». В послании «О благочинии и крепости монастырского устава» из того же Сборника (№ 1) митрополит поучает братию тому, как следует принимать «праведную» милостыню от «христолюбцев» в монастырь. Для учета поступающих богатств Даниил назначает трех старцев (Васьяна Внукова, казначея Венямина, Дениса Долгожданова) и предупреждает, что ответственный за это человек должен быть «не лукавной, без всякой хитрости, дабы кто не погибл ни в сии век, ни в будущий»<sup>42</sup>. Сама же милостыня, о которой в данном случае идет речь – это «сребро, и злато, и одежда, и обуца». 2) *Учение о личной милостыне*. В слове «О премудрости смотрения Господня вочеловечения» (№ 7 в «Сборнике» слов) Даниил провоз-

---

<sup>39</sup> Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 37.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. Приложения. С. 40.

## Учение митрополита Даниила о монашестве



глашает необходимость творить милостыню каждому человеку: «возненавиди богатство, аще ти не помогает убогым»<sup>43</sup>. В слове «О еже что мир и яже в мире» (№ 13 в «Соборнике») он развивает эту мысль: «не отрицаем же милостыню творити златом, и серебром, и одеанием, и обувением, ибо и чашу студены воды приемлет Господь во имя Его подающим, а еже злато и серебро подаати и прочаа, и зело добрейши есть»<sup>44</sup>. Можно предположить, что схожей позиции митрополит придерживался и в отношении монастырской благотворительности.

На учение Даниила о монастырском землевладении также можно судить по памятникам его редакторской работы. Б.М. Клосс установил, что в годы пребывания на кафедре Даниил лично принимал участие в составлении Копийной книги земельных актов, Сводной Кормчей и Никоновской летописи. Ученый убедительно показал, что все эти памятники представляют собой «звенья одной цепи мероприятий иосифлянско-го руководства митрополии при подготовке собора 1531 г., направленных на укрепление феодальных привилегий церкви и в частности на отстаивание прав монастырей владеть селами»<sup>45</sup>.

Значительное место в творчестве Даниила занимает проблема развития устава общежительного монастыря. В послании «О различии иноческого жительства» он пишет, что священные правила предписывают монахам не нарушать «уставы божественных отец» и приводит пример неких «опщих» монастырей, в которых иноки находились в мнимом повиновении у настоятеля, но жили при этом «самоволно», погубляя тем самым «духовное братство»<sup>46</sup>. О том, как обустроить монастырское благочиние, Даниил пишет в ряде посланий монашествующим.

Краткое изложение общежительного устава приводятся Даниилом в послании «О благочинии и крепости монастырского устава» во Владимирский Волосов Николаевский монастырь, который находился в непосредственном ведении митрополита. Поводом к его написанию стало обращение игумена Пафнутия с жалобой на монастырские нестроения: монахи присваивают себе поступающую в монастырь милостыню, не соблюдают элементарные требования монастырского благочиния. В ответе Даниила В.И. Жмакин выделил три тематических блока: 1) общие дисциплинарные правила для монахов; 2) меры исправления и наказания непослушных; 3) рекоменда-

---

<sup>43</sup> Там же. С. 12.

<sup>44</sup> Там же. С. 27.

<sup>45</sup> Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI – XVII вв. М., 1980. С. 67.

<sup>46</sup> РНБ. Соф. 1258. Л. 245 об.-246.



ции игумену монастыря<sup>47</sup>. В первой части, помимо уже рассмотренных нами советов по сбережению милостыни, Даниил призывает к соблюдению важнейших правил монастырского благочиния: а) *О трапезе*: приступать к трапезе только по окончании богослужения, не вкушать ничего до обеда, не вести разговоров и не занимать чужих мест за столом, не оставаться в трапезной после окончания обеда; б) *О передвижении по монастырю*: запрещается ходить по обители и кельям после повечерия, а также выходить за пределы монастыря без игуменского благословения; в) *О богослужении*: приходиться в храм к началу «пения», благочинно стоять и внимать читаемым текстам, не передвигаться по храму и не разговаривать, благочинно вкушать просфоры и кутию<sup>48</sup>.

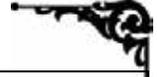
Названные положения тесно перекликаются со следующими главами «Устава» Иосифа Волоцкого: пункт «а» – глава 2 («О трапезном благовоинстве и благочинии»); пункт «б» – глава 4 («О еже не подобает беседовати по павечерници и преходити ис келии в келию») и глава 5 («Яко не подобает иноком исходити из монастыря без благословения»); пункт «в» – глава 1 («О церковном благочинии и о соборней молитве»). Сопоставление текста послания с «Уставом» показывает, что Даниил осуществил близкий к первоначальному тексту пересказ:

<p>«Устав» прп. Иосифа Волоцкого (Великие Минеи Четьи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием СПб., 1868. Сентябрь, дни 1-13)</p>	<p>Митрополит Даниил. Послание «О благочинии и крепости монастырского устава» (Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Приложения).</p>
<p>О трапезе</p>	
<p>«Подобает ведати, яко по последней молитве от церкви исходящим братьям приходи в трапезу ясти вкупе с настоятелем [...] и седети комуждо на своем месте с благовоением и мльчанием по чину» (с. 513). «А за последнюю трапезу не ходити, опричь служебников» (с. 515).</p>	<p>«Сего ради игумен сам с священники и старцы да входит в трапезу ясти по отпущению божественныя службы, на трапезе же не беседовати, ни смеятися, а преже обеда не ясти и на чюжем месте не садитися, а за последнюю трапезу не ходити никому кроме служебных, и после трапезы не оставлятися никому в трапезе» (с. 41).</p>

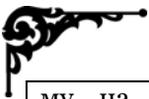
<sup>47</sup> Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. С. 672.

<sup>48</sup> Там же. Приложения. С. 39-44.

## Учение митрополита Даниила о монашестве



<p>«И после трапезы и пеня не оставатися ничесому же в трапезе» (с. 516).</p>	
<b>О передвижении по монастырю</b>	
<p>«Потребно есть ведати, яко неподобно есть, паче же рещи бедно, еже иноком исходити вне обители кроме благословенна настоящего» (с. 529).</p>	<p>«За монастырь никакоже никому не воити без благословения игуменскаго, разве же ризы своя измыти или воды почрети» (с. 41).</p>
<p>«По павечерници же, якоже богоносным и святым отцем разсудися, не подобает на монастыри стояти беседы ради или в келиах сходитися» (с. 528).</p>	<p>«По павечерницы не глаголати, но отходити в свою келью комуждо с молчанием. Кроме же сего, аще кого узрите или уведаете от кельи в келью ходяща или на монастыре стояща, или за монастырь идуща, и ты, игумен и старцы возбраняйте безчинствующих, и не попускайте сему быти» (с. 41).</p>
<p>«По скончании же павечерница, назиратель церковный обходит весь монастырь, и аще видит кого на монастыри стояща, или от келии в келию преходяща, или за монастырь шедша, он же възбранит, или настоятелю или келарю да възвестит» (с. 529).</p>	
<b>О богослужении</b>	
<p>«И тако пришедше в божественую церковь, якоже в самом небеси с вышними силами ставше, и не точию телесное благообразие показати, но и ум весь събрати с сердечным чювством, и не шепчюще, не глумящися, ниже суетная глаголюще, но сътисни свои руце, и съедини свои нозе и очи смежи, и ум събери, мысль же свою и сердце възми на небо» (с. 506).</p>	<p>«Егда же в церковь сходите на пение, и вы бы попевали к началу всякого пения, а стояли бы в церкви кождо на своем месте благообразне, съединя свои нозе, и очи смежая, и мысль свою отаращая от суетных прелестнаго сего жития, но весь ум свой полагая в глаголемых, и певаемых, и прочитаемых божественных словес, а по церкви бо есте не шаталися и с места на место не преходили, ни смеялися, ни глаголали, ни шептали, но точию игуменом и служебником слова два или три за велику нужу проглаголати и сие тихо и кротко с великим вниманием» (с. 43).</p>
<p>«Да се ведуще, братие, не подобает нам исходити из церкви прежде отпуста от божественаго пения, и ниже с места на место преходити» (с. 512).</p> <p>«Сего ради никакоже нико-</p>	



му на пении не глаголати, кроме настоятеля и келаря, и уставщика, и назирателя, да и тем въкратце нужное рещи о церковном благочинии не велегласно, но шептанием, да не и прочих смугит» (с. 512).	
--	--

Завершая свое поучение, Даниил напоминает инокам о потребности совместного участия братии и игумена в монастырских делах: «А в церкви бы не оставался никто разве пономаря, а дела бы есте делали всякие с игуменом вкупе за едино, а игумен бы с вами всякие монастырские дела делал вкупе за едино»<sup>49</sup>. О том, что иннок не должен быть «празден» Даниил пишет и в послании «О различии иноческого жительства»<sup>50</sup>. Однако этим сведения Даниила о монастырских послушаниях исчерпываются. В Уставе этому вопросу посвящена 6 глава («О соборных делах и службах»), содержащая развернутое учение о порядке выполнения монахами «соборных» и «особных» послушаний.

Важнейшим правилом монастырской дисциплины Даниил считает соблюдение обета нестяжания. Согласно сложившейся историографической традиции «нестяжателями» принято называть последователей и учеников прп. Нила Сорского. Это в значительной степени искажает реальную картину монашеского быта первой трети XVI века. Полемика о «стяжании» и «нестяжании» происходит из разных взглядов на социальные функции монастыря, и, следовательно, на правомерность монастырского землевладения. Однако обет личного «нестяжания» в равной мере относился ко всем монашествующим. Именно деятели «иосифлянкой» школы с особым рвением боролись за соблюдение этого обета в своих обителях.

В «Уставе» Иосифа Волоцкого учение о личной собственности представлено в 3 главе «О еже како подобает имети одежда и обуца и прочая вещи». Инокам строго предписано не иметь личной собственности и о любом намерении получить какую-либо вещь испрашивать благословение настоятеля. Все монахи разделяются на три категории по степени владения вещами.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Там же. С. 42.

<sup>50</sup> «Да не внидеши в келию к кому, точию ж по нозе твоему отцу празден ж, да не восхощеши никогда ж седети в кельи твоеи но аще или служние во служении, или рукоделие, или чтении, во чтении точию празден да не сядеши» (РНБ. Соф. 1258. Л. 242 об.-243).

<sup>51</sup> Великие Минеи Четьи. Сентябрь, дни 1-13. С. 524.

## Учение митрополита Даниила о монашестве



Учение о «нестяжании» Даниила развивает в послании «О иноческом законе и правиле общаго жития». Создание этого текста относится ко времени его игуменства в Волоколамской обители и характеризует отношение Даниила с одной стороны, и братии – с другой к преданию и уставу прп. Иосифа. Поводом к написанию послания стал ропот братии относительно введенного Даниилом запрета иметь в кельях иконы и книги. Сложно сказать, что было причиной такого нововведения – то ли возрастающие пороки братии<sup>52</sup>, то ли желание прослыть ревнителем монастырской традиции в глазах великого князя<sup>53</sup>. Возмущение братии было настолько сильным, что иноки написали жалобу на нового игумена старцу Ионе Голове, а также требовали от самого Даниила дать письменное обоснование введенных им ограничений<sup>54</sup>. Такое обоснование и было представлено Даниилом в виде поучения.

В послании Даниила прямо указывает братии следовать традициям прп. Иосифа: «Понеж многа имате предания преподобнаго отца нашего игумена Иосифа о иноческом и общежителном пребывании»<sup>55</sup>. Именно из его устава Даниила выводит главный пафос своего поучения: «устав иноческаго жителства имат обетование съвершеннаго нестяжания»<sup>56</sup>. Более того, Даниила целиком включает в свое послание выдержки из «Устава»:

«Устав» прп. Иосифа Волоцкого (Великие Минеи Четьи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием СПб., 1868. Сентябрь, дни 1-13)	Митрополит Даниила. Послание «О иноческом законе и правиле общаго жития» (РНБ. Соф. 1258.)
«Аще бо и к мирьским человеком речено бысть от апостола, яко имуще пищу и одежду, сими доволни да будем, а хотящеи богатети впадают в	«Аще бо и мирским человеком речено бысть от апостол, яко имуще пищу и одежду, сими доволни будем, а хотяща богатети впадают в напасти и в сети

<sup>52</sup> Жмакин В. И. Митрополит Даниила и его сочинения. С. 665-666.

<sup>53</sup> Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. II. Первая половина тома. М., 1900. С. 702.

<sup>54</sup> Об этом свидетельствует название послания - «егда началство игуменства съдержа, и понудиша его старцы сия на писати к спасению душам, от свидетелства божественных писании» (РНБ. Соф. 1258. Л. 270 об.-271), а также обращение в инокам в тексте: «Братия моя духовная и отцы, вели ми удивляюся о сем, яко въпрошаєте мя худаго и недостойнаго инока Даниила, что есть устав общаго жития, и о сем повелеваете ми писанием засвидетелствовати» (Там же. Л. 271).

<sup>55</sup> РНБ. Соф. 1258. Л. 271.

<sup>56</sup> Там же. Л. 272.



напасти и сети бесовския, то колми паче иноком не подобает хотети богатства, но любити нестяжание и христороподобную нищету» (с. 522)	бесовския, то колми паче иноком не подобает хотети богатства, но любити нестяжание и христороподобную нищету» (л. 272).
---	---

Стержневым аргументом против стяжания Даниил считает пример мирян, которые «и царем дани дают, и великия службы служат, и жену и детеи кормат, и поят, и одевают, и обувают, и дома строят, и домочадцы промышляют»<sup>57</sup>, но даже в таком положении не желают иметь неправедного богатства. Тем более нищету должны любить монахи, которые обещались «во скорбех и бедах и теснотах и в бесчестии и в поношении и поругания, и в подсмеянии от всех быти, и в нищите духовней житии, паче ж не в конечном нестяжании, и молчании»<sup>58</sup>. Даниил возводит на братию обвинения в нарушении этих обетов – «сребролюбия ради» монахи имеют «особные» стяжания и рукоделия, занимаются торговлей, дают деньги «в рост», копят «сребро и золото»<sup>59</sup>. В послании звучит призыв оставить такое небрежение и бесчиние, сохранить предание святых отцов о правилах жизни в киновии и следовать примеру истинных иноков, которые «пребыша бо безградни, бездомни, странни, не сребролюбни, нестяжателни и не имении»<sup>60</sup>. Даниил требует от монахов «отложить» все «особные» стяжания и рукоделия, а все необходимое получать из общей монастырской казны. В заключении игумен напоминает, что святые отцы, предписав инокам не иметь «особного стяжания», допускают изгнание непослушных из монастыря с правом оставить их собственность в стенах обители.

Свое пастырское увещание Даниил подкрепляет комплексом цитат из святоотеческих творений. В.И. Жмакин разделяет их на две группы: 1) выдержки из святоотеческих творений (труды Василия Великого, Григория Богослова, Ефрема Сирина, Нила Синайского, Иоанна Лествичника, Аммония пресвитера и др.); 2) канонические правила (84 правило законов Юстиниана, «границы Иустина царя», 6 правило 1-2 Константинопольского собора и его толкование).

В заключении послания Даниил запрещает монахам превозносить свое благородное происхождение и воспитание<sup>61</sup>. При

<sup>57</sup> Там же. Л. 275.

<sup>58</sup> Там же. Л. 272 об.

<sup>59</sup> Там же. Л. 273 - 274 об.

<sup>60</sup> Там же. Л. 273 об.

<sup>61</sup> Там же. Л. 281 об.-282 об.

## Учение митрополита Даниила о монашестве



выборе старшей братии Даниил советует «не превозносится на меньшее и худейшее, извет предлагая многолетнего иночества своего, или дела художественная или слова сладкоглаголанная, или благороди изящная, или сан величества, или приношения богатству и стяжания многа». «Почитаемых» должны избирать игумен и «первейшая братия»<sup>62</sup>.

Опасным пороком, который разрушал монастырскую дисциплину, было злоупотребление «питием». Против пьянства Даниил вооружается в послании «О благочинии и еже не упиватися»<sup>63</sup>, адресованном братии митрополичьего монастыря в честь Введения Пресвятой Богородицы. Пьянство здесь Даниил прямо называет «началом и концом всем злым»<sup>64</sup>. Предваряя запрет держать в обители «питие», Даниил строго наказывает братии не считать вино причиной греха («то убо и на Бога хулу возносить, не буди сего безумия нам»). Вино, по его словам, - это добродетель, данная человеку от Бога и помогающая «во старости, в немощи, в скорби, в тесноте, и во многих недугах». В подтверждение этого Даниил приводит обширные выдержки из творений Василия Великого, Иоанна Златоуста, Афанасия Великого. Корнем греха Даниил называет «невоздержание и безмерие» - немощь, которая свойственна насельникам обители. Именно по этой причине («за немощь вашу невоздержанную») он строго запрещает держать в монастыре «питие пианственное» и сходиться на пиры. Даже квас митрополит предписывает пить «в меру»: «но убо на обеде в трапезе и на ужине в меру испивайте квас, а не в пианство. И аще кто немощи ради в келию да возмет себе квас и да испиет мерно, а не в пианство»<sup>65</sup>. Даниил глубоко раскрывает сущность данного греха, выявляет его причины и последствия, однако основные его суждения восходят к 7 главе «Устава» прп. Иосифа («Яко не подобает в обители питию быти, от него же пианство бывает»), где содержится полный запрет иметь «питие» в монастыре. О том, что при написании послания он пользовался уставом свидетельствует следующее сопоставление:

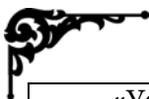
---

<sup>62</sup> Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. Приложения. С. 43.

<sup>63</sup> РНБ. Q 1. 1439. Л. 261 об.-269. Опубликовано в: Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 71-75.

<sup>64</sup> Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 72.

<sup>65</sup> Там же. С. 74.



«Устав» прп. Иосифа Волоцкого (Великие Минеи Четьи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием СПб., 1868. Сентябрь, дни 1-13)	Митрополит Даниил. Послание «О благочинии и еже не упиватися» (Дружинин В.Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века).
«Подобает же убо прежде всех много попечение и тщание имети о сем, яко да не будет в обители, ниже в трапезе, ниже в келиях питиа, от негоже бывает пианство, яко да не будем врагом нашим в посмех и в поругание чювственным же и мысленым» (с. 543).	«И за свою немощь себе точию закон полагайте, яко да не будет в монастыри, ниже в трапезе, ниже в келиях питиа пьянстве- наго за немощь вашу невоздер- жательную, яко да не будем в посмех и поругание врагом нашим бесом и человеком» (с. 74).

Пастырские обязанности требовали от Даниила дать оценку практике пребывания в монастырях молодых («голоусых») монахов. Эта проблема давно волновала умы святых отцов, которые запрещали несовершеннолетним юношам принимать постриг и жить в обители. В «Уставе» Иосифа содержится прямой запрет находиться в стенах монастыря женщинам и юношам (главы 8 и 9)<sup>66</sup>. В действительности подобными запретами часто пренебрегали, и это не могло не беспокоить Даниила.

Митрополит пишет послание епископам «Яко идеже суть иноци, да не пребывают тамо голоусья»<sup>67</sup>, в котором накладывает строгий запрет на постриг и пребывание в монастырях («во опщих или в особных») несовершеннолетних лиц («отрочат»). Митрополит предписывает не принимать в обитель юношей ни под каким предлогом: «ни учения ради грамотнаго, ниже в церкви канархати, или стояти на крилосех, но и слугам голосым в монастырех неудобно»<sup>68</sup>. Тем более запрещается постригать во иноческий чин «не совершенных возрастом и голоусых», по причине того, что от них бывают «смущения» и «соблазны» братии. Согласно отеческому уставу, пишет Даниил, принять постриг могут только люди в возрасте «от всего смысла и от крепости разума и веры и от горящего в них желания»<sup>69</sup>. В подтверждение своих наставлений он приводит обширные выдержки из Отечника, творений Исаака Си-

<sup>66</sup> Великие Минеи Четьи. Сентябрь, дни 1-13. С. 543-546.

<sup>67</sup> РНБ. Q 1. 1439. Л. 297 об.-311. Опубликовано в: Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 89-95.

<sup>68</sup> Там же. С. 90.

<sup>69</sup> Там же. С. 90.

## Учение митрополита Даниила о монашестве



рина, Василия Великого, Ефрема Сирина, правил Шестого вселенского собора, жития Саввы Освященного.

Несовершеннолетних юношей, принявших постриг, Даниил предписывает отправлять в монастыри, «хранящие благочиние и крепость», и содержать там в весьма суровых условиях – «да подвизаются тамо в посте и жажде, в малем спании, и бес постелей, еже глаголется к низу легание, и во псалмопении, и молитвах, и в рукоделии, и прочитании святых писании, и да хранят чистоту душевную и телесную, и укротевают юность, и да растут в послушании и смирении»<sup>70</sup>. Еще более жестко митрополит высказывается о бродячих «юных и голоусых» иноках, которые приходят из других епархий. Епископам он велит арестовывать («похитити») таких «со властью», как разорителей священных уставов и хулящих иноческий образ, после чего с «своими гонци» пересылать их в Москву к нему лично<sup>71</sup>. В связи с этим Даниил также напоминает епископам о запрете на переход монахов в другие монастыри, в подтверждение чему приводит обширную подборку цитат из Священного Писания и творений святых отцов.

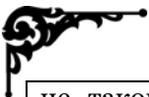
В своих сочинениях, помимо общих наставлений о соблюдении общежительного устава, Даниил дает рекомендации игуменам монастырей. В послании «О благочинии и крепости монастырского устава», он предписывает им иметь следующие черты: 1) Быть «милостиву и страшну, смирену же и високу»<sup>72</sup>. Милостивым игумен должен быть с людьми «блазими», «страшным» - со строптивыми и «грехолюбивыми». Эта мысль целиком воспроизводится Даниилом из 11 главы Устава Иосифа («Яко подобает настоятелю учити и наказовати сущих под ним»):

«Устав» прп. Иосифа Волоцкого (Великие Минеи Четьи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием СПб., 1868. Сентябрь, дни 1-13)	Митрополит Даниил. Послание «О благочинии и крепости монастырского устава» (Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Приложения).
«Подобает бо пастырю быти различну: кротку же и сверепу, смирену же и високу. Аще бо и вси блази были, благость единая потреба была бы, аще ли же	«Подобает бо пастырю милостиву и страшну быти, смирену же и високу. Аще бы вси блази были милости единыя потреба была бы, аще ли же строптиве

<sup>70</sup> Там же. С. 92.

<sup>71</sup> Там же. С. 93.

<sup>72</sup> Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. Приложения. С. 43.



не таковая, и страха потреба, яко благодсть утвержает благыя, страх же възбужает злыя. И в святей Лествици речено есть: ни безумне смиритися, ни безсловесно възвышатися пастырю лепо есть» (с. 564).

и грехолюбиви, тогда страха потреба достоит быти, яко да милость утверждает благыя, страх же възбужает злыя. И во святей Лествице речено есть: ни безумне смиритися, ниже безсловесно възвышатися пастырю лепо есть» (с. 43).

2) Игумену следует подавать пример братии («игумен же да полагает образ всем собою»), иметь смирение и нестяжание<sup>73</sup>; 3) Во всех делах игумен должен советоваться с братией «благочинно и благостройне управляя монастырская вещи любовью и смиренем», а также трудиться на всех монастырских «делах» «вкупе» с братией<sup>74</sup>; 4) Игумен должен заботиться о вверенной ему пастве «любовию или отеческим благоразумием всех милуя, всех взыскуя, о всех промышляя, терпя всех, приемля всех, утешая всех»<sup>75</sup>; 5) Наконец, одну из важнейших обязанностей игумена Даниил видит в непрестанном поучении, обличении и исправлении братии. Подробно он развивает эту тему в послании к неизвестному игумену, пришедшему в отчаяние от некого насельника монастыря, который творит «многа смущения и молвы» («Послание утешительно и како подобает настоятельствовати»<sup>76</sup>). Даниил призывает его: «глаголи слово Божие с дерзновением в тихости, и кротости, и в смиреннии, и в любви, и аще убо прилучится что неподобно и коварственно, елико ти мощно есть покрывай и погашей»<sup>77</sup>. Только смирение, по мысли митрополита, позволит игумену разрешить возникающие конфликты.

В тесной связи с учением о монастырской проповеди у Даниила находится учение об исправлении непослушных иноков. Митрополит выделяет в действиях игумена по отношению к таким монахам несколько этапов, о которых пишет в двух посланиях - «Послании утешительно и како подобает настоятельствовати» и пространной редакции 1-го послания «О благочинии и крепости монастырского устава». Основные методы, которые Даниил предлагает последовательно использовать, дифференцируются в зависимости от степени воздействия на провинившегося монаха:

<sup>73</sup> Там же. С. 41.

<sup>74</sup> Там же. С. 42-44.

<sup>75</sup> Там же. С. 43.

<sup>76</sup> РНБ. Q 1. 1439. Л. 221 об.-224 об. Опубликовано в: Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 52-54.

<sup>77</sup> Там же. С. 52.

## Учение митрополита Даниила о монашестве



Митрополит Даниил. «Послание утешительно и како подобает настоятельствовати» (Дружинин В.Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века.)	Митрополит Даниил. Послание «О благочинии и крепости монастырского устава» (РНБ. Погод. 1149).
1) исправлять и учить наедине «любовным советованием»; 2) проявить долготерпение и сострадание; 3) устрашать «ужасными и страшными глаголы божественных писании» (с. 52-53).	1) поучать с «тихостью, и кротостью, и любовью», «с долготерпением и пожданием»; 2) обличить перед братией «с праведною святою яростию и божественою ревностию»; 3) устрашать «ужасными, страшными глаголы божественных писании»; 4) устрашать сухоядением, отлучением от причастия или изгнанием из обители (л. 5-6).

В послании «Ко игумену и к старцем о некоторых о имущих вражду неуголиму»<sup>78</sup> Даниил указывает, что самый верный способ обратить непокорных и враждующих – организовать монастырскую жизнь таким образом, чтобы монахи всегда пребывали в смирении, безмолвии и «печали смысла». Обращаясь к игумену, Даниил напоминает, что именно он получил власть сделать это («А ты, игумен, и власть имаши о Господи душевне и телесне устрай вся любомудрено о Господе»). Как пастырь игумен даст ответ за свою паству на Страшном Суде<sup>79</sup>.

Присутствует в сочинениях Даниила и образ идеального монаха. Митрополит рисует общий образ благочестивого христианина и обращает особое внимание на то, что к мирянам приложимы те же нравственные требования, что и к инокам («обоя сия житиа требуют внимания, и трезвения, много к спасению получения»<sup>80</sup>). В то же время можно выделить особые нравственные требования, которые, согласно взглядам Даниила, применимы только к монашествующим. Об этом он пишет преимущественно в посланиях «О различии иноческаго жительствова» и «О иноческом законе и правиле общаго житиа». К числу таких требований относятся следующие:

<sup>78</sup> РНБ. Q 1. 1439. Л. 240-243 об. Опубликовано в: Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 61-63.

<sup>79</sup> Там же. С. 63.

<sup>80</sup> РНБ. Соф. 1281. Л 257 об.



1) Монах должен помнить об «обещании отрещися мира»<sup>81</sup>, стремиться к «уединению в молитвах»<sup>82</sup>. «Удаление от мирских, зело бо вредно есть, - рассуждает Даниил, - съвокупления иноких смиря ны»<sup>83</sup>. Также он развивает мысль о том, что это бегство должно быть не «видимым», а «мысленным»<sup>84</sup>, то есть недостаточно уйти в монастырь, необходимо освободиться от привязанности ко всему мирскому. В послании «О иноческом законе и правиле общаго жития» он призывает иноков хранить святоотеческое предание, которое предписывает отлучиться от всякого «мирского жития» и пребывать «безградни, бездомни, странни»<sup>85</sup>. В послании «Ко игумену и к старцем о некоторых о имущих вражду неуголиму» Даниил советует братии «злопамятного обычаа остатися и всегда в мысли имети обещание, яже на отречении от мира»<sup>86</sup>.

2) Каждый инок обязуется иметь «совершенное нестяжание», под которым понимается запрет не только на личную собственность, но и на «особное стяжание и рукоделие». Учение о нестяжании в полноте изложено Даниилом в послании «О иноческом законе и правиле общаго жития» (о нем речь шла выше). Термин «нестяжание» Даниил каждый раз, когда описывает монашеский подвиг<sup>87</sup>.

3) Монах должен совершать аскетический подвиг – «терпети же всяку скорбь и тесноту иноческаго жития»<sup>88</sup>, иметь «худость ризную», «убожество любити»<sup>89</sup>. В послании «О иноческом законе и правиле общаго жития» аскетизм представлен как неотъемлимая черта идеального монаха - «и имеяху образ смирен сиречь и лица не умываху, и одеяние худо, и обычаи прост и глагол не двоесловен, и ступание не шед славно, и худость ризную»<sup>90</sup>, «во скорбех и бедах и теснотах и в бесчестии и в поношении и поругания, и в подсмеении от всех быти»<sup>91</sup>. В послании к старцу Дионисию Даниил пишет, что нет ничего лучше «многотруднаго и жестокаго пребы-

---

<sup>81</sup> Там же. Л. 245 об.

<sup>82</sup> Там же. Л. 244 об.

<sup>83</sup> Там же. Л. 248 об.

<sup>84</sup> Там же. Л. 243 об-244.

<sup>85</sup> Там же. Л. 273 об.

<sup>86</sup> Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 61.

<sup>87</sup> См: РНБ. Соф. 1281. Л. 244 об.

<sup>88</sup> РНБ. Соф. 1281. 245 об.

<sup>89</sup> Там же. Л. 248 об.

<sup>90</sup> Там же. Л. 273 об.-274.

<sup>91</sup> Там же. Л. 272 об.

## Учение митрополита Даниила о монашестве



вания» и желательны «труды и поты каменных пощени и бдени и прочих злострадани»<sup>92</sup>.

4) От инока требуется полное отсечение своей воли и послушание. В послании «О различии иноческаго жительства» Даниил ставит в пример инокам Христа, Который «смири Себе быв послушлив до смерти», а также святых отцов, отвергших свою волю и разум. Даниил призывает монаха отдать волю «отцу ж твоему» и «по разуму его вся творити»<sup>93</sup>. Термин «послушание» неоднократно встречается у Даниила в описании монашеского делания<sup>94</sup>.

5) Важной монашеской добродетелью у Даниила выступают безмолвие<sup>95</sup>, молчание<sup>96</sup>. Под безмолвием митрополит понимал «отложение разумением, и отвержение благословесных попечении»<sup>97</sup>.

6) Каждый инок обязан «трезвиться», «всегда бодрствоти и не ленитесь». В послании «О иноческом законе и правиле общаго житиа» Даниил подтверждает этот тезис цитатами из Нового Завета, творений Ефрема Сирина и Исихия Иерусалимского.

7) Наконец, всем монахам Даниил предписывает иметь обшехристианские добродетели – целомудрие<sup>98</sup>, долготерпение<sup>99</sup>, «и тихость, и кротость, и смирение, и любовь и милость»<sup>100</sup>, упражняться в «прочитании божественных писани»<sup>101</sup>.

Значительный интерес представляет учение Даниила об «умном делании». Эту проблему митрополит затрагивает в ряде пастырских посланий монашествующим, где говорит о необходимости иметь «умное хранение»<sup>102</sup>, «безмолвие» и «печаль смысла»<sup>103</sup>, «собрание мыслей от парения и пленения», «затворять» ум

---

<sup>92</sup> Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 58.

<sup>93</sup> РНБ. Соф. 1281. 242-242 об.

<sup>94</sup> Там же. Л. 245 об., 272 об.

<sup>95</sup> Там же. Л. 237 об., 244 об.; Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 58.

<sup>96</sup> РНБ. Соф. 1281. Л. 272 об., 273 об.-274.

<sup>97</sup> Там же. Л. 238.

<sup>98</sup> Там же. Л. 245 об.

<sup>99</sup> Там же. Л. 273 об., 274.

<sup>100</sup> Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 58. Ср: РНБ. Соф. 1281. Л. 273 об., 274, 272 об.; Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. Приложения. С. 43.

<sup>101</sup> РНБ. Соф. 1281. Л. 244 об., 248 об.; Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 58.

<sup>102</sup> РНБ. Соф. 1281. Л. 273 об.-274.

<sup>103</sup> Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI в. С. 62, 65.



в словах молитвы<sup>104</sup>. Более подробно методика «умного хранения» раскрыта Даниилом в послании «Како освободитися от пленения ума» епископу Суздальскому и Тарусскому Геннадию. Это сочинение было обнаружено в 1909 г. в числе открытых В.Г. Дружининым посланий и потому не было известно историкам XIX в., которые полагали, что авторам «иосифлянского» направления были чужды идеалы исихазма.

В изложении митрополита монашеское делание включает в себя следующие аспекты: 1) Непрестанное чтение «божественных писаний» (в данном случае упоминаются гимнографические тексты – псалмы, стихиры, седалны, тропари); 2) Рукоделие (Даниил ссылается на многочисленные примеры из житий святых отцов); 3) Молитва и безмолвие. Пояснение третьего пункта приведено в послании в виде авторского рассуждения (в отличие от первых двух пунктов, где использован набор святоотеческих цитат). Основу молитвенного подвига Даниил видит в чтении Иисусовой молитвы. Она должна читаться «со вниманием и желанием теплым», ум должен быть свободен от всех других мыслей и образов. Затворять ум в молитве можно при любом положении тела, однако следует соблюдать технику дыхания («И дыхание елико мощно, да не часто дышеш»). Когда же «ум, и тело, и сердце възболит» следует обратиться к чтению псалмов, тропарей и рукоделию, не забывая при этом ум и сердце «затворять в глаголемых» и бороться с посторонними помыслами. В заключении Даниил называет эту технику «деланием» («да будет делание твое в терпении мнозе»)<sup>105</sup>.

Рассуждения митрополита о чтении Иисусовой молитвы имеют прямую связь с Уставом Нила Сорского. Можно допустить, что причина этого кроется в использовании авторами одних и тех же источников – «Лествицы», творений Симеона Нового Богослова и Григория Синаита. Однако сопоставление послания «Како освободитися от пленения ума» с текстом 2-й главы Устава свидетельствует о текстуальной зависимости сочинения Даниила от труда Нила Сорского даже при цитировании святых отцов. Это говорит о том, что Даниил не только обращался к Уставу (список которого находился в Волоколамском монастыре и был ему доступен<sup>106</sup>), но и заимствовал из него ключевые фрагменты:

---

<sup>104</sup> Там же. С. 58.

<sup>105</sup> Там же. С. 70-71.

<sup>106</sup> Сборник со «Словом о мысленном делании» согласно описи 1545 г. числился среди «списаний» Нила Сорского в библиотеке Волоколамского монастыря. См: Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. С. 32.



<p>Устав Нила Сорского (Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. СПб., 2011.)</p>	<p>Послание Даниила «Как освободитися от пленения ума» (Дружинин В.Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI в.)</p>
<p><u>И тако глаголи прилежно, аще стоа, или седа, или и лежа, и ум в сердци затворяй и дыхание держа елико мощно, да не часто дышеши, якоже глаголет Симеон Новый Богослов. И Григорий Синаит: «Призывай Господа Иисуса желателне и тръпеливне, и пождателне, от-вращаеся всех помысл (С. 110).</u></p> <p>А еже рекоша сии святии <u>держати дыхание, еже не часто дыхати, и искус въскоре научит, яко зело ползует къ събраию умному (С. 110).</u></p> <p>И аще блага разумения явятся вещей неких, не внемли тем, <u>но держи въздыхание якоже мощно и, ум в сердци затворявъ место оружиа призывай Господа Иисуса часто и прилежно (С. 110).</u></p> <p><u>... и святого Ефрема, глаголюща «Боли, болезнь болезнено, да мимо течеша суетных болезней болезни (С. 112-114).</u></p> <p><u>Егда же, тужа, - рече, - изнеможет ум, зовы и тело, и сердце възболит зелным и тяжкым призыванием Господа Иисуса, тогда в пение попушати его, якоже ослабу малу и упокоение подаа ему (С. 114).</u></p>	<p>... моляся Богови ... <u>или стоя, или шествуя, или седа, или лежа ум трозвено в молитве затворяй, или в некое поучение, яке о Христе, и дыхание держи елико мощно, да не часто дышеши, и молись прилежне, и желанне, и терпеливне, и пождателне, якоже реша святии отци Симион Новый Богослов и Григорей Синаит (С. 70).</u></p> <p>... а еже <u>держати дыхание реша, еже есть не часто дыхати, искус въскоре научит хотящаго, яко зело ползует к собранию умному» (С. 71).</u></p> <p>Аще ли помыслы възтают и смущают, и пленуют ума, не изнемогай, ни унывай, <u>но держи дыхание, якоже мощно и ум в сердци събираа в глаголемых затворяй и борися (С. 71).</u></p> <p><u>... и святого Ефрема глаголюща: «боли болезни болезнене, да мимо течеша суетных болезни (С. 70).</u></p> <p><u>Егда же ум изнеможет въпия, и тело, и сердце възболит, тогда в псалмы, и тропари, и в чтения попушати его или и в рукоделие (С. 70).</u></p>



Мечтаний же зрака и образа видений не приемли никоегоже, да не прелщен будеши (С. 114).

... никакоже приемля помысл некоторый, или образ, или зрак, или ангельский, или человеческий (С. 70).

Следует заметить, что учение о монашеском делании представлено Даниилом в отличном от Нила контексте. Митрополит приводит его в качестве совета, отвечая на частный вопрос владыки Геннадия о том, как избежать «умного пленения». В Уставе Нила Сорского «умное делание» рассматривается как основа монашеской жизни основанной им скитской обители, в связи с чем это учение изложено в более системном и полном виде.

Сделанные наблюдения можно резюмировать в следующих ключевых положениях:

1) В сочинениях Даниила содержится развернутое учение о монашестве, основным источником которого являются сочинения Иосифа Волоцкого. Из «Просветителя» Даниил заимствует аргументы для обоснования древности и необходимости института монашества в Церкви. Из «Устава» прп. Иосифа он заимствует и развивает учение о монастырской дисциплине, личном «нестяжании» монахов, обязанностях игумена, запрете пьянства и пострига несовершеннолетних. Оригинальные идеи Даниил высказывает, рассуждая об исправлении непокорных иноков, преимуществах общежительного монастыря и образе монаха.

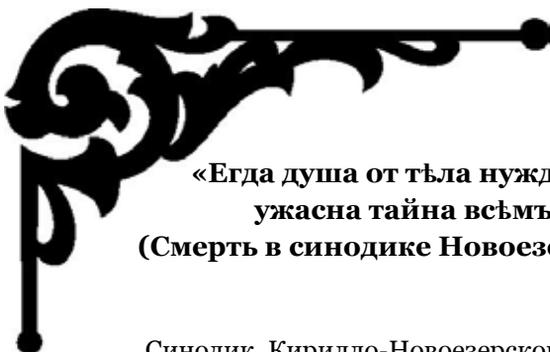
2) Даниил использует «Устав» Нила Сорского в учении о монашеском делании, что свидетельствует о его близости к традиции исихазма. Косвенным подтверждением этого является повсеместное использование творений исихастов (Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и др.)

3) В дискуссии о монастырских вотчинах Даниил занимает позицию последовательного защитника движимого и недвижимого имущества монастырей. В то же время полемический пафос его посланий направлен против попыток светских властей посягнуть на монастырскую собственность, а не против «нестяжателей», как таковых. Митрополит не оспаривает сложившейся практики Нило-Сорского монастыря, и, более того, убеждает паству в том, что все три формы организации монашеской общины равноправны и имеют общепризнанные достоинства. То обстоятельство, что Даниил не противопоставлял традиции Волоколамского и Нило-Сорского монастырей, свидетельствует о том, что он не считал Нила Сорского своим литературным оппонентом. Это позволяет внести определенную корректировку в устоявшееся представление о литературной полемике «нестяжателей» и «иосифлян».



**Использованные источники и литература.**

1. РНБ. Соф. № 1281.
2. РНБ. Q. I. № 1439.
3. РГБ. Ф. 173.1. № 197.
4. *Дружинин В. Г.* Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века // *Летопись занятий Археологической комиссии.* СПб., 1909. Вып. 21. С. 45-106.
5. Великие Минеи Четьи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием СПб., 1868.
6. *Максим Грек.* Сочинения. Т. 1. М., 2008.
7. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. СПб., 2011.
8. *Алексеев А. И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI вв.: стригольники и жидовствующие. М., 2012.
9. *Алексеев А. И.* Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480-1510-х гг. СПб., 2010.
10. *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М., 2006.
11. *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. II. Первая половина тома. М., 1900.
12. *Плигузов А. И.* Полемика в Русской Церкви первой трети XVI в. М., 2002.
13. *Жмакин В. И.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881.
14. *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI вв. М.; Л., 1955.
15. *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI – XVII вв. М., 1980.
16. Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991.
17. *Романенко Е. В.* Взгляды Нила Сорского на проблемы личной собственности монахов и корпоративной собственности монастырей // Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. М., 2011. С. 74-123.
18. *Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003.



*Терешкина Д. Б.*

**«Егда душа от тѣла нуждею разлучается,  
ужасна тайна всѣмъ и страшна»  
(Смерть в синодике Новоезерского монастыря)**

Синодик Кирилло-Новоезерского монастыря из рукописного собрания Новгородского государственного музея-заповедника (шифр КП 30056-242/ КР 89) датируется первой половиной XVII в. (осн. фи-лигрань – одноручный кувшин с литерами на тулове **ІВ** под полумеся-цем, 10-е гг. XVII в.), в 167 листов, писан четким хорошим полууставом (основной текст), поздние добавления в помяннике разными почер-ками. Судя по компилятивному характеру записей вселенского по-мянника, а также по некоторой путанице листов, произошедшей, ви-димо, при переплете рукописи, синодик имел рабочий характер; веро-ятно, менялся его переплет. Кроме того, можно предположить, что это тип синодика, еще вырабатывавшего принципы построения. Несмотря на это, синодик Новоезерского монастыря имеет четкую композицию и единый замысел, ясно осознаваемую авторскую концепцию и опре-делимую тему смерти как лейтмотив сборника.

Кирилло-Новоезерский Синодик относится к синодику Второй редакции, согласно классификации И.В.Дергачевой<sup>1</sup>. Композиция сборника трехчастна. Первая часть – литературная, представляет собой список с текстов подобного рода, широко распространенных в книжности XVII в.: нравоучительные сочинения из разных источ-ников о душе, смерти и необходимости посмертного поминания. Большая часть рукописи (с 77 по 166 лист) закономерно отведена помяннику Кирилло-Новоезер-ского монастыря, куда вписаны роды вкладчиков, дарителей, насельников, настоятелей монастыря, мона-хов, мирян и их сродников. Наконец, третья часть (она расположена в середине сборника, между литературной частью и помянником) пред-ставляет собой цикл миниатюр (всего их 18, расположенных на лл. с 59 по 77) с изображением сцен, посвященных размышлениям о брэн-ности человеческой жизни и неотвратимости смерти, а также неболь-ших текстов-надписей к каждой миниатюре.

---

<sup>1</sup> *Дергачева И.В.* 1) Синодик с литературными предисловиями: история возникновения и бытования на Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2001. № 2 (4). С. 89-96; 2) Древнерусский Синодик: религиозно-философские аспекты истории бытования памятника. М., 2007.

## «Егда душа от тѣла нуждею разлучается»

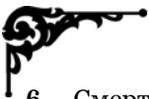


Нам уже приходилось писать об этом синодике из собрания Новгородского музея<sup>2</sup>. В настоящей статье объектом нашего внимания стала смерть как таковая – как идея и образ. Мы попытались понять, что пишет синодик, главная древнерусская книга о смертном часе, о смерти, а не об усопших, рассуждениях о необходимости их поминовения, пожертвованиях в церкви в память почивших и т.д. Для этого мы включили в анализ все словоупотребления с корнем *смерт-*, сознательно ограничив круг лексем, связанных с тематикой смерти. Собственно о смерти говорится в литературной части синодика, а также в лицевой. В литературной части корень *смерт-* упоминается 30 раз, причем основное значение – ‘прекращение жизни’ – реализуется в шести семантических вариациях:

1. Нейтральное значение: смерть как черта, граница, рубеж между миром живых и миром мертвых (например: «Понеже то яко огонь есть и твоя житейская поपालет и в напасть вводит и по смерти муце предаеть» (л. 6), «Вѣрен мужъ милостынями по смерти многогрѣшную жену спасеть» (л. 12 об.) «Сынъ послушливъ при животѣ радость отцу и чтим матерю и по смерти память отцу и матери, самъ за то на сем свѣте добродѣтельное житие получить и по смерти мать обрящет» (л. 12 об.) и др.). Насчитывается 10 подобных случаев, т.е. около трети общего числа словоупотреблений.
2. Внезапная смерть. Она именуется «безгодной», «нужной»; количество словоупотреблений – 13. Выражение «смертный час» входит в эту же группу («и внезапу постиже их смертный часъ, и умроша без покаяния» (л. 46 об.)). Частота объясняется особым чином поминовения усопших, которых смерть постигла неожиданно для них самих.
3. Смерть Христа не кресте. Эта смерть «поносная», т.е. принятая в результате клеветы на Спасителя. Один случай этого словоупотребления сопрягается с еще одной лексемой с корнем *смерт-*, относящейся исключительно к Христу: «да вселить ихъ Господь с праведными и насъ помилуетъ, яко единъ безсмертенъ» (л. 22).
4. «Индивидуальность смерти» (2 употребления в одном предложении): смерть всегда «не соборна»; здесь же появляется выражение «образ смерти», т.е. вид, для каждого свой («кожеждо совѣтъ Божий тогда годь образ смерти его искрацаетъ» (л.21)).
5. «Смерть люта» (1 пример): «Еже он своим родителемъ не творить памяти и ближним своимъ, по умертви же сего память погибнет, по пророку, глаголющу: «Смерть люта...» (л. 35 об.).

---

<sup>2</sup> Терешкина Д.Б. «Гробъ зряще, живемъ яко безсмертни»: Тема смерти в синодике из собрания Новгородского музея / Динамика эволюции человеческого интеллекта, этико-эстетического восприятия мира и художественного творчества: Сборник материалов XIII международной научно-практической конференции (Киев, Лондон, 10-14 ноября 2011 года). Одесса, 2011. С. 65-68.



6. Смерть праведна (1 пример): «честна пред Господемъ смерть пре-подобныхъ Его» (л. 27 об.).

Таким образом, при едином общем значении употребление лексем с корнем *смерт-* различаются в зависимости от отношения этого понятия к жизни. Парадоксальной может показаться мысль о том, что смерть – это понятие жизни, но именно к этому выводу приходится прийти, проанализировав синодичную литературную часть. Смерть – это прекращение жизни; в зависимости от того, как этот путь жизни был пройден, смерть будет праведной или страшной; к смертному часу каждый подходит поодиночке; Христос, живший на земле как человек, как человек же и умер – по-настоящему, оставив на время тело свое – и лишь Он один, «смертию смерть поправ», живет вечно, в том числе святым Своим телом, чего лишены простые смертные.

Примечательно, что лишь слово «смертный» полностью отражает истинное и исконное значение смерти. Общеславянское «смерть» «образовано с помощью приставки *съ-* в значении "хороший" (см. *свобода*, *счастье* и пр.) от *мърть* "смерть", производного посредством суф. *-тъ* от *\*търѡ, mertī* (> *мру*, *мереть*). Буквально – "хорошая, естественная, своя смерть" (ср. *умереть своей смертью*). Приставка *съ-* в этом значении родственна местоимению «*свой*»: хорошо, так сказать, то, что свое»<sup>3</sup>. Смертный – значит 'подверженный смерти, такой, который не может жить вечно; человек'. Народная мудрость «все мы смертны», во множестве вариаций представленная в речевом обиходе (только у В.И. Даля таких вариаций несколько десятков<sup>4</sup>), выражает отношение к смерти как естественному концу жизни, к которому каждый должен иметь смирение и приятие, что возможно при определенном приуготовлении. Именно поэтому жуткой является смерть внезапная во всех ее видах – именно такой смерти отводится в синодике большая роль. Книжник, создававший Новоезерский синодик, вслед за своим источником подробно описывает виды «нужной» смерти людей утопших, разбившихся, огнем сожженных, убитых разбойниками, на поле брани, замученных «злыми господами», самих себя лишивших жизни во иступлении ума, заблудившихся в лесу и болоте, умерших от голода, жажды, холода, грозы, в плену, в расселинах каменных и пещерах, за веру Христову замученных и убитых, куском подавившихся, младенцев, небрежением отца и матери умерших, прося Господа за всех: за тех, о ком знают, и тех, кто принял смерть никому не ведомую. Смерть «нужная», т.е. внезапная, вынужденная, без приуготовления, не является естественной и нуждается в особом указа-

<sup>3</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. [Электронный ресурс] URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/vasmer/47738>. Дата обращения: 17.01.2014.

<sup>4</sup> Даль В. И. Словарь живого великорусского языка. [Электронный ресурс] URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc2p/355562>. Дата обращения: 17.01.2014.

## «Егда душа от тѣла нуждею разлучается»



нии в помяннике. Синодик Новоезерского монастыря отличается от других подобных памятников тем, что его поминальная часть не только указывает имена поминаемых, но и вид смерти каждого из них: это случаи внезапной или доблестной кончины. Над именами с общим списке читаются не только традиционные надписания «младенца», «инока», «скимника», «юродиваго» (единичный случай), но и – последовательно и с особым тщанием – «убиеннаго», «утопшаго», «згоревшаго», а на л. 93 об. киноварью на левом поле читается запись: «Дворяня и дети боярские и всяких чинов люди, которые под Псковом на боех побиты на государеве службе» - и далее, возле групп имен, указания: «новгородцы», «псковичи», «пусторжевцы», «торопчане, лучане, луцкие казаки», а также «Ржевы» и «Володимеровы». Такое внимание к способу смерти не только возвращает к первой части синодика, к вселенскому помяннику, где упоминаются все умершие благочестивой или внезапной смертью, но и словно «восстанавливает справедливость», когда и в земной молитве по-разному умершие розно и поминаются – а, значит, и в мире ином это поминовение им «зачтется». В этом, как мы предполагаем, отражается монастырская традиция поминовения, гораздо более строгая и духовно определенная, чем мирская.

Лицевая часть Новоезерского синодика начинается миниатюрами, изображающими именно внезапную смерть. Миниатюры синодика расположены как цикл, как некая вставная книга-повествование, а не рассредоточена по всему тексту, как это наблюдается в других подобных памятниках, и представляет собой отдельный сюжет, выстраиваемый и посредством изображений, и текстов к ним.

Все миниатюры Кирилло-Новоезерского синодика как будто повторяют одну схему: предстояние у гроба умершего и размышления о смерти. Включаются также миниатюры, изображающие Праведный суд, воздаяние душам грешников и торжество Души праведной. Нет отмечающихся в других рукописях синодичного содержания изображений людских грехов, в красках описывающих закономерное и соразмерное воздаяние за них. Нет захватывающих сцен ужаса Геенны огненной, нет сложных символов, изображающих тернистый путь души после ее отделения от тела. Нет даже вариаций образа смерти, где, казалось бы, более всего могла разгуляться фантазия художника, призывающего задуматься о страхе конечного часа человеческой жизни. Все сдержанно, просто и как будто однообразно.

Однако такое впечатление создается у современного читателя лишь потому, что наше сознание обременено сложными представлениями о смерти под влиянием и поздних русских, и средневековых западноевропейских источников, где Пляска смерти является одним из самых страшных зрелищ в человеческой культуре, в том числе книжной.

Миниатюры Новоезерского синодика сопровождаются кратким комментарием в виде текста с левой стороны – так, чтобы чита-



тель мог видеть одновременно и текст, и изображение. У исследователей синодики сложилось представление, что «в большинстве Синодиков XVII в. миниатюра по отношению к тексту «играет чисто служебную роль иллюстрации... миниатюра, обычно, ничего не дает сверх содержания статьи или рассказа: она следует за нитью повествования, стремясь передать его во всех подробностях»<sup>5</sup>; «стараясь быть равной тексту по полноте содержания, иллюстрация в Синодике, однако, никогда почти не переступает этих пределов, ничего не дает сверх литературного содержания»<sup>6</sup>. Мы же склонны утверждать, что именно миниатюры являются той частью повествования в Синодике, которая более всего подвержена вариациям и невольному проявлению индивидуального видения канонических в целом представлений о смерти. Эта мысль уже была высказана искусствоведами<sup>7</sup>. В нашем синодике она подтверждается анализом миниатюр.

Смерть на миниатюрах Новоезерского синодика изображается неожиданно спокойно. Это человекоподобное существо, с нагим и чрезмерно светлым телом, с косой и колчаном, полным орудий смерти – копьё, пила, лук, крюк и др. Но лицо смерти не страшное, не вызывает ужаса, чувства омерзения или хотя бы эстетического неудовольствия. Можно даже сказать, что лицо смерти – «человеческое». Оно способно на эмоции и выражает их мимикой. Смерть способна не только на чувства, но и на сострадание. На первой миниатюре смерть предстает перед человеком, пытающемся ее утратить своей храбростью и доблестью, и посему у смерти, которая знает, что нет от нее спасения, спокойно-снихождительное выражение лица. Текст к миниатюре: «Человекъ, иже с мечемъ стоя, противляясь смерти, сей человекъ наслажаяся мира сего красот и насыщая мира сего чрево свое сладкими пищаами, дерзая на грѣхъ, а не поминая смерти, ни дни страшнаго, ни суда будущаго. А се смерть его при концы живота и увѣсть, что смертен и тлѣнень» (л.59 об.). Нельзя согласиться с тем, что миниатю-

---

<sup>5</sup> Скрипиль М. О. Синодик // История русской литературы: В 10 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941-1956. Т. II. Ч. 2. Литература 1590-х – 1690-х гг. 1948. С. 294-300. Цит. по: [Электронный ресурс] URL: <http://feb-web.ru/feb/irl/il0/i22/i22-2942.htm>. Дата обращения: 17.01.2014.

<sup>6</sup> С этой точкой зрения согласна И.В.Дергачева (*Дергачева И.В.* Синодик с литературными предисловиями: история возникновения и бытования на Руси. С. 96).

<sup>7</sup> Сукина Л.Б. 1) Очерковые миниатюры русских рукописных Апокалипсисов и Синодиков второй половины XVII века / Автореф. дисс.канд. культурологии. М.,1998; 2) Рукописные помянники Сольбинской пустыни: интерпретация Синодика Леонтия Бунина провинциальной книжной культурой XVIII века // История и культура Ростовской земли. 1995. Ростов, 1996. С. 147-152 и др. работы автора; Давидова М. Г. Старообрядческий Синодик из Причудского собрания Пушкинского дома. [Электронный ресурс] URL: [http://www.portal-slovo.ru/art/36139.php?ELEMENT\\_ID=36139&SHOWALL\\_2=1](http://www.portal-slovo.ru/art/36139.php?ELEMENT_ID=36139&SHOWALL_2=1) Дата обращения: 17.01.2014.

## «Егда душа от тѣла нуждею разлучается»



ра здесь подчинена тексту – напротив, текст поясняет изображение. Вторая по счету миниатюра изображает человека, уже сокрушающегося и разделенного на душу и тело (рядом с воином изображена еще одна человеческая фигура, поменьше) – и смерть приобретает вид существа, все выражение лица которого говорит лишь об одном: «не в моих силах отменить приговор, и скорблю вместе с тобой, человек, а ничего не поделаешь». Текст у миниатюры: «Тогда сътуеъ о неразумии своемъ, уже бо время покаянью прииде. И стоя сокрушеннымъ сердцемъ, зря на тѣло свое» (л. 60 об.).

Нельзя не отметить, что в образе смерти сказывается влияние литературного источника – сказания о прении живота со смертью (перешедшее позже в лубочный сюжет «Аника-воин»). Образ смерти в сказании – «человечь есть и страшен велми»<sup>8</sup>. И далее, в прямой речи воина: «Аз есмь силен и храбр, и на ратех многия полки побиваю, а от тех ни один человек не может со мною битися, ни противу мене стати, а ты како ко мне едина пришла еси? И хоцещи ко мне приблизитися, а оружия с собою носиши много; видишися ты мне не удала и состарелася еси многолетною старостию, а конь у тебе аки много дней не едал и изнемог гладом, токмо в нем кости да жилы; аз тебе глаголю кротостию и старость твою почитаю: отиди скоро от мене, бежи, доколе не поткну ты мечем моим». Смерть и сама признает, что она непривлекательна: «Аз есть ни силна, ни хороша, ни красна, ни храбра», а никто еще не сумел ей воспротивиться. Сказание описывает и орудия смерти: «И внезапно же прииде к нему смерть, образ имея страшен, а обличие имеа человеческо – грозно же видети ея и ужасно зрети ея; и оружия носяше с собою много на человека учинены: мечи, ножи, пилы, рожны, серпы, сечива, косы, бритвы, уды, теслы и иная многа незнаемая, иже кознодействует различно на разрушение человека». С большой долей уверенности можно предположить, что автор миниатюр Новоезерского синодика не только знал литературное сказание, но и использовал его символику и идейный замысел, по-своему интерпретировав его. Диалоговая форма (разговор воина со смертью), в тексте-пояснении к первой миниатюре переведена в косвенную речь. Сглажен в лицевом варианте эффект неожиданности: в сказании воин вначале не признает смерть, и смеется над нею, покусившейся на него. В надписи к миниатюре автор и читатель знают, что это смерть (подписано киноварью над ликом смерти), и только воин с мечом еще не понимает этого.

Происходит в Новоезерском синодике и трансформация сюжета: в сказании воин пытается выкупить отсрочку от смерти, в лицевой части синодика сюжет этот урезается, и диалог ограничивается сето-

---

<sup>8</sup> Текст сказания на древнерусском языке опубликован: Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси) / Подгот. текста повести и прим. Р. П. Дмитриевой. М., 1969. С. 464-466, 757-758 (прим.).



ванием умирающего, что момент смерти наступил так быстро и неожиданно. Далее в синодике следуют общие рассуждения о суетных заботах человеческого бытия, не позволяющих помнить о смертном часе. Однако подтекст повести несомненно присутствует в последующих миниатюрах, хоть и совершенно скрытым образом.

Откупаясь от смерти золотом, многими богатствами, воин в сказании называет смерть именованиями, весьма неожиданными в таком случае: «Госпоже моя, добрая и славная смерть! ...госпоже моя, друг любимый, отиди, госпоже моя, от мене с честью великою, ...отбежи, госпоже, от мене скоро». Воин просит дать ему малое время, чтобы он успел посетить своего отца духовного и покаяться. На это смерть резонно замечает, что люди клянутся и дают обещания чуть не каждый день, и всякий раз снова согрешают, «...а мене забываете, а ныне как аз пришла, так и возму. Ко всем моя любовь равна есть: какова до царя, такова и до нища, и до святителя, и до простых людей». Примечательно, что смерть абсолютно бескорыстна, и в этом ее великое предназначение: не менять свое решение ни за какие блага мира. А ее объяснения воину вызывают почти жалость и сочувствие к самой смерти: «Да еще бы аз богатство собирала, ино бы не было и места, где ми его класти, понеже, человеце, прихожу аз, аки тать в нощи, безвесно».

Отказываясь дать отсрочку, смерть не выступает самовольным карателем душ человеческих, а говорит о том, что действует лишь по воле Господа: «ни милую, ни наравлю никому: как прииду, так и возму, но токмо жду от Господа Бога повеления, как Господь повелит в мгновении ока возму, в чем тя застану, в том ти и сужду», а ранее, сообщая, что ее еще никто не мог избежать и победить, смерть с горечью констатирует: «Хотела бы того, кто бы противу мене стал и брался бы со мною, но несть: ни царь, ни князь, ни богатыри, ни всякий человек, ни жены, ни девицы, никто же смел со мною браться, - ни юн, ни стар». Вся эта текстовая часть отсутствует в синодике, но, во-первых, воспроизводится в сознании читателя (и созерцателя миниатюр) как хорошо известный текст, а во-вторых, просматривается в дальнейшем изображении смерти.

Смерть последовательно появляется на миниатюрах №№ 4, 5, 6, 7, 14 и 16, и это случаи изображения смертного часа, т.е. процесса умирания, разлучения души с телом. В других миниатюрах смерть исчезает со сцены, и, следовательно, не уживается победой над жизнью человеческой. Как наблюдатель присутствует смерть на миниатюре №7 (илл. 1), взирая на умирающего в сокрушении и с осознанием своего бессилия помочь преставившемуся, ибо время у него было, а ее собственный приход поворотить может только Бог, которому молиться нужно было успеть еще при жизни. Текст к миниатюре: «О дивное чудо! Гробь зряще, живемь яко безсмертни. Егда душа от тѣла нуждею разлучается, ужасна тайна всѣм и страшна. Душа убо плачется, поидет, тѣло же покрывается землею. Тѣмже мы разумѣвше конечный

## «Егда душа от тѣла нуждею разлучается»



исходъ» (л. 65 об.). Миниатюра №7 из цикла миниатюр Новоезерского синодика – одна из наиболее пронзительных: изображен по сути момент умирания, свершение частного суда, и смерть как персонаж присутствует при этом просто потому, что смерть как физический и духовный процесс еще не свершилась, и прежде чем драма закончится, все ее участники должны быть на сцене.

Все остальные рассуждения о смерти – это сокрушения по поводу разложения тела, еще недавно бывшего живым и прекрасным. Примечательно, что, дав волю эмоциям в литературной части лицевого цикла (подписи к миниатюрам<sup>9</sup>) («зрак погибаетъ, помрачается лице. Уши разрушаются, руцѣ увядаютъ, нозѣ гробу предаются. Велий плачь и бѣда разлучение души, адъ погубелный прременный животъ, стѣнь и сонъ преселный. <...> Приидѣте, возримъ на гробъ ясно. Гдѣ доброта телесная? гдѣ юность? гдѣ очи и зракъ? Вся исчезнуша. Вся телеси моего удеса празна видящи, язык молчанием затвориста» (л.71 об.)), в изобразительной части создатели синодика оказываются гораздо более сдержанными, изображая мертвое тело схематично (либо как обрнутое в пелены, либо как скелет), как лежащее в гробу без натуралистических устрашающих подробностей. Однако все эти размышления над разрушающимся мертвым телом – лишь раздумья живущих, оставшихся в том мире, где смерть существует как поминутная возможность и угроза; к умершему же это все уже не имеет никакого отношения, ибо смерти для мертвых нет. О ней следует помнить живым.

Примечательно, что смерти нет на миниатюре №9, где изображается самый драматичный момент: взывание отходящей души сразу ко двум мирам – небесному и земному, ее неопределенность, какому миру она принадлежит и в каком мире ей искать помощи: «О лють, какову имать тяготу душа, егда разлучается от тѣла! Тогда плачется, ко анггеломъ очи возводящи и к человѣком руцѣ простирающи и не имать, кто ей поможетъ» (л. 66 об.). Миниатюра изображает предстояние перед одром умершего с левой стороны – живых людей, с правой – ангелов, и душу над головой почившего, в виде маленького голого человечка, простирающего руки к ангелам, наклоняющимся к нему с сокрушенным видом (внизу, у ног почившего, си-

---

<sup>9</sup> Тексты подписей Новоезерского синодика неоригинальны. Они почти дословно повторяют многие фрагменты подписей других лицевых синодиков, воспроизводящих чтения чина отпевания усопших (см., напр.: *Гольшев И.А.* Синодики Вязниковского Благовещенского монастыря. 1651, 1679, 1686 гг. // Владимирские епархиальные ведомости. 1885 г. №2. Часть неофициальная. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://tsiplev.ucoz.ru/publ/istorija\\_severo\\_ostochnoj\\_rusi/i\\_a\\_golyshev\\_quot\\_sinodiki\\_vjaznikovskogo\\_blagoveshhenskogo\\_monastyrja\\_quot/4-1-0-76](http://tsiplev.ucoz.ru/publ/istorija_severo_ostochnoj_rusi/i_a_golyshev_quot_sinodiki_vjaznikovskogo_blagoveshhenskogo_monastyrja_quot/4-1-0-76). Дата обращения: 27.05.2014). Состав и следование миниатюр также схожи в синодиках разного происхождения; основные различия, повторим, содержатся в разночтениях визуального изображения сцен сюжета «разлучение души с телом».



дят бесы, протягивающие руки к телу, пытающиеся удержать душу и заполучить ее в свое царство, изображенное в правом нижнем углу в виде разверстой пасти геенны огненной в черном адском провале). Смерти же здесь нет потому, что ее дело уже сделано: когда начинается спор о душе между темными и светлыми силами, земная жизнь человека окончательно завершена, а смерть, выполнив роль вестника и проводника в мир мертвых, уходит так же незаметно, как неожиданно появляется в неурочный час. Важным оказывается факт, что душе, ушедшей из земного мира, требуется помощь оставшихся жить, и эта помощь является главной идеей синодика: необходимость молитвы за умерших, чтобы их душам было ниспослано Царствие небесное. И тогда, как в изображении на последней миниатюре синодика и в текстовом пояснении к ней, «душа чиста, аки дѣвица украшена всякими вѣтми, стоит превыше солнца, а луна ей под ногами, а молитва у ней изо усть аки пламя до небесъ и превыше небесъ. Слезами пламя терние грѣховное погаси, постом лва связа, смирениемъ змия укроти. Дьяволъ падеся, аки котъ. Душа творила милостыню, поставлена у престола Господня» (л. 76 об).

Новоезерский синодик из собрания Новгородского музея является собой провинциальный тип сборника: характер миниатюр, выполненных «изобразительной скорописью» с довольно небрежным нанесением красок на графический контур, некоторая несоразмерность композиции изображений, механическая тиражируемость элементов и др., - все это словно лишает нас права считать Новоезерский синодик памятником, достойным высокой оценки в истории письменности. Однако значение лицевого синодика из собрания Новгородского музея исторически немаловажно – как факт провинциальной монастырской художественной и книжной культуры и как еще один пример сложного понимания смерти в Древней Руси. В Новоезерском синодике скромность равна достоинству: в нем нет экзальтации, утрирования и устрашения ужасными образами смерти, все сдержанно, спокойно, величественно, потому что вечно. Но и по-домашнему трогательно и вызывает по-настоящему искренние чувства. Смерть в изображении Новоезерского синодика – это «смертный час», рубеж, состояние перехода души в тот мир, к которому она должна быть готова ежеминутно, пока живет в теле. Потому синодики и назывались в Древней Руси не «книгой мертвых», а «книгой живых»; потому и смерть – это понятие жизни, естественное тогда, когда жизнь христианина проходит согласно его естеству, то есть – исполнения воли Божией в каждом человеке.

«Егда душа от тѣла нуждею разлучается»

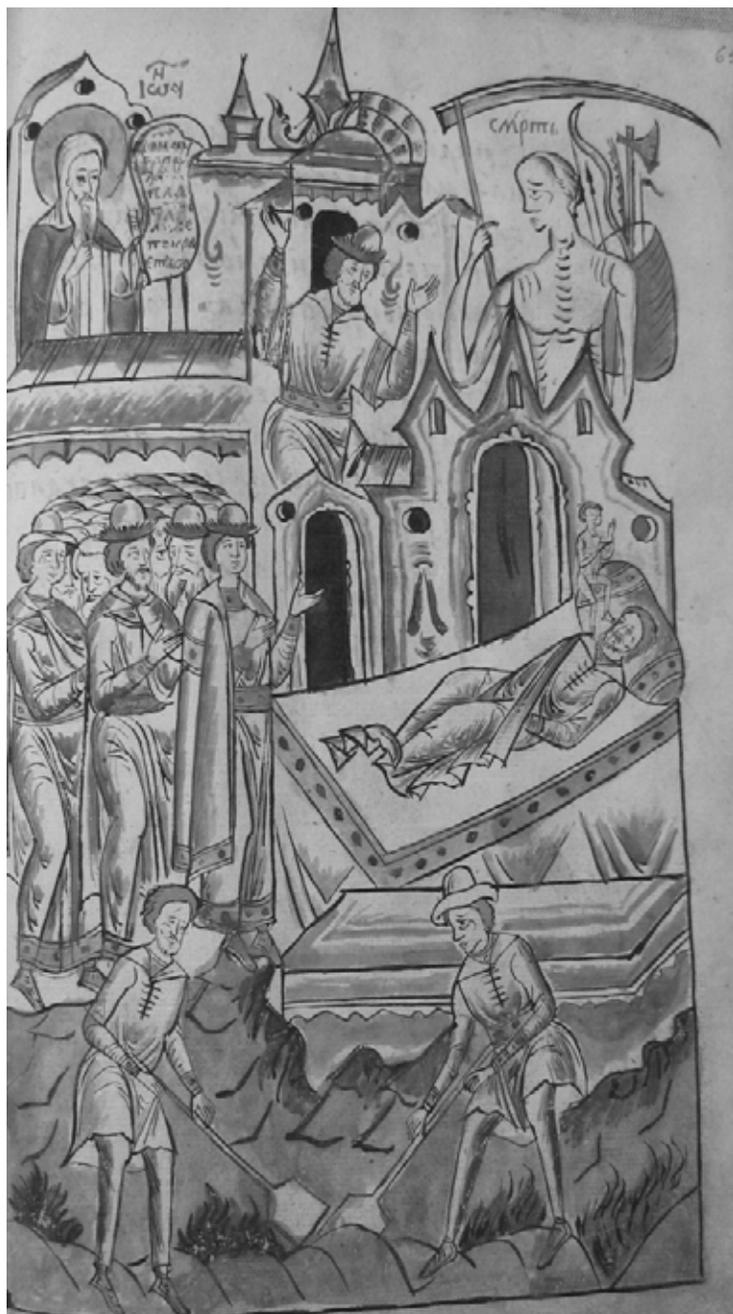


Иллюстрация 1



**Использованные источники и литература.**

1. *Гольшев И.А.* Синодики Вязниковского Благовещенского монастыря. 1651, 1679, 1686 гг. // Владимирские епархиальные ведомости. 1885 г. №2. Часть неофициальная. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://tsiplev.ucoz.ru/publ/istorija\\_severo\\_ostochnoj\\_rusi/i\\_a\\_golyshev\\_quot\\_sinodiki\\_vjaznikovskogo\\_blagoveshhensko\\_go\\_monastyrja\\_quot/4-1-0-76](http://tsiplev.ucoz.ru/publ/istorija_severo_ostochnoj_rusi/i_a_golyshev_quot_sinodiki_vjaznikovskogo_blagoveshhensko_go_monastyrja_quot/4-1-0-76). Дата обращения: 27.05.2014
2. *Давидова М. Г.* Старообрядческий Синодик из Причудского собрания Пушкинского дома. [Электронный ресурс] URL: [http://www.portal-slovo.ru/art/36139.php?ELEMENT\\_ID=36139&SHOWALL\\_2=1](http://www.portal-slovo.ru/art/36139.php?ELEMENT_ID=36139&SHOWALL_2=1) Дата обращения: 17.01.2014.
3. *Даль В. И.* Словарь живого великорусского языка. [Электронный ресурс] URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc2p/355562>. Дата обращения: 17.01.2014.
4. *Дергачева И.В.* Древнерусский Синодик: религиозно-философские аспекты истории бытования памятника. М., 2007.
5. *Дергачева И.В.* Синодик с литературными предисловиями: история возникновения и бытования на Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2001. № 2 (4). С. 89-96.
6. Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси) / Подгот. текста повести и прим. Р. П. Дмитриевой. М., 1969.
7. История русской литературы: В 10 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941-1956. Т. II. Ч. 2. Литература 1590-х – 1690-х гг. 1948. С. 294-300. Цит. по: [Электронный ресурс] URL: <http://feb-web.ru/feb/irl/il0/i22/i22-2942.htm>. Дата обращения: 17.01.2014.
8. *Сукина Л.Б.* Рукописные помянники Сольбинской пустыни: интерпретация Синодика Леонтия Бунина провинциальной книжной культурой XVIII века // История и культура Ростовской земли. 1995. Ростов, 1996. С. 147-152.
9. *Сукина Л.Б.* Очерковые миниатюры русских рукописных Апокалипсисов и Синодиков второй половины XVII века / Автореф. дисс.канд. культурологии. М., 1998.
10. *Терешкина Д.Б.* «Гробъ зряще, живемъ яко безсмертни»: Тема смерти в синодике из собрания Новгородского музея / Динамика эволюции человеческого интеллекта, этико-эстетического восприятия мира и художественного творчества: Сборник материалов XIII международной научно-практической конференции (Киев, Лондон, 10-14 ноября 2011 года). Одесса, 2011. С. 65-68.
11. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. [Электронный ресурс] URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/vasmer/47738>. Дата обращения: 17.01.2014.



**Династия Романовых  
в контексте проблематики  
русской истории Нового времени.**

Русская империя неразрывно связана с династией Романовых. Семья представителей московского столбового дворянства, не имевшая кровного родства ни с одной из монархических семей Христианского мира<sup>1</sup>, возглавила Россию, когда ее идея «Третьего Рима» (т.е. Вселенского Православного царства) и, соответственно, исторический путь как восприемницы погибшей в 1453 году Византии, был уже определен. Такая данность осознавалась и принималась всеми, что предопределяло устойчивость социально-политической системы даже в сокрушительно кризисные ситуации, но, в то же время, порождала и множественную проблематику в контексте, как оказалось, принципиальной невозможности конечной адаптации замысла ходу развития цивилизации в Новое время. К восприятию «византийского наследия»

---

<sup>1</sup> Первым из достоверно известных членов этого рода был упоминаемый в летописи на 1347 год боярин Андрей Иванович Кобыла, приближенный великих князей Ивана I Калиты и Симеона I Гордого. По родословным спискам он имел четырех сыновей: 1. Семен Жеребец (родоначальник родов Лодыгиных, Коновницыных, Кокаревых и Образцовых), 2. Александр Елко (родоначальник родов Колычевых, Неплюевых, Лошаковых-Колычевых, Хлызневых-Колычевых и Немятых-Колычевых), 3. Василий Ивантей, 4. Гаврила Гавша (родоначальник рода Боборыкиных). В XVI в. Я.З.Кошкин-Захарьин (ум. 1530 г.), М.Ю.Захарьин-Юрьев (ум. 1539 г.), Г.Ю.Захарьин-Юрьев (ум. 1567 г.) были воеводами и боярами, а Р.Ю.Захарьин-Юрьев (ум. В 1543 г.) был окольным – они уже входили в число московской служилой элиты (столбовое дворянство), но с княжескими родами не роднились. Возвышение рода произошло при Иване Грозном: первой (и любимой) женой царя была Анастасия Романовна Захарьина-Юрьева (ум. 1560 г.). Родной брат царицы Анастасии, боярин Никита Романович Захарьин-Юрьев (ум. 1584 г.) имел огромное влияние при дворе и был назначен первым регентом при царе Федоре I. Сын Н.Р. Захарьина-Юрьева, боярин Федор Никитич (1554-1633) был первым, кто стал носить фамилию Романовых.; он был племянником царицы Анастасии и, следовательно, сводным двоюродным братом царя Федора I. Соответственно, Михаил Федорович Романов, ставший основателем династии в 1613 г., являлся сводным троюродным племянником последнего монарха из династии Рюриковичей. См. подробнее: *Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV – первой трети XVI в. М., 1988; *Гребельский П., Мирвич А.* Дом Романовых: биографический справочник. Л., 1989; Все монархи мира. Россия (600 жизнеописаний) / Под ред. К.Рыжова. М., 2001.

Россия сподвигалась задолго до крушения Византии. Конечно, можно представить «преемство» как некую цепь случайностей, однако та бы-строга, с которой была отлита в классическую по своей цельности им-перская доктрина «Третьего Рима», свидетельствует об исторической готовности только что объединившейся страны к столь масштабной идее, величественной в своем вселенском мессианстве.

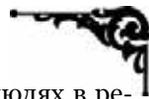
Правда, доктрина эта до самого конца XVII века оставалась во-все теоретически не обработана, была неким «общим местом. Но важ-но, что именно – «общим»: это было то самое «невыразимое», что яв-ляется «внутренне сущностным» и «всеобщим». Как правило, доктри-ны начинают тщательно прорабатываться, обрастать методологиче-скими «костылями» и пространными комментариями именно при надвигающихся кризисах. Не случайно апологетикой и подробной разработкой доктрины занялись славянофилы со второй трети XIX ве-ка, когда «подмороженная» Николаем I империя двигалась к своему закату, а до катастрофы оставалось менее века.

Формально, доктрина «Третьего Рима» была озвучена на По-местном соборе 1503 года<sup>2</sup> и, следовательно, именно с этого времени Россия стала Православным царством, т.е. – новой Византией и, соот-ветственно, новой империей. Значит, ко времени утверждения Ми-хаила I Феодоровича на Земском соборе в 1613 году, как государя и ос-нователя новой царской династии, Россия имела более, чем вековой опыт истории в новом качестве. Если временной объем Российской империи составляет четыре века, то с династией Романовых связано из них только три, что, несомненно – подавляюще большая часть, од-нако же не все. И это «не все» – принципиально существенно: Рома-новы «подхватили власть» в империи, которая уже имела традиции, в которой многие основополагающие проблемы были поставлены и вектор исторического движения обозначен. Романовы во всех после-дующих поколениях, как то и всегда происходит с входящими во власть, оказались заложниками не ими сформированной ситуации, в которой чаще приходится рефлексировать, где «прокладывание ново-го русла» неизбежно сопряжено с огромными усилиями по преодоле-нию инерции и, как следствие, с многими жертвами.

Хороша или плоха оказалась династия – вопрос слишком абст-рактный. Каждый из монархов – в большей или меньшей степени – имеет те качества, которые вызывают симпатию. В то же время – и это

<sup>2</sup> Вопрос о доктрине впервые и досконально исследован в книге В.С.Иконникова (Опыт исследования о культурном значении Византии в рус-ской истории. Киев, 1869). Авторство доктрины принадлежит монаху Фило-фею из Елизарьева псковского монастыря; она изложена в двух его посланиях – к дьяку М.Г.Мисюрю-Мунехину и великому князю Василию III (1523 г.) Но Филофей повторяет положения «Изложения Пасхалий» московского митрополита Зосимы от 1492 г. Зосима был обвиняем св. Иосифом Волоцким в склонности к ереси жидовствующих.

## Династия Романовых



естественно, если говорить не о мифологии, а о реальных людях в реальное время – ни один из них не идеален, а, значит, к каждому из них – претензий в избытке.

В целом же династия Романовых в сравнении с иными династиями выглядит вполне достойно, и, быть может, даже преимущественно: именно с монархами этой царствующей семьи связано превращение России в державу, о которой один из ее политиков заметил, что «в Европе ни одна пушка не выстрелит без нашего на то согласия».

Именно с Романовыми связано стремительное территориальное расширение государства, простершегося, в конечном счете, от Балтики до Тихого океана, сразу на трех континентах – Европе, Азии и Америке. Нельзя не заметить, что расширение территории государства началось еще при Иване III и было продолжено при Иване IV, т.е. при последних Рюриковичах. Однако при угасающей старой династии Россия, уже являясь царством (именно тем, чем она по-настоящему станет именно при Романовых), в основном расширялась в направлениях, не требующих большого напряжения. А как раз там, где это напряжение требовалось, государство сокращалось (достаточно вспомнить Ливонскую войну 1558-1583 гг.). При Романовых же империя расширялась, и с постоянным успехом!, и в восточном (не требующем большого напряжения сил) и в западном направлениях.

Именно с Романовыми связаны долгие десятилетия блистательных военных побед на суше и на море, что исключительно важно для самосознания нации и ее сохранения в периоды кризисов. И именно с Романовыми связано направление дальнейшего развития русской науки и культуры, достигших в исторически короткое время небывалого расцвета, явивших миру удивительный по разнообразию и цельности, по глубине и своеобразию феномен.

И, тем не менее, финал оказался трагическим, как для династии, так и для России: революция, гражданская война, террор, атеизм. А вот имперская идея в XX столетии будет продолжена, но уже в извращенно-вульгарной форме, лишенной духовной основы в Православии, что предопределяет, в конечном счете, уязвимость и неустойчивость извращенной социально-политической системы, а на исходе века, при смене цивилизационных стереотипов, вызовет новый период крушений и трагических испытаний, в очередной раз поставивших Россию перед бездной небытия<sup>3</sup>. Причина катастрофы слишком сложна, чтобы ее искать только в персоналиях, в ошибках, допущенных только монархами династии, хотя характер автократии (традиции и законы империи) именно на династию возлагает основную (если не

---

<sup>3</sup> Собственно все русские философы начала XX в. были единодушны в том, что сколь бы ни было тяжело время крушения Российской империи и вхождение в эпоху большевизма, но гораздо большие трудности ожидают Россию, когда она начнет выкарабкиваться из Советской «красной империи», освобождаясь от ее наследия.

всю целиком!) тяжесть ответственности за последствия рокового хода событий. Столь объемное отношение к правящей династии сформировалось задолго до утверждения на троне Романовых – эта традиция не связана с византийским наследием, но имеет истоки в самом начале единой древнерусской государственности.

Перед закатом Киевской Руси летописец Нестор в «Повести временных лет»<sup>4</sup> последовательно проводил идею неразрывной и свыше преопределенной связи княжеского клана Рюриковичей и Руси. Рюриковичи в своей совокупности, а равно и каждый лично, – и те, кто уже отошел в прошлое, и те, кто был жив, и те, кому еще предстояло появиться на свет в далекой перспективе веков, – представлялись летописцем, как «Небесная дружина», которой Богом вручена судьба русской земли и ее народа и которая перед Богом ответственна за Русь<sup>5</sup>. Неразрывная связь наследников скандинавских Скьелдунгов и Руси длилась семь веков – огромный срок в истории, ознаменованный величественными триумфами и ужасающими трагедиями: Русь сформировалась в огромную державу, пережила хаос распада и усобиц, унижение порабощением, возрождение и новое объединение в идеологеме «Третьего Рима».

Разница между народом и нацией, в сущности, проста. Нация есть народ, осознавший в процессе определенного (и, конечно, драматичного, исполненного страданий, испытаний, преодолений и т.д.) исторического пути свое историческое предопределение, т.ск. «философию бытия», и сформировавший стереотипы поведения, в эпосе, этосе, мелосе, т.е. в памятниках культуры. Поскольку национальные государства формируются в основном к концу XV – началу XVI века, то выходит, что Россия, несмотря на монголо-татарское иго, никак не отстала по времени от европейцев. Ведь создание единого русского государства, именуемого Московской Россией произошло в правление Ивана III. Кстати, знаком создания национального государства является забота о национальной идее и идеологии – в России и это происходит при Иване III (доктрина «Третьего Рима»).

Однако ничто не вечно: в ком Создатель более не имеет упования и на кого обрушивает Свой испепеляющий гнев, то, как известно,

---

<sup>4</sup> «Повесть временных лет», завершенная Нестором к 1113 году (затем дополнявшаяся другими авторами, но в русле заданной Нестором концепции), является летописью по форме, но замысел ее больше бесстрастной хронологии. По сути, «Повесть» является самым ранним из известных нам и, вместе с тем, одним из самых блестящих опытом не столько формальной фиксации, сколько осмысления древнерусской истории, опытом создания развернутой эпической картины рождения и расцвета древнерусского государства. Сочинение Нестора одновременно и историческое, и историософское.

<sup>5</sup> Нельзя не видеть здесь аллюзий Нестора на ветхозаветную традицию – аналогично обосновывалась царская власть в древней Иудее при Сауле, Давиде и его потомках.

## Династия Романовых



прежде лишает того разума, – два последних Рюриковича, бывшие полноправными автократорами, несли в себе явные следы душевного распада и интеллектуальной инверсии. Рюриковичей на Руси (да и в Литве) было в разных ответвлениях множество, но более они, рассеянные и утратившие между собой чувство родства, не являлись «Небесной дружиной»<sup>6</sup>.

Очевидно, продолжая концепцию Нестора, следовало бы видеть в Смутном времени проявление очистительного Божьего гнева и, одновременно, что-то вроде катарсиса античной трагедии. Избрание Романовых при такой драматургии – знак очищения Руси и возвращение ей Божьего упования, в том числе и в даровании новой «Небесной дружины». При ней Руси (теперь уже России!) суждено было вновь возродиться, достигнуть зенита могущества и, расшатав свои духовные основы, искусившись новыми идеями «познания», породив в самой себе (как всегда из лучших побуждений!) поколение нигилистов, рухнуть в бездну новой Смуты.

Колесо истории вновь полностью обернулось и круг словно бы вторично замкнулся трагедией. Но там, где в истории конец, там и новое начало. Только в пошлом воображении новоевропейского человека в истории «трагедия повторяется, как фарс». Трагедия неизменно повторяется, как трагедия, поскольку и вся, в сущности, история человечества есть трагедия блуждания в лабиринте времени в поисках утраченных смыслов через разрешение все усложняющихся с каждым витком сюжетных архетипов. На новый круг истории Россия вышла без новой «Небесной дружины», т.е. ответственность возложена не на представителя-посредника, а на сам народ, поскольку именно таков был его выбор дважды за XX столетие, – в 1917 и в 1991 годах.

Впрочем, нельзя не заметить, что история династии Романовых – при известном, конечно, желании, – дает основание для как бы мистических размышлений: тема мстительного рока, определяющего драматургическую «закольцованность» (от Смуты начала XVII века к Смуте начала XX века: от предательства боярского рода Романовых к предательству окружением императорской династии Романовых) может быть легко обнаружена. В начале и в конце истории династии – два Михаила, а отречение последнего Романова состоялось на станции с красноречивым названием Дно. Николай II отрекся от власти от себя и от имени своего сына Алексея в пользу своего брата, а младший брат, Михаил Александрович, явившись с революционным красным

---

<sup>6</sup> Уже в ходе удельного членения (XIII век) Рюриковичи распались на восемь самостоятельных ветвей, а именно: 1) Полоцкую, 2) Галицко-Перемышльскую, 3) Турово-Пинскую, 4) Черниговскую, 5) Владимиро-Волынскую, 6) Смоленскую, 7) Городненскую.. 8) Владимиро-Суздальскую. Деление впоследствии продолжалось и стало весьма разветвленным. Подробнее: 1) *Зимин А.* Состав боярской думы в XV-XVI вв. М., 1958; 2) *Зимин А.* Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV – первой трети XVI в. М., 1988.



бантом к Таврическому дворцу, в свою очередь отрекся от трона в пользу абстрактного Учредительного собрания, легитимизировав начавшийся хаос и, т.о., совершив предательство монархии, т.е. Российской империи<sup>7</sup>.

И в самом деле, обретение Романовыми мономахова венца и барм проходило этически безупречно. Связь боярского рода Романовых с Григорием Отрепьевым не подлежит сомнению, как несомненна и заинтересованность Романовых в заговоре с целью свержения Б.Ф.Годунова<sup>8</sup>. Известно, что из всех московских бояр только Романовы были награждены Лжедмитрием I. В частности, находившийся в Антониево-Сийском монастыре монах Филарет (бывший боярин Ф.Н.Романов, отец будущего царя Михаила I) с великой честью был привезен в Москву и возведен сразу в сан митрополита Ростовского; тогда же, кстати, сын новоявленного митрополита Михаил, хотя и не имевший даже десяти лет от роду, был определен в царские стольники, а митрополичий младший брат Иван – боярином.

Старшие Романовы – митрополит Филарет и боярин Иван Никитич – сделали все для ослабления власти В.И.Шуйского и, в конечном счете, крушения его правительства (нельзя не видеть – в заговоре против «боярского царя» Василия Шуйского состоят все родственники Романовых, в частности, князья Катыревы-Ростовские, Сицкие, Троекуровы, Черкасские). Лжедмитрий II, известный как «тушинский вор», возвел митрополита Филарета в «патриархи», и того не смутило, что на Руси к этому времени уже было два патриарха: один, Иов, находился с 1605 г. в изгнании в Старицко-Успенском монастыре, другой же, Гермоген, впоследствии известный как «третий святитель Московский» и духовный лидер национального возрождения русского государства, пребывал в Кремле. Иов был политическим сторонником покойного Б.Ф.Годунова, Гермоген же поддерживал В.И.Шуйского, – следовательно, оба были врагами клана Романовых. Подписывая свои грамоты как «Великий Господин, митрополит ростовский и ярославский, нареченный патриарх Московский и всея Руси», Филарет призывал признать в очередном самозванце подлинного «царевича Дмитрия».

Прорываясь к власти, Романовы добивали остатки русского государства (сюжет, к сожалению знакомый и из новейшей истории Рос-

---

<sup>7</sup> Действия Романовых в 1917 году поражают тем, что будто бы для российской правящей династии относительно недавний опыт Великой Французской революции прошел мимо – не только не был осмыслен, но и оставался вовсе неведом.

<sup>8</sup> В.Н.Сторожев (Боярство и дворянство в XVII веке // Три века. Т. 2. М., 1912) вполне доказателен в утверждении мысли о том, что вся Смута была инспирирована московской аристократией в процессе борьбы за власть друг с другом и борьбы старых родов с выдвинувшимся в ходе опричнины дворянством.

## Династия Романовых



сии)<sup>9</sup>. Не в последнюю очередь разрушительно-провокационной деятельностью Филарета вызвано то, что в 1610 г. польский король Сигизмунд III Васса ввел войска в русские пределы, стремясь посадить на московский престол своего сына Владислава. Почти на три года Россия как самостоятельная держава прекратила свое существование. Филарет был полякам уже не нужен – «мавр сделал свое дело, мавр может уйти».

Семилетнее пребывание в польском плену оказалось для Филарета (и для всей семьи Романовых) спасительным – оно превратило его из предателя в «страстотерпца» и обелило его в глазах смертельно уставших от Смуты современников, жаждавших покоя и стабильности. Россию спасли истинные патриоты, что, не мудрствуя лукаво, встали под знамена Нижегородского ополчения. В блокированном ополченцами К.Минина-Суворукова и князя Д.Пожарского московском Кремле, куда рвался гетман Ходкевич, сидели вместе с поляками Гонсевского, Струся и Будилы почти все бояре, в том числе – и Романовы. Ни один из них даже словом не заступился за умучиваемого голодом в кремлевском узилище патриарха Гермогена. Когда 26 октября поляки, засевшие в Кремле, капитулировали и ворота в Троицкой башне распахнулись, на каменный мост вступили, прежде всего, представители московской аристократии во главе с князем Федором Мстиславским; среди них были и боярин Иван Романов с племянником Михаилом и его матерью, инокиней Марфой.

Это был смертельно опасный момент в русской истории, который мог бы оказаться фатальным по последствиям – стоило толпе, собравшейся на Неглинной и обступившей выходящих из Кремля, разъяриться при вспоминании о злодействах и предательствах московской элиты, воспользоваться их униженно-беспомощным состоянием, чтобы удовлетворить острое чувство обиды, гнева и жажды мщения, ничто не спасло бы князей и бояр от гибели; пролилась бы кровь, которая ввергла бы страну в новый самоубийственный виток Смуты. Хладнокровие князя Д.Пожарского, немедленно и решительно пресекавшего ропот в рядах казаков, а прежде всего выстрадавшая годами разорений мудрость народа не дали свершиться кровопролитию. Этот день про-

---

<sup>9</sup> Как здесь не вспомнить, что С.М.Соловьев одной из главных причин Смуты видел во всеобщем упадке нравственности, прежде же всего – в моральном разложении властной элиты, которая вовсе забыла о патриотизме и заботилась исключительно об удовлетворении собственных амбиций и сведении друг с другом старых счетов. Смута – результат деградации знати, начатой при регентше Елене Глинской. Именно торжество эгоизма стало причиной фактической измены и распада страны. Позиция С.Соловьева считается идеалистической. Но нельзя не видеть, что именно утрата патриотизма, эгоизм и нравственный распад элиты стали условием (во всяком случае – условием: обязательным, но, б.м. и недостаточным) гибели всех без исключения империй – и Ахеменидской, и Римской, и Византийской, и, в конечном счете, Российской в 1917 г., и Советской в 1991 г.

щения во имя будущего возрождения страны теперь справедливо отмечается как день национального примирения<sup>10</sup>. Спустя три месяца Земский собор избрал царем стольника Михаила Романова, сына «тушинского патриарха» Филарета и племянника последнего Рюриковича.

После Смуты началась новая глава истории России. Конечно, впоследствии история будет подправлена, однако Романовы несут весьма значительную часть вины за Смутное время, за гибель семьи Годуновых, за уход старых княжеских родов с политической арены. Отрицать эту вину бессмысленно. Но и преувеличивать не стоит: какому из знатных родов – и тех, кто пережил Смуту, и тех, кто сгинул в ней, – нельзя предъявить тех же упреков? Кому – в большей степени, кому – в меньшей. На то и Смута – каждый мыслил свое, плел паутину интриг и заговоров, часто сам же в них и попадая. Этические качества русской политической элиты на рубеже XVI-XVII веков оказались удручающе ничтожными.

Таков был результат предыдущего исторического периода, связанного с растленно-разорительной тиранией Ивана Грозного. Потому-то «народ безмолвствовал», что утрачено было доверие и уважение к власти, к «сильным родам», ставших, не смотря на свою знатность и богатства, государевыми холопами. Впрочем, этические качества западноевропейской политической элиты на то время были ничуть не лучше. Драматургия истории человечества вся замешана на крови и страстях, которые умножаются многократно, когда происходит смена эпох. А XVI-XVII века как раз и являются периодом «смены эпох», т.е. переходом от христианской синкретики средневековья к секулярности Нового времени. Россия – органичная часть Христианского мира и она тоже переходила из одной эпохи в другую. Причем, для нее задача многократно усложнялась тем, что страна взвалила на себя бремя «Третьего Рима», что затруднило политическое маневрирование и адаптацию к циничным реалиям Нового времени. Безжалостность переходного периода – и в России, и в Европе – не лишена исторического смысла: шел отсев архаической (безнадежно «вчерашней») «факту-

---

<sup>10</sup> Страну, государство, идею «Третьего Рима» спасли не те, кто был прежде всего к этому призван фактом ближнего «стояния у трона», а простонародье, такие люди как Минин-Сухоруков и Сусанин. Случись 26 октября у Троицких ворот кровавый поворот в сюжете, и судьба России сложилась бы совершенно иначе. Возможно, из пожара пролонгированной на годы Смуты страна выбралась бы в направлении более приемлемом для «западников», т.е. без православной автократии, с сильным местным самоуправлением, с устойчивой тенденцией к бюргеризации и тенденцией к трансформации Земского собора в постоянный сословно-представительский орган законодательной власти. Правда, страна могла и вовсе погибнуть, и ее слабость спровоцировала бы соседей на ее расчленение. Европа находилась в начале эпохи формирования колониальных империй, а Россия с XIII века была очевидным объектом западноевропейской экспансии.

## Династия Романовых



ры», из новых людей формировались властные элиты, которым предстояло вести страну в неведомое и опасное будущее. Смена династий в этом процессе обновления – закономерна. В России это происходило в период с 1598 по 1613 годы<sup>11</sup>.

Романовы пришли к трону в результате жестокой и долгой борьбы. Но когда и где было иначе?! Романовы не в большей (и не в меньшей) мере виновны, чем любая иная семья, утверждавшаяся на престоле и создававшая династию. Выживают в кровавой борьбе за власть не восторженные романтики, а самые приспособленные и циничные. Но одного цинизма для власти мало. Утверждаются во власти те, в ком все сословия видят упование своих ожиданий – не самый умный, не самый отважный и даже не самый легитимный, а самый соответствующий характеру времени, воплощение стереотипа эпохи. Именно таковым и оказался Михаил из рода Романовых. Вопрос в том, насколько оправданы были упования? Пожалуй, стремительное расширение страны и превращение России в одну из ведущих стран мира (что было официально зафиксировано в Венском трактате 1815 года статусом «великой державы») дает ответ скорее положительный<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Но и европейские державы тогда переживали не менее драматические сюжеты смены династий и, соответственно, обновления элит. Примерно в то же время сменилась династия во Франции, и тоже в ходе Смуты – религиозной войны гугенотов и католиков. В 1589 г. пресекся дом Валуа и утвердились Бурбоны. Тот же сюжет в Англии, где в 1603 году на смену Тюдорам приходят Стюарты. То же – в Швеции, где чуть более чем за век династия поменялась дважды: в 1523 году воцарились наследники Густава Вассы, а в 1654 году их сменила немецкая династия Пфальц-Цвейбрюккенов. В Португалии в 1581 году, после краха в Магрибе военной авантюры короля Себастиана, пала Ависская династия и после «габсбургского интермеццо» в 1640 году в Лиссабоне утвердилась Браганская династия. Кажется, в Испании прочно сидели Габсбурги, но, во-первых, и они сравнительно недавно (в 1517 году) сменили династию Транстамара, а, во-вторых, сравнительно скоро и они уйдут (в 1700 году), смененные Бурбонами.

<sup>12</sup> Конечно, сохранение династии имеет определенные сложности в XVIII веке. По мужской линии династия могла быть продолжена только в наследниках Петра I, но единственный из таковых, его внук Петр II, умер в 1730 г., не оставив потомства. Другой внук Петра I, Петр III Федорович, продолжал династию лишь по женской линии, будучи сыном Анны Петровны и герцога Карла-Фридриха Голштейн-Готторпского. Брат же Петра I и его соправитель в 1682-1696 гг. Иван V от брака с П.Ф.Салтыковой имел пять дочерей, одна из которых стала императрицей (Анна Иоанновна, 1730-1740 гг.). Если исходить из строгого правила, что династия жива, пока трон передается сугубо по мужской линии, то династия Романовых пресеклась в 1761 г., с кончиной Елизаветы Петровны. Но история всегда непредсказуемее и шире формальных человеческих правил. Известно, что принадлежность к той или иной нации принято определять по личному убеждению индивида. Данное положение целесообразно распространять на династию. Екатерина II явилась, несомненно, под-



И для ближней перспективы ответ, несомненно, положительный – в своем властном дебюте династия в лице Михаила Федоровича продемонстрировала вменяемость, осторожность и способность к уклонению от крайностей. Впрочем, на Земском соборе 1612-1613 года так далеко не заглядывали – страна нуждалась в «мирном царе», т.е. человеке умеренного темперамента и скромных амбиций, не склонного к зверствам и вменяемого к советам знати, т.е. такого, кто воплощал бы покой, в котором страна после полувекового кошмара так нуждалась. Не в великом реформаторе, который бы своей волей в очередной раз «поднял бы Россию на дыбы», а в обывателе, что дал бы стране передохнуть от длившихся без малого век великих потрясений. В этом тем более не ошиблись – Михаил Федорович по смирению, по лишенному яркости и динамизма характеру может соперничать разве что с первым московским удельным князем Даниилом Александровичем и Иваном Красным<sup>13</sup>.

Итак, лишь отчасти, и не в первую очередь, причина конечной катастрофы 1917 года в персоналиях и в психологии. Прежде же всего причины эти – в концепции власти, возможно, в роковом несоответствии той идеи, что была воплощена в династии, изменяющемуся времени и очередным историческим вызовам.

На картине «Заседание боярской думы (сидение царя Михаила Федоровича с боярами в его государевой комнате)», написанной А.П.Рябушкиным в 1893 г. первый государь династии сидит в анфас со спины. Можно говорить о характерах сидящих перед ним и изображенных к зрителям лицом бояр, но к самому царю художник оказался жесток: никаких следов ума, воли, интереса к происходящему, даже, казалось бы неизбежного властолюбия в обтекаемых чертах лица и фигуры, в закрытых глазах, в округлом затылке нет. Не столько монарх, сколько кукла. В самом ли деле с этой крайне невыразительной фигуры начинается новая эпоха в русской истории?

---

линным продолжателем дела Петра I, а равно и духовное единение с судьбой страны государей XIX в. несомненно.

<sup>13</sup> Был ли вообще выбор на Земском соборе 1612-1613 года? Теоретически – был, но на практике нет. Князь В.Голицин (Гедиминович) находился в польском плену. Князь Д.Трубецкой (Рюрикович) был главой т.наз. «воровской думы», человек авантюрный и непредсказуемый. Князь Д.Пожарский (Рюрикович) был опасен популярностью в простонародье и потенциальной независимостью от аристократии, т.е. был фигурой слишком самостоятельной и решительной. За Романовых были Церковь, столичное (столбовое) и провинциальное дворянство, а также городские посады. Была еще кандидатура королевича Владислава (признание его царем прекращало бы тотчас войну с Речью Посполитой), но ненависть к полякам была слишком велика в народе, для аристократии же Владислав был неприемлем т.к. за ним стояла фигура его отца, короля Сигизмунда Вассы.



Обывательское сознание утверждает в качестве начала такой эпохи время Петра Великого: можно по-разному относиться к первому русскому императору, но никто не станет оспаривать тот факт, что его лихорадочно-реформаторская и грандиозная по охвату деятельность явилась исторически поворотной в судьбе страны.

На фоне воинственной и кардинально меняющей даже сам внешний облик страны «петровской эпохи» XVII век с его многокрасочным узорочьем, малиновым колокольным звоном, живописными объемами теремов и храмов, окладистыми бородами и парчовыми шубами на соболях, а, главное, с внешне неспешным ритмом укоренившейся в неповоротливых традициях жизни кажется естественным продолжением XVI века и всего русского средневековья. Но, пожалуй, именно что – «кажется»: не случайно век-то называется «бунтарским», а это красноречиво свидетельствует о внутреннем и стихийно, неуклонно разрастающемся кризисе, о несомненной внутренней динамике во всех сферах жизни – и социально-политической, и экономической, и религиозной. Кризисные явления, расширяясь и углубляясь, неизбежно потребуют разрешения. И чем далее оттягивается это разрешение, тем мощнее, драматичнее и жертвеннее окажется историческая кода – так и случилось при Петре Великом.

И С.М.Соловьев, и его ученик и приемник В.О.Ключевский, два величайших русских историка, были единодушны в убеждении, что в России XVII века гораздо больше сходства с последующим XVIII веком, нежели с веком предыдущим. По их мнению, весь XVII век был подготовкой к «петровским реформам». С.М.Соловьев был более осторожен, считая, что в первый век истории Романовых имелись тенденции как обновленческие, так и консервативные. В.О.Ключевский более категоричен.<sup>14</sup>

С.Ф.Платонов, в согласии с позицией своих предшественников и высказывая ставшее ныне «общим местом» соображение о том, что в XVII веке продолжалась и ускорялась централизация русского государства, делал акцент на том, что время первых Романовых является переходным от частного быта к государственному, восторжествовавшему в «Петербургский период».<sup>15</sup> Н.П.Павлов-Сильванский, соглашаясь со своим современником, указывал на XVII век как на время, когда государство окончательно обрело доминирующий характер, т.е. стало тотальным по своему значению, что является признаком империи.<sup>16</sup>

Справедливо будет считать XVII век своеобразной «увертюрой» к истории Российской империи. И как в каждой увертюре, в ней содержатся основные темы, которые получают свое дальнейшее развитие при последующем действии.

---

<sup>14</sup> Ключевский В. Сочинения. Т.3. М., 1957. С. 363.

<sup>15</sup> Платонов С. Лекции по русской истории. СПб., 1997. С. 366.

<sup>16</sup> Павлов-Сильванский Н. Феодализм в древней Руси. СПб., 1907. С. 157.



Рассмотрим последовательно эти темы.

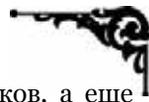
Тема первая – героико-трагическая, что свойственно всякому началу, которое, одновременно и конец предыдущей эпохе. Темп стремительный, обжигающе опасный – **allegro con brio**. При таком темпе в культуре – одни наметки «пунктиром», хотя в них проявляются и традиционность, и новации. Нет ни цельности системы, ни законченности. Одни наброски, все отнесено к будущему. Героизм предполагает суровую строгость классики. Стихийность – упругую пластику барокко. Впрочем, барокко не только импровизационно, но и изысканно изобретательно, тяготеет к игре, к карнавальности масок. При этом, оно слишком затратно и эмоционально, и материально. Образная же система мощного, стремительно нарастающего героического **crescendo** предельно упрощенна, тяготея к почти лубочной ясности со свойственным лубку ярким, без полутонов, колоритом.

Московское царство Романовых рождалось в Смутном времени, которое созвучно времени Петра Великого – тоже своеобразной «смуте». И в том, и в другом случае несомненен переломный момент истории: рождение нового через множество разрушений и жертв – этим сопровождалось и восстановление русского государства из обморока Смуты и создание Российской империи из обморочной стагнации всего XVII века. Задачи столь исторически масштабны и судьбоносны, что разговор о цене неуместен – в конечном счете, речь идет о самом факте существования в истории. Правда то, что история не знает солагательного склонения – все пишется, т.ск., «набело». Вместе с тем, история – не жестко проложенное русло: подобно человеческой жизни, где объективность исходной мизансцены не приводит к появлению фатального сценария, ибо сталкиваясь с субъективностью свободы воли и, соответственно, постоянного выбора пути, определяет вариативность биографической драматургии, также и жизнь народа, нации, государства свободны в интенсивности и форме реагирования на тот или иной исторический вызов.

Не нужно иметь прозорливости и богатой фантазии, чтобы понять, что ожидало Россию, не случись К.Минина-Сухорукова и Д.Пожарского в «нужное время и в нужном месте» в начале XVII века или – не случись Петра Великого на рубеже XVII и XVIII веков: эпоха агрессивного европейского колониализма была в самом зените, Россия привлекала – как и Америка, как и Африка, как и страны Азии – своим богатством и огромными возможностями в их эксплуатации с последующей возможностью счастливого и процветающего существования Европы, вставшей на путь капиталистического развития. Пожалуй, положение России было всего опаснее – ее территория находилась не за морями, а буквально под боком Европы, на расстоянии «вытянутой руки».

Если же возникнет сомнение, будто бы столь огромное образование с богатым прошлым, как Россия, не могло исчезнуть бесследно,

## Династия Романовых



то достаточно вспомнить судьбу империй ацтеков или инков, а еще лучше – Византии! История жестоко и красноречиво свидетельствует всем богатством своей драматургии, что в ней нет практически ничего невозможного. В начале XVII века России – и в этом величие подвига народного ополчения 1612 года! – буквально в самый последний момент удалось отбить атаку, которая была очень близка к завершающей цели. Отбить – на большее просто не было сил. Кардинальное же решение проблемы – в качественном, адекватном историческому времени и ее суровым вызовам обновлении страны, что было отложено почти на век. Петру I пришлось решать со значительным опозданием (откуда и экспрессивный характер реформ) тот комплекс проблем, что явился результатом развития Московской Руси Рюриковичей (XVI век), что спровоцировал Смутное время, и что так и не был решен в Московском царстве Романовых в XVII веке.

Петр Великий, в отличие от людей Смутного времени, – куда более сложная личность. Он – вообще одна из самых неоднозначных и спорных по сию пору фигур в отечественной истории – в безграничном диапазоне от ломоносовского «Человека, Богу подобного» до мерзковского «Антихриста». И в том, и в другом случаях – фигура сверхчеловеческая и в своих качествах, что хороших, что плохих, чрезмерная до гротеска. В этой избыточности и амбивалентности он – тип исключительно национальный. Петр I – человек в равной мере принадлежащий истории, как и современности, ибо к нему пока по сию пору нет равнодушного (т.ск. «прохладного») отношения. К его громадной, полной парадоксов личности мы обречены постоянно возвращаться, поскольку все «узлы» российской истории завязаны именно им. Поистине, если понять личность Петра I означает понять феномен русского человека, то понять время Петра I – значит понять судьбу России. К сделанному им можно относиться различно, но одно несомненно – при всех издержках деятельность его оказалась для России спасительной в той же мере, что и подвиг лидеров ополчения 1612 года. И что существенно – как К.Минин-Сухоруков с Д.Пожарским, так и Петр I равно стали национальными героями, а их памятники (в Москве работы Н.Мартоса, а в Петербурге работы А.Фальконе) стали зримыми символами русской государственности. А это значит, что они, разделенные XVII столетием, смогли выразить потаенную мысль народа, пробудить и возглавить ее спасительную для страны стихию – и в этом они герои эпические и народные, личности подлинно исторического (т.е. определяющего дальнейший ход событий) масштаба!

Тема вторая – стагнация. Темп замедленный – **andante non troppo**. Колорит пестрый, но не от эмоциональной полноты, а от тяготения к декоративности. По контрасту с суровостью первой «темы», здесь любят много строить и вообще украшать жизнь. Если в героической теме предельно важно «быть», то теперь важнее «казаться». Про-



стога подменяется сложностью ритуалов, а естественность – изысканной и небезопасной игрой.

Стагнация тридцатилетнего правления Михаила I Федоровича удивительно созвучна стагнации чуть более, чем тридцатилетнего периода «Дворцовых переворотов». Нельзя не признать – есть досада на то, как, казалось бы, неразумно, преступно расточительно тратится время после героических лет.

Сказать, что совсем ничего не происходит, нельзя. При Михаиле I русские вышли к Байкалу и даже воевали в т.наз. «Смоленской войне»,<sup>17</sup> затеянной на исходе жизни патриархом Филаретом. И спустя ровно век – уже при Анне I Иоанновне, – тоже воевали, только в Крыму.<sup>18</sup> Воевали достойно, но только в первом случае Москва, а во втором случае Петербург проявили поразительное равнодушие к ими же затеянной войне. Что-то начато и при том – ничего не подготовлено, начатое никак не поддержано и все пущено на самотек. Воеводе Шеину за московскую спячку пришлось заплатить жизнью. Фельдмаршалы Миних и Ласси оказались счастливей: русская армия даже захватила Бахчисарай, хотя и без последствий. Войны как-бы случайны, как бы «между прочим», потому и результатов не имеют. А ведь война, как точно отметил К.Клаузевиц, это «экстралегальная политика», требующая концентрации воли и энергии, наконец – страсти!

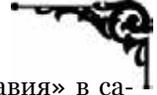
Внешняя политика в «легальных формах», т.е. дипломатия, требует того же. Но в том то и дело, что в период стагнации нет ни воли, ни энергии, ни страсти. Предыдущие героические периоды слишком затратны и после них неизбежен, т.ск. «выдох» и «антракт» – на хотя бы частичное восстановление растроченного нужно время.

Стагнация – состояние неизбежное, естественное и необходимое. Она нужна и для того, чтобы осмыслить произошедшее в предыдущие годы. Прежде всего – в сфере политической иерархии: годы потрясений окончательно смели значительную часть старой элиты, зато вверх поднялось много новых людей, претендующих на статусное положение. Смутное время вынесло на «политический верх» Апраксиных, Салтыковых, Стрешневых и многих иных, которые в эпоху петровских реформ были потеснены Ягужинскими, Меншиковыми, Скавронскими и прочими амбициозными «птенцами гнезда Петрова». Неизбежен конфликт как между новобранцами, так и между новым и старым дворянством. Выражается это в местничестве, в интригах, да-

<sup>17</sup> «Смоленская война» – война Московского царства и Речи Посполитой в 1632-1634 гг., закончившаяся поражением только из-за бездеятельности правительства, погрязшего в интригах. По Деулинскому перемирию, король Владислав IV удерживал Смоленск, но отказывался от претензий на русский престол.

<sup>18</sup> Военные действия велись в 1735-1739 гг. Леонтьев и Ласси прорвались в Крым, взят был Азов; Миних разбил турок при Ставчанах, взял Очаков и Хотин. За четыре года погибло до 100 тысяч солдат и офицеров. Все завершилось ничтожным Белградским миром 1739 г.

## Династия Романовых



же в заговорах, – т.е. в период стагнации «ярмарка тщеславия» в самом разгаре. К сожалению, в сфере социальной, точнее, в отношении жизни простых людей, стагнация в полном расцвете, ибо власть занимается только сама собой.

Правда, даже стагнация, – это не мертвое стояние на одном месте и какое-то движение все же наличествует: поскольку обновляющейся элите нужны большие средства для борьбы и самопозиционирования (но нет времени и привычки для творческого приложения ума к источникам дохода), то все ограничивается вульгарным ростом налогов и ужесточением фискальной системы. Следовательно, положение простонародья в период стагнации ухудшается, что не замедлит прорваться – уже в следующем этапе – социальным взрывом (в XVII веке – Соляной бунт, Медный бунт, восстание С.Разина; в XVIII веке – война под началом Е.Пугачева).

Надо заметить, что стагнация весьма эклектична – в ней переплетаются старое и новое, изысканное и вульгарное. И это хорошо видно на примере художественной культуры, которая не только развлекает и «художественно оформляет» быт новой элиты, но и пытается осмыслить происходящее и образно позиционировать сложившуюся систему. Нельзя не видеть, что и во второй четверти XVII века, и во второй четверти XVIII века культура одновременно стилистически новая и, одновременно, апеллирует к традициям. Новая стилистика свидетельствует об адаптации (во всяком случае – стремлении!) к современным реалиям, об устремленности «к новым берегам». Тяготение же к традициям указывает на легитимность системы.

Тема третья – время умеренных реформ, т.е. «реформ из самых благих намерений», которые осуществляются все же «по возможности», а, в конечном счете, «исходя из подлости ситуации». И очень трудно понять, где подлинное желание, а где только его имитация. Короче – **scherzo (pizzicato ostinato)**.

Реформы Петра Великого, как и реформы Александра II, появились не из ничего, не на пустом месте – им предшествовало время рассуждений, разговоров, «благих намерений» и скромных попыток мыслимое претворить в жизнь. В рассуждениях о реформах новая, окончательно сформировавшаяся за годы стагнации элита себя позиционирует и, в то же время, стремится отвоевать у автократии для себя больше пространства в реальной власти. В свою очередь автократия, несущая всю полноту ответственности за происходящее, сознает необходимость обновлений, преследуя две цели – стабильность собственной власти и эффективность сложившейся системы, что, как оказывается, далеко не всегда совпадает. Как следствие, автократия будет лавировать между Сциллой активного электората (дворянство) и Харибдой пассивного электората (простонародье). Ошибка легко может привести либо к заговору элиты, либо к народным восстаниям. В конечном счете, ни того, ни другого избежать не удается. Все же взаимо-



отношения с дворянством для автократии предпочтительнее. Задача автократии – не стать игрушкой в руках сознающей свое значение выкристаллизовавшейся, а потому самоуверенной и амбициозной политической элиты.

В памяти царей XVII века была Смута, когда за короткое время сменилось четыре возможных династии,<sup>19</sup> и лишь пятая смогла – в состоянии всеобщей усталости, желания покоя и стабильности – удержаться. В памяти XVIII века была череда переворотов, совершенных гвардией. Память побуждала к осторожности, умеренности и, в конечном счете, к осознанию того, что «не нужно делать лишнего».<sup>20</sup> «Лишнее» реализуется только тогда, когда одновременно совпадает осознание предельности кризиса и появление харизматической, деятельной и отчасти безумной личности, вроде Петра I. К «лишнему» прибегают гениальные невротики-дилетанты, мыслящие страстно, парадоксально и стратегически, а не профессионалы-реалисты, исходящие из того принципа, что «политика есть искусство возможного».

Но стагнация порождает именно реалистов. А реалисты – консервативны. Тактика для них, в конечном счете, важнее стратегии. Именно таковыми были и Алексей I Михайлович, и Екатерина II, и Александр I. И «Прожекты» царя Алексея, и «Наказ» императрицы Екатерины, и «Хартия» благословенного Александра – все они были сделаны с большим замахом и сулили фундаментальные преобразования, однако все окончилось, как в музыке Р.Вагнера: все **forte** завершаются **piano**.

В этом, с одной стороны, виден несомненный политический реализм и желание избежать риска – власть тем больше дорожит сложившимся **status quo**, чем выше цена была за него заплачена. С другой стороны нельзя не видеть в этом упущенный шанс своевременных преобразований. Ведь совершенно очевидно, что будь у царя Алексея больше решительности и страсти, то не потребовался бы и героизм эпохи его сына, которому пришлось «поднимать Россию на дыбы». Та же ситуация и с Екатериной II или ее царственным внуком – крепостное право могло быть отменено (скорее всего поэтапно) на целый век или хотя бы на полвека раньше. Остается только гадать о возможных последствиях, но почему-то кажется, что позора Крымской войны

---

<sup>19</sup> В 1598 г. с кончиной Федора I пресеклась династия Рюриковичей; в 1605 г. со смертью Б.Ф.Годунова и убийством его сына Федора пресеклась династия Годуновых; в 1610 г. низложен был В.И.Шуйский – не состоялась династия от Суздальской ветви Рюриковичей. Земский собор, отвергнув уже в 1612 г. королевича Владислава, не дал закрепиться на русском престоле польско-шведской династии Васса.

<sup>20</sup> «Лишнее» реализуется только тогда, когда одновременно совпадает осознание предельности кризиса и появление харизматической, деятельной и отчасти безумной личности, вроде Петра I, т.е. гениальные невротики-дилетанты, а не профессионалы-реалисты.

## Династия Романовых



и последующего трагического сползания в бездну революций XX века удалось бы избежать. Впрочем, не все так просто: история не осуществляется путем технологических манипуляций (хотя политической элите XXI века это кажется аксиомой), она осуществляется все же под давлением желания или нежелания огромной и внешне пассивной массы народа, чьи потаенные мысли удается уловить и выразить лидерам («историческим личностям»), которые все время должны заботиться о балансе «желаемого» и «возможного». Петр I решился на реформы не только потому, что для России наступил крайний момент перед небытием, но и потому, что до этого созрела (вызревавшая весь XVII век) политическая элита. Екатерина II и Александр I отступились от своих идей, когда встретились с настороженным непониманием современной им элиты и равнодушием остального народонаселения.

Они, конечно, могли «настаивать» на декларированных ими идеях (и «Наказ», и «Хартия», по существу, ни что иное как «протокол о намерениях»), но предпочли не рисковать, а следовать «по течению». Субъективно – с позиции безопасности власти – политика разумная. Объективно – с позиции судьбы страны – политика стратегически безответственная, умножающая риски в исторической перспективе.

Принимая решение, Екатерина II конечно отчетливо понимала уязвимость своей позиции – трон был узурпирован ею несколькими годами ранее, и при всем своем старании императрица так и не смогла до конца избавиться от немецкого акцента. И если к концу царствования она стала неуязвима благодаря многочисленным победам «екатеринских орлов», то в 1760-х годах ни побед, ни самих «орлов» еще не было, зато свежа была память о заговоре Мировича.<sup>21</sup>

Александр I до катастрофы Наполеона в России был в не менее опасном положении. Пример того, чем может закончиться правление того, кто пошел против дворянства, был слишком свежим. Будущий император сам оказался игрушкой в руках заговорщиков и участником трагедии, развернувшейся в 1801 году в Михайловском замке.

Тема четвертая – военная. Темп стремительный и не без ажитации – **allegro con fuoco**. Развевающиеся на ветру победоносные знамена на фоне стремительно возводимых классических портиков и колоннад сопровождают нарастающую звуковую мощь трубной меди, барабанов и флейт бравурных маршей, периодически перемежающихся могучими хорами кантат и ораторий. Античные герои скульптурных и живописных композиций вызывают прямые ассоциации с героями современными, чьи мужественно-благородные лица запечат-

---

<sup>21</sup> Мирович Василий Яковлевич, обедневший малороссийский шляхтич, поручик Смоленского полка, в возрасте 24 лет предпринял в 1764 году неудавшуюся попытку дворцового переворота, целью которого было освобождение и коронование находившегося в Шлиссельбургской крепости его одногодка Иоанна Антоновича. Подробно об этом – в книге В.Бильбасова «Иоанн Антонович и Мирович» (М., 1908).



леются во множестве портретов в неизменном обрамлении – согласно совершенным подвигам – знаков отличий. Скромность реформаторской деятельности компенсируется военной политикой. Внешне и в XVII, и в XVIII, и в начале XIX века складывается представление, что Россия воюет вынужденно, но так ли это?

При Алексее Михайловиче Москва оказалась буквально втянута в войну с Речью Посполитой (а, затем, и со Швецией) стремительно развивающимся ходом событий на Украине: только что закончился Земский собор 1648-1649 года, было принято Уложение и намечены пути внутреннего развития страны, которые обещали развернуться в масштабное реформирование устаревшей неповоротливой системы – война оказывалась очень некстати.

При Екатерине II, которая только что провела (вот ведь какие поразительные совпадения!) Уложенную комиссию, где был оглашен и обсужден ее «Наказ», бывший ни чем иным, как «протоколом о намерениях» по реформированию страны, империя оказалась втянута в войну с Турцией, а затем и с Польшей в результате интриг европейских стран (прежде всего Франции), не утративших надежды дезавуировать то положение России, которое она обрела со времен Петра Великого.

Аналогичную ситуацию мы видим и при Александре I, где политика Негласного комитета (состоявшего почти полностью из англофилов) приняла доктрину внешнеполитического изоляционизма, намереваясь реформировать империю в духе европейского либерализма. Ощутимых результатов удалось добиться в образовательной сфере и в переводе коллегий в министерства. В остальном реформаторы не смогли существенно продвинуться вперед из-за ожесточенного сопротивления дворянства в решении крестьянского вопроса, т.е. отмены крепостного права, а без этого невозможными были ни судебная, ни экономическая, ни финансовая реформы. Тупиковая ситуация благополучно разрешилась крахом Амьенского мира и началом новой войны в Европе,<sup>22</sup> где для англичан и австрийцев потребовались русские солдаты – война оказалась спасением для Александра I и его друзей по Негласному комитету.

Точно так же, как война оказалась спасением и для Екатерины II, «Наказ» был встречен холодным непониманием, и перед императрицей (пережившей впоследствии десятки заговоров, которые, правда, удавалось ликвидировать) возникла неловкая и политически опасная пауза – необходима была концепция царствования, что встретила бы единодушное одобрение сословий. Екатерина II была достаточно про-

---

<sup>22</sup> Война 1805-1807 гг., отмеченная неудачами русской армии при Аустерлице, Прейсиш-Эйлау, Фридлянде, завершившаяся Тильзитским договором. После этого 7 ноября 1807 г. англичане, оскорбленные «вероломством» России (ведь в войну были вложены английские деньги и война велась с тем расчетом, чтобы не допустить континентальной блокады, направленной против Англии) объявили войну России, которая длилась вплоть до 1812 года.

## Династия Романовых



ницательна, чтобы, осознав опасность каких-либо «движений» во внутренней политике, перейти к акцентированию внешнеполитических вопросов, а именно – проблемы Крыма и безопасности южных границ, а также проблемы православных территорий к западу от русской границы. Своей интригой европейские политики словно бы шли навстречу пожеланиям Екатерины II и позволили ей легко изменить свою политику.<sup>23</sup> Собственно, и работа созданной в 1767 г. Уложенной комиссии была свернута через год именно под предлогом войны с Турцией.

Аналогичной была и ситуация у Алексея Михайловича – династия Романовых была сравнительно молодой (менее сорока лет!) и ее актив был крайне невелик (нельзя же в актив вписывать единственную войну, – «Смоленскую» – которая, к тому же, была проиграна!) и, соответственно, было небезопасно проводить внутренние реформы, которые затрагивали все слои населения и могли (должны!) оказаться весьма болезненными. Война<sup>24</sup> позволяла Алексею Михайловичу отказаться от опасной затеи реформирования страны и обратиться к делу, которое не могло не быть одобрено буквально всеми: во-первых, возвращение некогда отторгнутых литовцами и поляками «исконных русских земель» (т.е. населенных православными и когда-то входившими в Киевскую Русь), а во-вторых, взятие военного реванша у давнего и главного исторического врага в лице Речи Посполитой. В этом не только отмщение за Смутное время и сожженную Москву, но и исторически предопределенное доктриной «Третьего Рима» противостояние Православного мира и католической Европы. И еще – именно победоносная война могла дать династии Романовых необходимый легитимизм, ту мощную основу, опираясь на которую можно было рискнуть и на внутренние преобразования. И для Екатерины II победы стали лучшим основанием незыблемости ее изначально весьма сомнительной в правовом отношении власти. Стоит ли говорить, как важны были военные победы для Александра I, над которым висело обвинение в отцеубийстве.

---

<sup>23</sup> Первая русско-турецкая война 1768-1774 гг. Почему «первая»? За время династии Романовых уже четвертая – не считая перманентной войны с крымскими татарами, она открыла счет военным триумфам «екатерининских орлов». Хотин, Ларга, Рябая могила, Кагул, Чесма, Козлуджи, – и фактическое присоединение Крыма стали несокрушимым основанием власти Екатерины II. Фундамент этот будет упрочаться во все продолжение 34 лет ее «блистательного царствования». Последним трофеем станет Речь Посполитая, положенная к ногам императрицы военным гением А.Суворова (1794 г.).

<sup>24</sup> Война России и Речи Посполитой, которую обычно принято делить на: 1) Первая русско-польская война 1654-1656 гг., 2) Вторая русско-польская война 1658-1667, завершившаяся Андрусовским перемирием и возвращением левобережной Украины, Киева и Смоленска. Перемирие будет пролонгировано т.наз. «Вечным миром» 1686 г., благодаря которому Россия начнет первую войну с Турцией (1687-1700 гг.).



Война – сильнодействующее средство. Она консолидирует общество, отвлекая его от комплекса внутренних проблем. Победоносная война – лучший фундамент всякой политической системы (на победе 1945 года Советский Союз держался почти полвека!). Но что, если война окажется проигранной? И ведь само поражение может иметь разное качество. Здесь очень многое зависит от внутреннего состояния системы. Обычно Российскую империю (а в нее правильно было бы включать и Московское царство с 1505 года; все это в совокупности историками деликатно именуется «самодержавием») разделяется на два этапа: на «начальный период» (XVI-XVII века) и на собственно «абсолютистский период» (XVIII – начало XX века). Иначе говоря – на «Московское царство» и на «Петербургскую империю». Правда, А.Зимин, Н.Павленко и С.Юшков внесли коррективу, считая, что генезис абсолютизма пришелся уже примерно на середину XVII века. В свою очередь Б.Кофенгаузен отодвигает по времени этот генезис к середине XVIII века (т.е. выводя, скажем, время Петра I из понятия «абсолютизма»). Но возможен и иной вариант периодизации.

1. Начальный период: с 1503 по 1598 год. Православное царство; после оглашения доктрины «Третьего Рима» – условное, скорее мыслимое. И никакого царства, никакой автократии пока нет – государь пользуется своими правами совместно с Боярской думой и старой родовой титулованной знатью. Страна на энергетическом подъеме, готова к мощному расширению и самоутверждению в мире, но архаическая система управления, доставшаяся от времен удельных княжеств, сковывает ее силы. Неудовлетворенность этой формой и путь ее реформирования изложен на Первом Земском соборе в т.наз. «Проекте Пересветова», за которым видится фигура самого Ивана Грозного. «Проект Пересветова» – программа избавления от аристократии, программа реализации именно самодержавия, опирающегося на дворянство (т.е. на служилое сословие) и, следовательно, на военную силу (дворянин – он же «воинник»: империя же всегда и неизменно предполагает в основе своей военную организацию). Задача была поставлена верно, а вот ее решение оказалось чудовищным. Цель опричнины – утверждение полноты самодержавия, только ценой этого утверждения стало тотальное разорение страны и формирование негативного мышления в народе. Разорение и ослабление страны, бывшей до того на подъеме, хорошо просматривается на примере четверть века длившейся Ливонской войне: первые победы сменяются чередой поражений и только необходимость поляков и шведов решать иные, более для них существенные задачи позволила окончить войну, избежав военной катастрофы.

2. Переходный период или «интермеццо Смутного времени»: с 1598 по 1619 год (царствование Бориса Годунова и Василия Шуйского, время самозванцев и Смуты) Опричнина спровоцировала Смутное время. Не так, как задумывалось Иваном Грозным, но задача форми-

## Династия Романовых



рования основ самодержавия была решена: древние аристократические роды были сметены грозными годами Смуты и во власть пришли новые люди. То, что страна вошла в фазу расцвета, как раз Смутное время и обнаруживает – в иное другое время такой удар для государства скорее всего оказался бы смертельным или, в лучшем случае, обозначил бы его место среди вечных аутсайдеров, обреченных на прозябание в тени «больших игроков». Однако и «Царство террора» (время Ивана Грозного), и Смута сильно задержали развитие страны: если на начало XV века Россия шла параллельно, без отставания, с европейскими странами, то теперь она оказалась отброшена, как минимум, на полвека назад. Необходим был рывок для наверстывания отрыва, но сил на это не было.

3. Период стагнации (о чем выше уже говорилось): **1619-1649** годы (царствование Михаила Федоровича и самое начало царствования Алексея Михайловича). Время «антракта» и набирания сил. Вместе с тем – время углубления отставания от западноевропейских стран: это та самая «сонная Москва», что живет словно бы вне остального мира, в самоизоляции. При всем том – поскольку фаза подъема сохраняется, лишь перейдя в латентную форму – система весьма устойчива и ее лучше всерьез не тревожить. Воевать она по большому счету не хочет и за оружие возьмется не раньше, чем враг выйдет к стенам Москвы. Но тогда и стагнация кончится, причем – взрывом огромной силы. Эти силы, дремлющие в стагнации, периодически будут, как гейзеры, прорываться бунтами. Но, главное, за этот период «московской спячки» происходит привыкание к автократии, которая и будет законодательно в конечном счете закреплена Соборным уложением **1649** года.

4. Период «чернового варианта самодержавия»: **1649-1689** годы (царствование Алексея I Михайловича, Федора II Алексеевича и время регентства Софьи Алексеевны) В это время проигрываются основные темы на будущее, а именно: вестернизация, определение геополитических задач и решение церковной проблемы. От спячки пробуждается страна медленно, как бы нехотя. Темп постепенно нарастает и страна будто бы невольной (но и вполне органично) втягивается в пространство европейской политики. Россия в этот период очень напоминает вышедшего на борцовский ковер человека огромной силы при почти полном отсутствии борцовской техники – исключительные габариты и качества позволяют ему все же либо заломать противника, либо отделаться только синяками и ссадинами при полном сохранении потенциала. Победа или поражение – они в равной степени мобилизуют ресурсы и равно пробуждают вкус к внешнеполитическим триумфам, что является ярким проявлением энергетического избытка. Неудачи могут оказаться роковыми по последствиям только для отдельных представителей властной элиты (неудача в Крымских походах предопределила крах царевны Софьи, тем более что срок ее регентства подходил к концу), но не для системы.



Кончина Федора II дала старт схватке семей, эпицентром которой стал спровоцированный Стрелецкий бунт 1682 года. В результате была установлена «тринитарная конструкция»: царствование формально выполняющих обязанности (т.е. царствующих, но не правящих) Ивана V и Петра I под регентством правящей (но пока не царствующей) Софьи Алексеевны. Фактически же произошел государственный переворот, ибо наличие сразу двух царей (уже не монархов!) подчеркивало их вторичность. Власть же подлинная оказалась в руках их сестры, которая право на власть не имела, но опиралась на стрельцов (Вот оно – военное основание империи!).

5. Период расцвета Петербургской военной империи. Всякое название несет в себе условность, поэтому начало периода начинается за четырнадцать лет до основания собственно Петербурга: 1689-1815 годы.<sup>25</sup> Империя, находясь в зените, не воевать не может по определению.

В древнеримской философско-правовой традиции понятие «империя» и «цивилизация» почти тождественны – все, что находится за пределами «империи» уже не относится к «цивилизации», является варварским миром. «Империя» есть военно-политическая организация «цивилизации», которая и есть Рим (без различия, республика, принципат или доминат). Задача «империи» (ее оправдание, ее легитимность) не только в защите «цивилизации», но и в постоянном расширении границ «цивилизации» в мире варваров до полного их поглощения. Россия по принятии доктрины «Третьего Рима» обрекала себя на тяжкую ношу быть смыслообразующей основой мира – как раньше таковыми был Рим, а потом Византия. Отличием России от Рима (и тождеством с Византией) была духовная основа государства и общества – Православие. В остальном же конструкция и последующая драматургия аналогичны: «империя» (Россия) противопоставляет себя «нецивилизации, варварскому миру» (католический, протестантский и исламский мир) и неизбежно оказывается с ними в конфронтации. Собственно, факт конфронтации декларируется в философии го-

---

<sup>25</sup> В течение указанного периода Россия вела только следующие крупные войны: 1. Русско-турецкая война (т.наз. Азовские походы) (1687-1700 гг.), 2. Северная война (1700-1721 гг.), 3. Русско-турецкая война (т.наз. Прусский поход) (1711 г.). 4. Русско-персидская война (1722-1723 гг.), 5. Участие России в войне за польский престол (1733-1735 гг.), 6. Русско-турецкая война (1735-1739 гг.), 7. Русско-шведская война (1741-1743 гг.), 8. Семилетняя война (1756-1762 гг.), 9. Первая русско-турецкая война (1768-1774 гг.), 10. Участие в войне за польский престол, с т.наз. Барской конфедерацией (1768-1772 гг.), 11. Вторая Русско-турецкая война (1787-1791 гг.), 12. Русско-шведская война (1788-1790 гг.), 13. Польская война (1792-1794 гг.), 14. Война с Францией (1798-1799 гг.), 15. Вторая война с Францией (1805-1807 гг.), 16. Русско-шведская война (1808-1809 гг.), 17. Русско-турецкая война (1806-1812 гг.), 18. Русско-английская война (1807-1812 гг.), 19. Отечественная война 1812 года и зарубежные походы (1812-1814 гг.) См. подробнее: Керсновский А. История русской армии. Т. 1 (От Нарвы до Парижа, 1700-1814 гг.). М., 1992.



сударства, которое позиционирует себя, как «империя». И ведь основная историческая задача России, как «Третьего Рима», понимается, как мессианская, а именно – расширение Православного царства до пределов земли.

Проблема в том, что война – фактор роковой, т.е. неизбежный и, одновременно, самоубийственный. Как писал сэр Арнольд Тойнби, «истина... состоит в том, что меч, однажды отведав крови, не может долго оставаться в ножнах, подобно тому, как тигр, попробовавший человеческой плоти, не может остановиться. Но тигр-людоед, без сомнения, обречен на гибель... Именно так обстоит дело и с тем обществом, которое однажды прибегло к помощи меча. Его вожди могут раскаиваться, подобно Цезарю, они могут проявлять милосердие к врагам; могут распускать армии, как Август; они могут даже смиренно спрятать свои мечи и заверить всех, что никогда более их не достанут... клянясь впредь употреблять свою силу разве что против преступников внутри универсального государства и против непокорных варваров... Время рано или поздно все равно сведет на нет их труды. Время... работает против тех, кто возвел свою империю при помощи насилия».<sup>26</sup>

«Империум» – высшая власть, выражаемая в триумфе, которым завершается победоносная война. Соответственно, получить статус императора (в изначальном, идущем от Римской республики, понимании) можно только став полководцем и стяжав победные лавры на поле брани. Основа власти императора – его победы и верная ему армия<sup>27</sup>. Именно армия является местом формирования новых кадров, которыми далее император распорядится, назначая на военные и гражданские должности.

Возможно, далеко не все в XVIII веке могли объясниться относительно философии империи, но отлично понимали значение военного статуса не только в карьерном продвижении, но и в самосознании. Петр Великий как никто понимал военный характер власти и видел в армии и флоте идеальную «кузницу кадров» для империи. Но его наследники, не обладая магической харизмой и волей первого императора, благоразумно, как им казалось, «забыли» о жестоком от-

---

<sup>26</sup> Тойнби А. Дж. Постигание истории. Сборник. М., 1991. С. 452.

<sup>27</sup> Военное происхождение императорской власти сохранялось и в Византии. В частности, первым действием обряда провозглашения нового императора было возложение на него золотой шейной цепи кампидуктора легиона ланцинариев (копыноносцев гвардии), после чего избранника поднимали на щите над головами воинов и процессия направлялась к храму. Возложенная цепь: а) символически указывала на то, что император прежде всего – главный полководец, б) символически «сковывала» императора с армией. Для сведения: кампидуктор – (дословно) «военный инструктор» пехотной тагмы, т.е. основной стратегической единицы византийской армии, возглавляемой domestиками, которые очень часто были «политическими руководителями», в то время как кампидукторы непосредственно отвечали за военное дело.



севе через тяготы и риски военного служения: «забывание» было результатом политических конъюнктур Романовых и дворянства, венцом растления которого стал мартовский (1762 года) «Манифест о вольности дворянской»<sup>28</sup>. Примечательно, что этот закон, освободивший дворян от необходимости даже двадцатипятилетней службы, принятый Петром III ради сохранения собственной власти (что, как известно, не спасло «скоропостижного императора») был свергнувшей его женой Екатериной II подтвержден спустя двадцать три года (21 апреля 1785 года) «Жалованной грамотой дворянству».

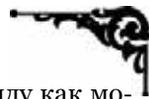
Утрачен был смысл дальнейшего существования дворянства, переставшего быть «служилым сословием»,<sup>29</sup> значительная часть ко-

---

<sup>28</sup> Примечательно, что борьба дворянства за «свободы» шла в течение всего XVIII века, но, конечно, не при Петре I. Петр I считал, что от военной службы дворянина может избавить только природное увечье или слабоумие; также он полагал возможным перевести дворянина на гражданскую службу вследствие преклонного возраста (т.е. когда служить в армии станет физически невозможно), либо жестокого ранения (скажем потери руки или ноги). Полностью от службы дворянина освобождает только смерть. Но уже при Анне Иоанновне срок дворянской службы был сокращен до 25 лет (Манифест 31 декабря 1736 года). Тогда же возникла практика записывать дворян «в службу» при гвардейском полку с малолетства, для скорейшего выхода в отставку. Разгромив «верховников» (заговор 1730 года с целью ограничения самодержавия; в то же году Анна Иоанновна упразднила надзорный Верховный совет), императрица, понимая свою зависимость от дворянства и гвардии, т.о. стремилась заручиться их поддержкой. Петр III в 1762 г. и Екатерина II в 1785 г. действовали, исходя из аналогичных причин.

<sup>29</sup> Изначально дворянин – «дворовой человек», «человек с княжеского двора»; как сословие служилых людей, получающих за службу в соответствии с степенью ответственности службы и статуса земельное пожалование (поместье, т.е. «поместная (по месту) дача») Начало формироваться в XII веке в Владимиро-Суздальском княжестве при Андрее I Боголюбском и Всеволоде II Большое Гнездо. Впрочем, начало истории дворянства может быть отнесен и к более ранним временам – к распаду классических дружинных отношений уже к исходу X в. и появление «бояр мудрствующих» (вотчинников) и служилых «мужей хоробствующих» из т.наз. Малой дружины. Уложение Ивана Грозного (1555 г.) уравнило дворян с аристократией в части права наследования, т.е. дворянство получало право на вотчинное («в отечество дача») владение. Соборное уложение 1649 г. данное положение закрепляло, но не освобождало дворян от службы. В 1701 г. Петр I указал, что «все служилые люди с земель службу служат, а даром (т.е. без службы) земель никто не владеет». В 1722 г. в приложении к вводимому Табелю о рангах (мощный институт социального лифта и обновления элиты) Петр I писал: «Мы для того никому никакого ранга не позволяем, пока они нам и Отечеству никаких услуг не покажут». Екатерина II, декларативно позиционировавшая себя наследницей Петра I, манифестом 1785 г. полностью дезавуировала социальную политику Петра I. И уже А.С.Пушкин писал: «Что такое дворянин? Потомственное сословие народа высшее, т.е. награжденное большим преимуществом касательно собственно-

## Династия Романовых



того быстро оказалась либертированной и встала во фронду как монархии, так и вообще России. Уже Екатерина II столкнулась с первыми проявлениями дворянского идейного блуда – растление происходило стремительно, ибо обретение «вольностей дворянских» совпало с торжеством атеистической «эпохи Просвещения», за изысканной вязью соблазна которого скрывалась цель разрушения сакральности мира и традиционного общества. Монархия в России в полной мере осознала смертельную опасность, идущую от дворянства, переставшего быть основным электоратом власти, после двух акций – убийства Павла I в 1801 году и декабрьского мятежа 1825 года. Выросло и вошло в силу трансформировавшееся на «вольностях» дворянство, не желавшее видеть себя «служилым», а стремившееся к агрессивному самопозиционированию. Николаю I тогда пришлось искать замену дворянству в тотальной бюрократизации страны. Но это все – за гранью расцвета Петербургской военной империи, хотя ядовитые семена и были брошены в русскую почву в середине героического периода.

Время от Петра I до Александра I поистине удивительно по количеству военных побед и стабильности успехов. Военная мощь России в тот момент несокрушима без каких либо преувеличений. Правда, надо иметь в виду, что война – очень дорогое и затратное «удовольствие»<sup>30</sup>. Ресурсы и энергия отнюдь не бесконечны. Фаза расцвета России могла – по объему заложенного потенциала – растянуться вплоть до начала XX века, однако слишком много (и не всегда эффективно) было растрчено за XVIII век. Во-первых – армия и флот концентрируют в себе лучших людей, оставляя оголенными сферы социально-экономической деятельности, а ведь это материальный фундамент государства. Во-вторых – в войнах погибают лучшие, т.е. в XVIII веке был израсходован самый дорогой ресурс страны. Победа над наполеоновской Европой в начале XIX века уже далась путем сверхнапряжения и сверхзатрат. Дальше – когда все очевиднее будет обнаруживаться дефицит в «государевых людях», когда их качество все очевиднее начнет снижаться, когда вместо личностей цельных и идейно-позитивных все больше будет появляться личностей сложных, идейно-амбивалентных, когда позитивное мировоззрение будет все активнее замещаться мировоззрением нигилистическим, негативным, – начнется период инерции. Отечественная война 1812 года и заграничные походы, закончившиеся триумфальным вступлением в Париж 19 мар-

---

сти(!) и частной свободы(!)». И ни слова о службе: из «служилого» дворянство превратилось в «праздное сословие».

<sup>30</sup> Накануне 1805 года Россия впервые вынуждена была взять кредиты у английских банков для ведения войны с наполеоновской Францией. В последующие годы долг только увеличивался. Российская империя станет одним из крупнейших должников, что не могло не сказаться на свободе ее внешней политики. Одна из причин вступления России в Первую Мировую войну была связана именно с огромной задолженностью монархии.



та 1814 года были завершением не только периода расцвета Петербургской военной империи, но и фазы расцвета (акматической фазы) России, – государства и нации.

То, что инерция начинается именно с первой четверти XIX века, можно видеть хотя бы из того, что вся предыдущая история династии Романовых основывается на т.наз. эксцессе. В самом факте эксцесса проявляется избыточность энергии, страсти, подсознательная тяга к драматургии «чрезвычайностей». За два века фазы расцвета только один раз смена власти (и это при наличии династии!) проходила формально.

6. Кризис самодержавия. Он вызрел в период последнего десятилетия царствования Александра I – от подписания Венского трактата 1815 года (вот он – зенит Российской империи, после которого должно начаться скольжение вниз!) до неожиданной смерти императора в Таганроге (1825 год).

Мятеж 14 декабря 1825 года словно бы выбил из под автократии основание. Собственно, так оно и было, только все же произошло это не вдруг – империя сама, в процессе политического маневрирования, превратив «служилое сословие» дворян в «праздное сословие» оказалась, в конечном счете, в «подвешенном состоянии. Декабристы сами спровоцировали т.наз. «мрачное семилетие». Николай I был склонен к преобразованиям, но слишком рационален: на место Хлестаковых он приводит «сорок тысяч курьеров», т.е. вместо империи дворянской спешно формируется империя бюрократическая. А русский чиновник, как верно заметил В.О.Ключевский, «работает либо из великого страха, либо из великого патриотизма»<sup>31</sup>. Но «великий патриотизм» остался во временах героических. Остается страх: средство сильное, но отнюдь не долговременное. А главное – страх умертвляет творческую основу и система быстро костенеет, сохраняя форму с выхолощенным содержанием. Именно это и станет той проблемой, которую империя не сможет в течение оставшегося ей века преодолеть. Поистине, «все империи побеждаются не извне, но в борьбе с собой, умертвляемые изнутри»<sup>32</sup>.

Николай I, кстати, в известной мере повторяет судьбу Алексея Михайловича – повторяет в том, что все понимая и даже зная, что нужно делать, никак не может этим самым важным заняться, все время отвлекаемый сторонними причинами. Сначала это было восстание в Царстве Польском (1830 год), затем полоса революций в Западной Европе (а ведь Россия – лидер «Священного союза», как раз предназначенного для борьбы с угрозами в отношении легитимных режимов, установленных Венским трактатом 1815 года. Не вмешиваться Россия не

---

<sup>31</sup> Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. Письма. М., 1979. С. 282.

<sup>32</sup> Тойнби А.Дж. Цивилизация. М., 1997. С. 347.

## Династия Романовых



могла. Вмешиваясь, заработала недобрую и устойчивую славу «жандарма Европы», т.е. «имидж России» резко упал с времени победы над Наполеоном в глазах европейских обывателей, которые теперь готовы были с готовностью верить в любые мерзости, творимые русскими<sup>33</sup>).

При внешней монументальности Николай I слишком лихорадочно реагировал на внешние раздражители, так и не найдя за тридцать лет царствования времени для главного – для реформирования страны. Внутри страны все откладывалось до подходящего момента, хотя сам этот «подходящий момент» был уже в прошлом – остались «моменты» только с крайне болезненным решением, и чем далее, тем болезненнее.

Обратим внимание – империя утратила инициативу что во внешней, что во внутренней сфере. Рефлексия же – наиболее очевидное проявление инерции. Было бы ошибочным полагать, будто из этого состояния Россия вышла после Крымской войны. И сама война, и последующая политика Александра II с лихорадочными реформами, свидетельствуют о неспособности системы реагировать адекватно, концентрировать силы в главном направлении. Более того – империя утратила способность как определять то главное направление, так и способность хотя бы оперативно реагировать на опасность. Не столь система была плоха, но сколь качественно изменились люди. В свое время князь О.фон Бисмарк очень точно заметил: «Между идеальной системой с плохими исполнителями и плохой системой с хорошими исполнителями предпочтение следует отдать последней, поскольку в конечном счете качество людей обладает решающим значением».<sup>34</sup>

Крымская война, эта «черная метка» для России и правящей династии, – лучшее подтверждение слов германского канцлера: русская армия, сокрушившая за сорок лет до того (меньше, чем жизнь одного поколения) Великую армию самого Наполеона, прогнав его от Москвы до Парижа, оказалась беспомощна перед скромными силами во главе с полумертвыми дилетантами Рагланом и Сент-Арно<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> В период очередного восстания в Польше (1861 г.) английские газеты, провоцируя Луи-Наполеона III на неосторожные заявления против России в защиту угнетенных поляков с тем, чтобы развалить опасный для Великобритании «джентльменский сговор в Эрфурте» (фактически же – русско-французский союз) публиковали репортажи «очевидцев» о каннибализме русских казаков и чудовищных зверствах, творимых русскими «головорезами» над мирным польским населением. Английские журналисты фактически описывали то, что в это же самое время творили колониальные войска при подавлении восстания сипаев в Индии. В отношении России ложь была вопиющей. Но общество (и не только английское) в эту ложь поверило. Французский император сделал желаемое Лондоном заявление, союз Франции и России распался.

<sup>34</sup> Бисмарк О. Мысли и воспоминания. В 3-х тт. Т. 2. М., 1940. С. 127.

<sup>35</sup> Фицрой Джеймс Генри Сомерсет, барон Раглан (1788-1855), фельдмаршал (1855). Выпускник Вестминстерской школы, участник с 1804 г. войны с Наполеоном (в основном на Пиренейском п-ове), был адъютантом и секретарем



Героическая эпоха вспыхнула последним созидательным светом в эпоху романтизма и «Золотого века» русской культуры, не столько констатируя настоящее, сколько вспоминая прошлое и фантазируя о прекрасном будущем. Но уже М.Ю.Лермонтов не скрыл горького разочарования в современнике и скептицизма относительно грядущего поколения, будущее которого «и пусто, и темно». И Н. В. Гоголь, вслед за А.С.Пушкиным ужасаясь «маленькому человеку» (а пришел именно их век!), живописал «свиные рыла» «мертвых душ», коими заполнялась Россия. Современник отверг эпический пафос М.И.Глинки, ибо целостность людей героических эпох созидания великой державы безжалостно обнажала духовную пустоту и нигилистическую ожесточенность вышедших на историческую арену поколений разночинцев, нетерпеливых и нетерпимых, всем недовольных, все презирающих и призывающих к разрушению не ими созданного (но их же взрастившего!) во имя неких абстрактных идеалов. Разночинцам в России сочувствовали и даже уважали, видя в них не иначе, как «светлых личностей», хотя в сущности они являлись более чем деклассированными люмпенами.

Поразительно, как все, инициируемое Александром I, – будь то создание образовательной системы во главе с новыми университетами или Венский трактат с лидерством России в «Священном союзе» – оборачивалось для России несчастьем. Ведь разночинство и выкристаллизовавшаяся в ней русская интеллигенция были порождением единственной удавшейся в Александровскую эпоху образовательной реформы. Именно те самые «светлые личности», которым сочувствовала толпа обывателей (и тем самым их поощряла), породили политический террор: Россию прошлого и настоящего они ненавидели и национальной чертой в них был лишь русский максимализм и совершенная неспособность к компромиссу.<sup>36</sup>

---

рем (в течение 25 лет) герцога А.Веллингтона. Потерял руку при Ватерлоо (1815 г.). Занимался штабной и организационной работой, периодически – дипломатией. Был главнокомандующим британской армии под Севастополем (1854-1855 гг.), умер там же от холеры.

Арман Жак Ашиль Леруа де Сент-Арно (1796-1854 гг.). Был телохранителем Людовика XVIII, актером, путешественником, подвизался в борьбе греков за независимость. С 1827 г. в армии, в колониальных войсках. Дезертировал, но спасся благодаря очередной революции, выдавая себя за «жертву режима». В составе Иностранного легиона был карателем в Алжире. Служил зуавом. Потом – в полиции. Участвовал в приходе к власти Луи-Наполеона III, назначен им военным министром (1851 г.), произведен в маршалы Франции (1852 г.). Командовал французской армией под Севастополем, умер на пути из Крыма в Стамбул.

<sup>36</sup> Сколь красноречивы откровения М.Бакунина в «Государственности и анархии»: «Мы ненавидим эту поганую российскую империю... Русские социалистические революционеры стремятся прежде всего к совершенному разрушению нашего государства». Признавая, что Россия в XIX веке в отличие



Беспомощность обывателя перед «светлой личностью» быть может излишне мягко, деликатно, но точно отобразил И.С.Тургенев. Правда, увидеть подлинное пугающее безобразие «светлых личностей» и их истинные намерения любителю буживальского уединения было не дано – это сделал его оппонент Ф.М.Достоевский в «Бесах». <sup>37</sup> Сам прошедший через «тайные общества» и каторгу, он показал трансформацию нового человека от Фомы Опискина к Петру Верховенскому, т.е. от тиранствующего в празднословии либерала до фанатика террора, который и станет, в конечном счете, могильщиком империи. И он же определил ту «болезнь», которым больно общество, и благодаря которой возможна подобная метаморфоза – «смердяковщина». Но как сам Ф.М.Достоевский заметил, «не было бы Иванов Ильичей, не было бы и Фома Фомичей». <sup>38</sup>

Словоблудное тиранство Фомы Опискина возможно только благодаря благодушию и недалекости милого помещика Ивана Ростанева. Этим «милым помещиком» и оказалось русское государство при Александре II. А «либеральная империя», это – инверсия. Власть металась между стремлением к либеральным реформам и сохранением порядка в условиях не просто «умственного шатания», а стремительного наступления секуляризма в мировоззрении, приобретавшего самые жесткие, непримиримо-вульгарные формы. Власть пыталась, впадая от одной крайности к другой, сделать невозможное и демонстрировала свою слабость.

Реформы не ставились власти в актив. Зато в пассив ставилась незавершенность реформ. Хотя – что значит «завершенность реформ» и на каком этапе общество негативного мировоззрения оказалось бы довольно? Не иначе, как на этапе самоупразднения монархии. «За по-

---

от европейских государств ни разу не была инициатором войны, М.Бакунин тут же без всякой логики продолжает: «Русская империя... не может хотеть другого влияния на Европу, кроме самого зловредного». (*Бакунин М.* Философия, социология, политика. М., 1989. С. 16).

<sup>37</sup> «Бесы» написаны под впечатлением от реального события – убийства студента И.Иванова в Киеве революционно-террористической группой Г.Нечаева, которым впоследствии восхищался В.Ленин. Нечаев был автором «Катехизиса революционера», читая который нельзя не увидеть, что именно «нечаевщина» (т.е. бесы) и пришла к власти после 1917 г.

<sup>38</sup> А ведь Фоме Опискину («Село Степанчиково и его обитатели») Ф.М.Достоевский дал в уста прямые слова из сочинений Н.Добролюбова и В.Белинского, к которым никакого привычного нам литературоведческого пиетета не испытывал. «Русский либерализм, – писал Ф.М.Достоевский, – не есть нападение на существующий порядок вещей, а есть нападение на самую сущность вещей, на самую Россию... Каждый несчастный случай и неудачный русский факт возбуждает в нем смех и чуть ли не восторг. Они ненавидят народные обычаи, русскую историю... Они ненавидят все русское, ненавидят Россию...». Это, собственно, и есть смердяковщина, в основе которой – ненависть к «отеческим гробам».



следние сорок лет правительство много брало у народа и дало ему очень мало, – писал министр просвещения при Александре II А.В. Головин, – Это неправильно. А так как каждая несправедливость всегда наказывается, то я уверен (!) что наказание это не заставит себя ждать». Т.о. власть, извиняясь, еще и сама же оправдывала проявляемый в ее адрес экстремизм именно тогда, когда в стране нарастал террор, и император (тот самый, что «дал свободу крестьянам», ввел суд присяжных и освободил от турецкого ига православные народы на Балканах – все то, о чем мечтали прогрессисты!), словно заяц на облаве, петляя убежал от выстрелов очередной «светлой личности» не где-нибудь, а на Дворцовой площади!<sup>39</sup>

Когда все же император будет убит – опять-таки в центре столицы, между своими резиденциями – русское общество (и прежде всего русская интеллигенция, столь укорененная в гуманизме!) не нашла даже малых слов сочувствия царю-реформатору. Общество, правда, испугалось за себя, но так и не собралось для здоровой консолидации. На арену вступал человек эпохи модерна, «чеховский человек» – тоскующий и безвольный, не способный к поступку, глубоко равнодушный и конформистский.

7. Собственно, утверждение «чеховского человека» и мировоззрения «Серебряного века» означает агонию империи. Россия перестала быть таковой в ее, т.ск. «римском понимании», – военном. Армия комплектовалась на основании всеобщей повинности и перестала быть профессиональным субэтносом. Офицерский корпус перестал быть монолитной «кастой избранных», ибо формирование его было пестро, а люди были развращены эпохой; в конце концов, офицеры в армии тоже были «чеховскими персонажами». Буквально накануне Первой Мировой войны Российский Главный штаб констатировал нецелесообразность дальнейшего расширения территории, поскольку «объемы империи оптимальны».

---

<sup>39</sup> Одно покушение (25 мая 1867 г.) было совершено на Александра II в Париже; когда он ехал в открытом ландо вместе с Луи-Наполеоном III у Булонского леса в русском императора стрелял поляк Березовский, желая отомстить за подавление восстания в Польше. Другое покушение (19 ноября 1879 г.) – взрыв служебного поезда на железной дороге из Харькова в Крым, на Рогожско-Симоновой заставе. Четыре остальных были в центре города: 1) 4 апреля 1866 г. Д.Каракозов стрелял у Летнего сада, при выходе на Неву, 2) 2 апреля 1879 г. школьный учитель А.Соколов пять раз выстрелил в императора на Дворцовой площади, 3) 5 апреля 1880 г. С.Халтурин взорвал императорскую столовую прямо в Зимнем дворце во время парадного обеда в честь принца Гессенского (погибло 80 человек), 4) 1 марта 1881 г. на Екатерининском канале, у садовой решетки Михайловского дворца, было совершено сразу два покушения: А.Гриневицким и С.Рысаковым. Взрыв бомбы поляком Гриневицким оказался роковым – Александр II был смертельно ранен и спустя несколько часов скончался в Зимнем дворце. А ведь до Александра II русские монархи свободно гуляли по Петербургу в сопровождении лишь одного адъютанта.

## Династия Романовых



Россия перестала быть империей и в ее, т.ск. «византийском понимании», т.е. – духовном, поскольку торжествующий материализм и секуляризм разрушил православные основы русского единства. Напомним: Россия есть империя не в силу значительности занимаемой ею территории, а в силу той мессианской универсальной идеи, которая лежит в основе русской государственности – идеи Православного царства. Империя обречена на расширение, поскольку ее заботой является весь мир – весь мир есть Божье творение и весь мир нуждается в Свете Истины, который и несет ко всем народам (хотя они того или нет) Православная империя. (Рим ведь не спрашивал, хотят ли варварские племена вхождения в **Pax Romana**, а исходя из преимуществ своей цивилизации – и, соответственно, из благих намерений, – романизировали варваров).

Что же тогда Россия за образование? Если она не империя, то тогда в чем ее идея и идеология, какое ее место в цивилизации и почему она имеет претендующего на сакральное происхождение власти монарха? Общество устало от политического напирания и метаний XIX века, устало от активного фрондирования, и, вообще, устало от какой-либо активности. Общество окунулось в мир иллюзий, необременительных намеков и символов, в мир искусственных превращений и легкого оккультизма, в мир художественных фантомов, свободных от каких-либо серьезных идей и обязательств. Общество ушло в эстетику, презрительно отвернувшись от политики. И стало легкой добычей для фанатичных наследников Петра Верховенского.

Но была и третья часть общества, привычно именуемая «деловыми людьми»: те, кто после манифеста 17 октября 1905 года разделился на конституционных демократов и октябристов, на сторонников действий радикальных и умеренных, на центристов и националистов. К сожалению, растление коснулось их в не меньшей степени, чем все прочие слои общества – самопозиционирование было для них важнее общего дела (т.е. России). Болезненный максимализм убивал всякую разумную инициативу и любую попытку к компромиссу. Монархия, декларируя манифестом пусть скромный, но конституционализм, не без оснований опасалась передать часть власти той группе воинствующих дилетантов, которая упивалась своей значительностью, своим демонстративным поведением способствуя к дальнейшему разрушению политических и нравственных основ в стране. Позиция оправданная, но только в том случае, если монархия могла выдвинуть самостоятельные, привлекательные своей масштабностью, социальной значимостью и способностью консолидировать разрозненные группы идеи. Однако стать генератором идей монархия даже не попыталась. Как не могла она стать и координатором между партиями и общественными движениями – на роль арбитра не имелось ни воли, ни харизмы.

Под стать обществу был и последний российский монарх. Замкнувшийся в частной жизни и панически боящийся конфликтов и

неудобных объяснений последний из династии Романовых с самого начала – с Ходынки! – нес в себе какую-то обреченность. С каким-то роковым постоянством он умудрился совершить все возможные ошибки. Николай II был, наверное, очень хорошим человеком, но – «частным» и, по существу, тоже «чеховским человеком», т.е. ощущавшим трагизм времени, надвигающуюся катастрофу и искавшему забвения в «серебряных иллюзиях своего века». Он был бы, несомненно, очень хорошим конституционным монархом, но упорно отстаивал принципы самодержавной власти, замкнув на себе всю полноту ответственности за скатывание страны в пропасть. Действия его нелогичны, если, конечно, не понимать под логикой инерцию.

Однако, о какой «пропасти» можно говорить по отношению к стране, которая имела одни из лучших темпов промышленного развития в мире, где действовало весьма прогрессивное рабочее законодательство, где неуклонно рос уровень жизни и где была одна из самых прочных и высококотируемых валют? Сенатор В. Вильсон, будущий президент США, посетивший Россию незадолго до Первой Мировой войны, в своем отчете не без озабоченности констатировал: «При сохранении современной динамики развития Россия в ближайшие двадцать или менее лет станет безусловным лидером мира»<sup>40</sup> (те самые двадцать лет, о которых говорил П.А. Столыпин, последний, кто пытался избежать катастрофы и кто был предан всеми, в том числе и своим императором!).

Нет, дореволюционная Россия не была ни «пряничным домиком», ни «рождественской открыткой», как ее будут изображать после краха Советского Союза. Но правда также в том, что Россия и в самом деле была страной, стабильно идущей по пути экономического и социального прогресса. И большую часть своей истории Советский Союз будет сравнивать свои достижения с 1913 годом. Впрочем, и вступив во второе десятилетие XXI века для современной России многие позиции завершающего десятилетия империи Романовых оказываются недостижимы.

Итак, где же та зияющая «пропасть», в которую обрушилась Россия? С экономикой, с жилищем, с деньгами – с этим все обстояло благополучно; где-то не хуже, а где-то и лучше многих стран из числа «ведущих капиталистических». Проблема была в идеях и людях. Если точнее – в отсутствии осмысляющей, объединяющей и возвышающей идеи, без которой ни одно государство, тем более империя, и тем более – Российская, жить не может. «Третий Рим» растаял в обжигающих лучах секуляризма. «Православное Возрождение» в русской философской мысли рубежа XIX–XX веков не должно нас обманывать – чрезвычайно узким был круг людей, осознавших не только пустоту под империей, но ясно увидевших тот источник, что питал Россию, давал ей смысл и силы. Мысль «русского православного Возрождения» не

---

<sup>40</sup> Гершов З. Вудро Вильсон. М., 1983. С. 223.

## Династия Романовых



стала (или не успела стать?) доминирующей в смакующем свою опустошенность «серебряном обществе».

Иной, равноценной идеи так и не нашлось. Империя без идеи (с омертвевшей идеей) подобна «мертвому городу», что оставлен жителями – стихии разрушают его и сам он становится легкой добычей для всякого желающего. Эстетика театрализованной жизни и беседы об абстракциях «общечеловеческих ценностей» при отсутствии единящего начала разбивали общество на автономные и стремящиеся к герметизации культурные анклавы, которые, в свою очередь разбивались торжеством индивидуализма. Общество впадало в состояние химеры – пока вялой, безвольной. Но это – до первой крови.

Первая Мировая война окажется роковой для империи вовсе не по причине слабой к ней подготовки или чрезмерных тяжестей – Россия переживала и не такое. Наоборот – война консолидировала общество, укрепляла дух и государственнический инстинкт. Но так бывает в героическую эпоху. Война безжалостно обнажает и многократно увеличивает качества нации. А какие качества нации в состоянии химеры? М.Ильин объяснял это очень точно: «В основе революции лежит расхождение классов по противоположным тупикам классовых интересов и невозможность к созерцанию и волеию Целого». <sup>41</sup> И как итог: «Революция состоялась в России потому, что она была подготовлена в душах людей. С одной стороны, росло сочувствие ей; с другой стороны, падала сопротивляемость». И все это, при «социальной безыдейности и бездеятельности русского императорского правительства». <sup>42</sup>

Империя обрушилась с невероятной легкостью. Обрушилась под натиском тех, кто смог предложить новую объединяющую идею, по своему мессианскую, страстную, современную, глобальную по масштабу. Идею, как казалось, достойную России. Идею, которая оказалась перевертышем «Третьего Рима», как и рожденное революцией и гражданской войной государство – Советский Союз – оказалось перевертышем, оборотнем Российской империи.

«Инерция» и «Агония» совмещаются (предваряются) с темой, прослеживаемой в «увертюре XVII века» – брожение умов и надлом. В темпах здесь очевидный **punctus contra punctum**: если одна группа (сначала доминирующая) двигается от **allegro non troppo** к **andante comodamente** и, далее, вплоть до **largamente** (естественно, утрачивая доминирование), то вторая группа, начиная с **allegro assai** приходит к лидирующему **allegro agitato**. Причем, все очевиднее наличие между группами **dissonance**. Причины распада понятны. Прежде всего, это отсутствие привычных высоких критериев и ориентиров жертвенности. Во-вторых, это энергетическая деградация общества на тех «социальных этажах», что привыкли быть ведущими. Отсутствие

<sup>41</sup> Ильин М. Кризис безбожия. М., 2005. С. 153.

<sup>42</sup> Там же. С. 157.



воли нашла выражение в эстетике модерна, в мировоззрении декаданса, в эмиграции тех, которые видели себя «носителями передовых идей» и «общественным авангардом» в эстетских иллюзиях-фантамах «Серебряного века». Не случайно театр стал тогда ведущим видом искусства. Притом, что «театр в России всегда больше, чем театр», все же театрализация становится наиболее характерной чертой бытия.

Если в XIX веке произошел раскол общества на «Опискиных», «Верховенских», «Ростаневых» и «Войницких», то в XVII веке тоже произошел раскол – Церкви и, соответственно, тоже общества. Церковный раскол – весьма драматическая и исполненная суровой страстности страница отечественной истории, в церковный раскол оказалась, по существу, втянута вся страна, все сословия. Однако тогда катастрофу удалось предотвратить. Причина в том, что «Третий Рим» был идеей живой, разделяемой подавляющим большинством – кстати, в равной мере и «никонианами» и «раскольниками», и простонародьем, и дворянством. Тем более, что династия оказалась в состоянии выдвигнуть небывалой харизматической мощи фигуру лидера – Петра Великого. К сожалению, ничего подобного спустя два века не случилось.

Что же в конце концов произошло внутри последних трехсот лет, пока Романовы сидели на престоле?

«Вряд ли можно сомневаться в том, что ныне большинство исследователей осознают, что в XVII веке «рождений» и «отмираний» было значительно больше, чем в каком либо ином столетии...», писал Свет О.Кристенсен.<sup>43</sup> О каких «рождениях» и «отмираниях» идет речь? Если исходить из того, что XVII столетие – это первый полноценный век Нового времени, т. е. первый постдекартовский век, исповедующий принцип «человека как мерила всех вещей» и, следовательно, сознательного секуляризма, то под «рождением» понимается десакрализация отношений, как мира и человека, так и власти и человека, а под «отмиранием» – растворение во времени традиционного сакрализованного мировоззрения. Основой мира, всех взаимоотношений в нем становится не предание, не традиция, и не однажды и навсегда данный свыше Завет, а целесообразность и договор.

Применительно к государству и власти это предполагает отказ (отмирание) претензий на духовное лидерство. В конечном счете, государство понимается как форма «общественного договора», а законы как свод правил, которые меняются вслед за конъюнктурами в процессе развития. Западноевропейские государства к такой трансформации были готовы исторически. Власть духовная (религиозная) и мирская, т.е. социально-политическая, здесь были разделены в ходе средневекового развития. Духовная власть выражалась в первенстве римских пап и Католической церкви, которой не удалось политически подчи-

---

<sup>43</sup> Кристенсен С. О. История России XVII века. Обзор исследований и источников. М., 1989. С. 24.



нить и вобрать в себя формирующиеся государства. В свою очередь ни одной государственной системе – при том, что такие попытки предпринимались неоднократно, – также не удалось полностью поставить под контроль Церковь<sup>44</sup>. Монарх был лидером сословно-политическим, воплощал в себе исторические традиции и был одним из источников законов, но не духовным источником. Если в Европе имел место четко прослеживаемый процесс к размежеванию духовного универсума и светской власти, то в России происходил процесс равно обратный.

Видимо, именно это имел в виду А.Аверех, который противопоставлял «русское самодержавие» и «европейский абсолютизм».<sup>45</sup> Если «русский абсолютизм» (т.наз. «азиатско-московский деспотизм») есть форма власти, претендующая на тотальность, то в «европейском абсолютизме» заключены принципы «правового государства». Все это звучит угрожающе и все вышеизложенное обычно понимают так – отказ от самодержавия есть отказ России от ее азиатской природы (что значит – дикости) и возвращение в просвещенную Европу. Но, вообще-то, почему под «азиатством» нужно непременно понимать «монгольское наследие»? Азия в понимании и европейцев (во все века), и наших соотечественников есть прежде всего Восток, который по своей истории и культу-

---

<sup>44</sup> Попытки обретения церковно-государственного синтеза были взаимными и крайне болезненными, но неизменно безрезультатными. По мере формирования наций (а именно это и есть основное содержание средневековья – формирование из этнического хаоса «темных веков» полноценных наций, атрибутом которых на завершающем этапе стало завершение кристаллизации устойчивой системы национальных государств) они начали тяготиться католической церковью с ее ригористическими претензиями на универсализм. В XVI веке по католической церкви был нанесен мощный удар – вместо задуманной М. Лютером реформации католицизма появились протестантские церкви, полностью подчиненные национальным элитам. Однако их характер не позволял публичным носителям власти претендовать на место духовных лидеров. Религия была приватизирована. Там, где католицизм сохранил влияние, духовный центр находился вне пределов государств, монархи стали лидерами сословно-политическими, воплощая в себе исторические традиции и один из источников законодательства, но не в духовной сфере, даже в том случае, если король носил титул «наихристианнейшего короля» (как во Франции) или «католического короля» (как в Испании). То, что короли не были духовными вождями, а лишь вождями государственными (а при формировании наций – национальными) позволяло сильно ограничивать их власть Парламентом, Генеральными штатами, Рейхстагами, сеймами, кортесами, стортингами и т.д., т.е. сословно-представительскими законодательными институтами. Земские соборы в России, казалось бы, были их аналогом, но было и принципиальное различие – они инициировались монархом.

<sup>45</sup> *Аверех А.Я. Утраченное равновесие // История СССР. 1971. № 4. С. 63-64.* См. также: *Аверех А. Русский абсолютизм и его роль в утверждении капитализма в России // История СССР. 1968. №2.* Идея такова: в юридическом плане разницы между «абсолютизмом» и «самодержавием» нет, но она существует в социально-политической сфере.

ре несоизмеримо древнее Запада, и который имеет веками апробированные и устоявшиеся традиции (яркий пример – Ахеменидская держава)<sup>46</sup>. В том числе и традиции синтеза власти светской и духовной – именно такая власть именуется «деспотией».<sup>47</sup>

Несомненно, многое в светской власти Московской России было и от Византии, и от Орды, и от собственных традиций. И это естественно – в процессе исторического развития сохраняется наиболее жизнеспособное и испытанное. Так от чего следует «отказаться» России в XVII веке? Очевидно, (хотя бы из «Тайной дипломатии» К.Маркса) что европейцев более всего беспокоила установка России на имперский универсум и, следовательно, опаснее всего для них была не некая абстрактная «азиатчина», а византийское наследие. Иначе говоря, произошла подмена понятий: Россия должна была отказаться отнюдь не от «деспотии», а от установки на строительство Православной империи. Как будто бы тема не новая: открытый конфликт православной Руси и католического Запада произошел в эпоху Крестовых походов, а именно – в начале XIII века, в то самое время, когда крестоносцы Ги де Монфора разграбили Константинополь и пресекли историю Византии<sup>48</sup>. Но в XVII веке для европейцев религиозный вопрос был даже

---

<sup>46</sup> Европейская историческая традиция, основываясь на эллинской и римской историографии, много постаралась, чтобы представить Восток оплотом ужасных тиранических режимов и цивилизационной дикости. Наиболее наглядный пример такой подмены – тема греко-персидских войн, которые предстают как нашествие азиатских диких орд («Восток Ксеркса») на островок «демократической цивилизации» в виде Эллады. Но ведь в тот момент (рубеж VI-V вв.до Р.Х.) именно империя Ахеменидов была вместилищем всех древних культурных ценностей, которые усилиями этой же империи были сохранены и развивались. Именно Ахемениды принесли многочисленным народам Азии мир, и при этом, в отличие от Ново-Вавилонского или Ассирийского царств, не звергли эти народы в национальное унижение. Не случайно в Ветхом Завете о царе Кире, вернувшем иудеев в Израиль, сказаны только добрые слова. Европейцам невыносима сама мысль о том, что Ахеменидская империя – первый в истории удачный пример универсального государства без ущемления наций, их памяти, традиций и своеобразия. А Эллада как раз представляла собой сборище грызущихся в смертельной вражде полисов, которые изнутри разрывались между олигархиями, оклократиями и военными диктатурами (и все это гордо называлось «демократией»).

<sup>47</sup> Если «деспотия» есть синтез духовной и светской власти, т.е. деспотия – власть, обладающая высшей легитимностью, власть сакральная, то «тирания» (а обычно между ними ошибочно ставится знак равенства) есть власть узурпированная, преследующая нарушение закона и традиций. Т.о. «деспотия» и «тирания» есть полные противоположности друг друга, и методологическое совмещение их – это подмена понятий.

<sup>48</sup> Если иметь в виду, что Крестовые походы есть первый опыт европейской колониальной экспансии, то все рассуждения о том, что Руси надо было бы сменить Православие на западную ипостась Христианства, звучат цинично: с утратой Православия Русь ожидала утрата идентичности и колонизация.

## Династия Романовых



не третьестепенным – со вступлением Европы на путь подстегнутого протестантским мировоззрением капитализма, остро стоял вопрос о внешних экспансиях.

Доктрина «Третьего Рима» декларировала, что и Россия вступила на этот путь и, как покажет история, весьма в этом преуспела, распространив свои пределы до Тихого океана и Памира. Тут следует отметить три важнейших фактора. Первый – Россия становится конкурентом Западной Европы в борьбе за мировое господство. Второе – Россия, страна богатая и расположенная между Европой и Азией, крайне интересует европейцев как объект колониальной экспансии. Третье – Россия в своем византийском наследии выступает, как непримиримый идейный враг европейского меркантилизма, а вскоре и как главный враг либерализма и атеизма. Как следствие, в процессе то обостряющегося, то утихающего противостояния Россия неизбежно будет акцентировать свое отличие от Европы, а оно прежде всего выражается во власти «автократической деспотии», иначе говоря – в самодержавии. А самодержавие с начала XVII века неразрывно связано с династией Романовых.

Но ведь Россия не может существовать в безвоздушном пространстве. Всякое государство, как сложный социально-политический, экономический и культурный организм, вынуждено вступать в «отношения» с другими подобными системами, даже если они для него потенциально опасны. В противном случае можно, замкнувшись в политике изоляционизма (как показали примеры Китая или Японии) «утратить чувство помоста» и незаметно деградировать. С другой стороны, всякие «отношения» – это взаимопроникновение, что для России, в силу ее высокой степени позитивной комплиментарности, несет ощутимую опасность.

Но что означает для Европы Новое время? Процесс стремительного движения от синкретизма к окончательному торжеству секуляризма. И вот тут возникает главный вопрос для империи Романовых и, следовательно, «биографический» вопрос для России – если общество секуляризируется (а избежать этого вряд ли возможно, поскольку России, как системе, претендующей на универсум и нуждающейся в адекватности своего механизма Европе, придется начать развитие капиталистических отношений), то как с этим сможет ужиться самодержавная монархия? В этих условиях общество неизбежно бюргеризируется и в нем нарастают те самые «демократические тенденции», торжество которых должно уничтожить, как чуждое, само понятие сакральности власти. Более того, бюргеризация означает рационализирование всей системы и переход политики к жесткому меркантилизму. Православная империя – структура отнюдь не рациональная в капиталистическом понимании; это система чрезвычайно затратная и жертвенная, прежде всего для титульной нации. Это гибельный для православной российской монархии путь. В этом движении России

предстояло отказаться от доктрины «Третьего Рима», как идеи архаической и крайне нерентабельной, а также (как неизбежное следствие) кардинально пересмотреть общественный уклад<sup>49</sup>.

Этот путь предполагал т.наз. вестернизацию. Сама по себе проблема вестернизации для России крайне болезненна и однозначного ответа не имеет. Ситуация чем-то схожа с проблемой взросления, когда человек, набираясь опыта и нарабатывая методику адекватного поведения в обществе, утрачивает присущую детству ясность чувства и нравственных позиций, т.е. социализируясь человек вступает на путь бесконечных компромиссов.

Необходимость вестернизации понималась уже в XVII веке и первые ростки ее прорастали как в сфере бытовой, так и художественной культуры; многочисленные «прожекты» того времени (например С.Ртищева или С.Полоцкого) предполагали вестернизацию как неизбежное средство. Без вестернизации Россия не смогла бы дать достойный ответ на страшный по мощи исторический вызов со стороны Западной Европы, в основе которой было «возвращение России к ее природной дикости» и последующая колонизация. Отбитый в эпоху Петра I, этот исторический вызов имел то последствие, что установил непосредственный контакт России и Западной Европы.

Парадокс в том, что в противопоставлении себя Западу России приходилось в поисках адекватных инструментов многое заимствовать у того же Запада. Коварство ситуации в том, что технологии «продаются» только совокупно с идеями. Последовательное движение России в русле вестернизации означало, в конечном счете, отказ от «русской идентичности», от «русской судьбы». И уж совершенно точно это предполагало отказ от идеи Православного царства и, соответственно, от православной автократии (т.е. самодержавия). Что ожидало бы в таком случае Россию?

Ответ славянофила однозначен – растворение России, как самостоятельной цивилизации, в Европе, историческая аннигиляция: разрушение духовных основ сделают Россию легкой добычей для внешней экспансии. Ответ западника-интеллекта неизменен во все времена – превращение России в демократическое государство, основанное на первенстве закона, как часть Европейской цивилизации, по-

---

<sup>49</sup> Даже Византия в самом начале средневековья пережила потрясение от нежелания значительной части элиты и населения нести тяжкое имперское бремя. Они попытались заставить деспотическую власть отказаться от этой миссии и предпочесть рядовое национальное благополучие. Именно таковым было основное содержание восстания «Ника» 532 года, сокрушенное Юстинианом Великим. Более того, десакрализация (когда человеческие законы подменяют собою Завет и традиции) и, соответственно, демократизация (когда сиюминутные интересы группы активистов ставятся выше долгосрочных исторических целей нации) ведут неизбежно (другой вопрос, как быстро?) к торжеству атеизма и индивидуализма.

## Династия Романовых



скольку несомненна «духовная солидарность России и Западной Европы, как неразрывных частей одного культурно-исторического целого, имеющего включить в себя все человечество». Ведь русское западничество исходило не из концептуального различия России и Западной Европы (мысль об «особом русском пути» и сегодня либертированной интеллигенцией воспринимается не иначе, как ересь), а из того, что «русский путь – это уже пройденный путь более передовой европейской культурой».<sup>50</sup>

Русское западничество различно и оно видоизменялось с течением времени. В XVII веке формальными западниками можно назвать столь разных людей, как Б.Морозов, С.Ртищев, В.Голицын, А.Матвеев. В XVIII веке все перепутано: легко ли относить к «западникам», скажем, Ф.Ромодановского, Б.Куракина, П.Румянцева. Г.Потемкина, А.Суворова или Ф.Ушакова? Хотя были и очевидные «западники», такие как Н.Панин или Н.Мордвинов, а прежде всего сама Екатерина II. Образ примечательный своей «порубежностью» в мировоззрении: императрица искренне любила Россию и искренне ею восхищалась, она искренне заботилась о русском имперском величии, но империя ею понималась вне духовной (религиозной) основы, а исключительно в категории европейской – «просвещенного абсолютизма». Либертианство эпохи Просвещения с готовностью было воспринято дворянством, обретшим свободу от службы государству и все более утрачивающим государственнический и национальный инстинкт.

Век XIX – это торжество западничества, прорастающего (конечно, с самыми благими побуждениями) буквально во всех сферах. Все они, по большей части, атеисты. Иные же, как П.Чаадаев. В. Печерин, И.Гагарин, В.Соловьев, С.Волконский и прочие, – склонны были видеть в Православии «религию рабов» и не скрывают своего тяготения к западным формам Христианства. Вопрос религиозный здесь – принципиален! Небрежение Православием, а тем более атеизм, говорят о непонимании природы Российской империи. Если европейцы встали на путь секуляризации и решительно двигались через эпоху Просвещения (XVIII век) и позитивизм (XIX век), исповедуя сугубый рационализм и материализм к торжеству атеизма, то Россия избрала путь консервации синкретизма. Государственная идея России не «отставала» от Западной Европы (и не «перегнала» ее), и она не нуждается в том, чтобы «догонять», «перегонять», «делать рывок», равно, как не имеет в принципе возможности «духовно солидаризироваться с Европой». Россия – это действительно иной мир, иная цивилизация: не «колониальная империя», как Великобритания или Франция, не «во-

---

<sup>50</sup> Называют следующие причины «отставания» России (они, кстати, приняты и сегодня): 1) Неудачное географическое расположение, удаленной от центров Античной цивилизации, из-за чего славяне ничего из нее и не наследовали в отличие от европейцев; 2) Монголо-татарское иго, задержавшее развитие русских земель века на два.



енная империя юнкерства», как Германия, а империя Православная, понимающая свою задачу не как вульгарную экспансию, а как соборность народов<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Здесь перед Россией было и есть два возможных пути развития.

Первый предполагает полный отказ от внешней экспансии и, в перспективе, к утрате окраин, поскольку они затратны. Такой выбор – мечта русского либерала, видящего в самом факте существования Российской империи вызов и угрозу для Запада. В этом случае Россия устраняется не только как конкурент, но и как равный партнер. Такой выбор можно сделать только на полном «энергетическом выдохе». Исторический опыт показывает – империи не могут двигаться вспять, поскольку тем самым они дезавуируют себя и, соответственно, распадаются. Это путь самоубийственный, путь в небытие.

Именно такой сценарий начал осуществляться в России с конца XX века. Ведь 1917 год стал смертью для «души», но не для «тела» империи. Советский Союз – это извращенная пролонгация «Третьего Рима», где Православие подменялось вульгарной марксистской доктриной. Марксистской, а не марксистско-ленинской, поскольку последняя является не более чем практическим учением по захвату и удержанию власти любой ценой. Вопрос власти лично для В.Ленина был основным. Можно сказать так: марксизм-ленинизм есть универсальное практическое учение об узурпации власти и тирании.

Как и империя Романовых, Советский Союз неразрывно совмещал идейно-религиозную доктрину со специфической социально-политической организацией, что делало систему исключительно мощной, но не гибкой, а значит, качественные трансформации мировой цивилизации, когда меняются доминанты и стереотипы, для него смертельно опасны. Советский Союз даже более откровенно и вульгарно, чем Российская империя, декларировал свой универсализм и стремление к абсолютному доминированию в мире.

Подобно тому, как западноевропейский секуляризм был в отношении Российской империи антисистемой, так и Советский Союз был в ее отношении не меньшей антисистемой. Правда, и в отношении секуляризма Советский Союз также являлся антисистемой – он также был воплощением идеализма, хотя и бездуховного. В доказательство того, что советской общество было отнюдь не бездуховным, обычно приводятся яркие примеры в области литературы, поэзии, театра, музыки, хореографии, науки. Действительно, в СССР – особенно это видно по прошествии времени – культура находилась в расцвете. Но так, вообще-то, и должно быть при тирании, и в истории подобных примеров слишком много. Но здесь есть подмена понятий: интеллектуально-культурная жизнь не есть таология духовности. Духовная жизнь предполагает не просто активность мысли, а жизнь мысли в контексте полноты теологического мировоззрения.

Опыт Советского Союза – опыт построения империи-оборотня, где все знаки перевернуты на противоположные. Нужно иметь в виду, что этот опыт стал возможен именно по причине гибели Российской империи. СССР было отмерено всего 72 года. При распаде СССР, как и Российской империи, невозможен путь, проделанный Великобританией или Францией, чьи «империи», основанные на колониализме и отделенные от колоний морями, были не более чем паразитами. Россия была более схожа империей Габсбургов, а еще более – с державой Ахеменидов. Процесс распада в начале XX в. был остановлен рождением Советской антисистемы. В начале XXI в. распад зашел дальше, но также был остановлен (или приостановлен?). В пору говорить об «особой русской судьбе»,



Это и есть то самое, что «умом (т.е. рационально, рассудочно) Россию не понять, аршином общим (т.е. европейским) не измерить». Именно в духовном идеализме (идеализм от – «идея»: «идея Духа») у России «особенная статья» и именно потому в нее «можно только верить» (верить – т.е. исповедовать). В контексте этого Российская империя (идея которой воплощена в сакральной фигуре монарха) обречена была на сопротивление секуляризму и, соответственно, на охранение традиционного общества. В этом идеалистическом качестве Россия была (и есть по сию пору!) «неизменно чужим» для Европейской цивилизации, где новоевропейское мировоззрение понимает сам факт технократического прогресса, как высшую ценность и смысл цивилизации. При этом прогресс есть изменение постоянное и тотальное до полного разрушения. И поэтому всякая система, стоящая на страже традиций (православная, католическая, мусульманская и т.д. – без разницы) будет восприниматься европейцами, как «антисистема». Россия в силу особенностей своего географического положения, ресурсов и мощи (духовного, культурного, политического качества) была для европейцев наиболее опасной «антисистемой». <sup>52</sup>

Из этого контекста формируется особый путь – не распада, не трансформации «до изменения лица», а жесткого консерватизма, как осознанного противостояния. На этом, как оказалось, наиболее исторически обреченном пути не может быть и речи об отказе от сакральности высшей власти, а неизбежно его акцентирование.

Собственно, это произошло в середине XVII в., зафиксировано в Соборном уложении 1649 года – царь является воплощением и живой иконой царства, всякое злоумышление против царства есть злоумышление против царя и наоборот, все происходящее в царстве есть сфера личного интереса царя. Как всякие законы, Соборное уложение явилось результатом длительного развития. В 1649 году было констатировано то, что стало к тому времени больше чем законом – традицией, привычкой, общим мнением. К православной автократии Россия шла, продираясь сквозь смуты, войны и террор весь XVI век и именно

---

ведь по законам этнологии распад неостановим и невозвратен. Впрочем, история богаче правил и знает даже «второе издание» старых империй – была Ахеменидская держава, а спустя четыре века возродилась, как Сасанидская.

Второй путь возможен только при нахождении империи в активной фазе развития. Правда, империя должна отказаться от идейного идеализма в лице Православия и встать на путь классического колониализма. Вот тогда Россия и станет той самой «тюрьмой народов», как ее называли вожди большевизма.

<sup>52</sup> Удивительно ли, что все союзы России и европейской стран – временные, и европейцы не считали для себя обязательным выполнять свои обязательства в отношении России. Массой предательств со стороны европейцев отмечены почти все союзы и XVIII, и XIX, и начала XX веков. В свою очередь Россия, даже в самых тяжелых для себя условиях, свои обязательства в отношении европейцев выполняла. Прекрасный тому пример – 1914 год, где «чудо на Марне» было оплачено гибелью русских на Мозерских болотах.



в Смутном времени до этого «дозрела».<sup>53</sup> Потому-то ополчения и стремились в Москву, которая была средостением страны (не просто страны – царства!), где надлежало первым делом избрать царя: в всеобщем сознании выкристаллизовалось как аксиома – есть царь, есть и царство, а царство это Россия!

В этом проявляется онтология власти в России, где правитель не «управленец», а непременно вождь<sup>54</sup>. Онтология, как это очевидно, вполне восточная по происхождению, что ни хорошо, и ни плохо само по себе – это надо принять, как результат многовекового исторического опыта восточноевропейских племен.

Итак, быть может, главным итогом Смутного времени стало окончательное рождение сакральной формы монархии. Так получилось, что именно Романовым удалось в полной степени воплотить идеалы «византийского наследия». Они его и воплотили и стали его верными хранителями. Империя Романовых, это абсолютная вертикаль власти. И никаких иных источников власти кроме Бога невозможно и помыслить.

Не ирония ли это – «византинизм» Петра I? А как же все, что связано с его именем в нашей памяти буквально со школьной скамьи – «окно в Европу», бритье бород, европейский костюм, корабли, регулярная армия, любовь к Голландии и т.д.? Но сам то император никакой чистоты стиля не придерживался и уж точно не был ни либералом, ни демократом, зато был политиком рациональным, жестким, настроенным на целесообразность и результат любой ценой, и, заметим, политиком вполне традиционным.

А какова цель? Выведение России в мировое пространство именно как великую державу, т.е. как империю. Ничего нового им придумано не было – все уже было придумано его предшественниками и кое-что даже начато<sup>55</sup>. Он же сообщил идеям свою могучую волю

---

<sup>53</sup> Данное положение весьма решительно (как это ему и было всегда свойственно) отстаивал св.Иосиф Волоцкий: «Государь естеством подобен человекам, а властью – Богу». Он утверждал, что как «наместник Бога на Земле» государь есть равно и глава государства, и глава церкви, что равно православной автократии.

<sup>54</sup> Россия, надо сказать, – вообще страна, склонная к максимализму. Потому-то и в поэзии ищется откровение истины, и от литературы ждут философии, и «театр больше, чем театр». Потому и эстетика вне этики – лишь искушение и перевертыш. Потому чрезмерны проявления радости и печали. Потому и дружба понимается не иначе, как духовное родство. Россия – мир крайностей. В этом красота и судьба России.

<sup>55</sup> Например, к 1725 г. в России функционировало 221 промышленное предприятие, из которых 200 были инициированы Петром I, но 21 существовали до этого, основанные при его предшественниках. (См. *Мавродин В. Петр Первый. Л., 1948. С. 305*). Первые регулярные полки иноземного образца были созданы при Михаиле I, первыми полковниками стали Ван Дам (1632 г. – драгунский полк) и Шарль Эберс (1639 г. – пехотный полк). Всего при Алексее

## Династия Романовых



и привел в действие огромный и плохо настроенный механизм. Нельзя не видеть, что Петр I выступает и как идеолог, и как инициатор действия, и как верховный арбитр (в том числе и нравственный): «полководец, герой, мореплаватель и плотник» и, вообще, «первый работник», что предполагало предельную концентрацию. Добавим к этому – и глава Церкви. Упразднив должность патриарха и создав подведомственный императору Синод, превратив, таким образом, духовенство в государственных чиновников, Петр сделал то, о чем мечтал и даже изложил законодательно в своих новеллах византийский император Юстиниан Великий.

Казалось бы, опровержением этому должен стать Санкт-Петербург – воздвигнутая по воле Петра I новая столица России, как, казалось бы, «вестернизированной империи», т.е. империи, в корне изменившей своей Православной природе. «Столица универсального государства дает хорошую почву для посева семян духовных, – писал сэр А.Тойнби, – ибо город, исполняющий экуменическую форму, является уменьшенной копией большого мира... Столицы империй являются также и пунктами передачи иностранной культуры». И не случайно сэр А.Тойнби в подтверждение своих слов приводит из европейских столиц только две – Вену (средостение Габсбургской империи) и Санкт-Петербург (средостение Романовской империи): «Так, Петр Великий понял, что самым эффективным методом продвижения западной культуры в Россию будет сооружение новой столицы. Это и явилось причиной, по которой он отверг Москву как столицу, ибо она оставалась цитаделью старой культуры».<sup>56</sup>

Однако, перестает ли рыцарь быть рыцарем, если он отказывается от доспехов, которые с развитием военной техники становятся бесполезными? Рыцарь – это не внешний вид, а мировоззрение, т.е. нельзя подменять эстетикой сущностное основополагание. Равно и язык той или иной нации не перестает быть родным для этих наций, трансформируясь со временем, утрачивая архаизмы и обретая большую пластику и выразительность. Санкт-Петербург есть новая эстетика «Третьего Рима», но никак не «новая философия» империи. Да, новая столица выстраивалась по единому плану, который конечно был начертан самим Петром I. Но ведь и в Западной Европе перешли к городскому планированию уже после эпохи Возрождения, т.е. не более,

---

имелось 25 рейтарских и драгунских полков и 25 (по ряду источников 35) пехотных полков «иноземного образца». Из полков времени Алексея I до 1917 г. сохранились: 1) лейб-гренадерский Эриванский (бывш. Бутырский) 2) лейб-драгунский Псковский, 3) уланский Харьковский, 4) гусарский Сумский, 5) гусарский Изюмский, 6) гусарский Ахтырский, 7) гусарский Киевский, 8) гусарский Черниговский. В 1648 г. появился первый воинский устав: «Учение и хитрости ратного строя пехотных людей» (Керсновский А. История русской армии. С. 15-16).

<sup>56</sup> Тойнби А.Дж. Постигание истории. С. 513.



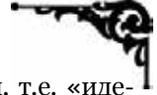
чем веком ранее в России – планирование является естественным ответом на умножение городского населения.<sup>57</sup> И кстати, так ли уж «планирование» противоречит традициям – Константин Великий (а любому русскому государю было бы в высшей степени лестно сравнение с равноапостольным императором) свою столицу «Новый Рим» (т.е. Константинополь на месте колонии Византий) выстраивал по собственному (!) ансамблевому плану.

Но отдав должное «византийской традиции» в градостроительстве, Петр I остался верен и отечественным традициям – город выстроен по принципу сосуществования полуавтономных слобод, каждая из которых имела свою архитектурную доминанту – храм. Слободы окружают центр – детинец, кремль: таковым в новой столице является Петропавловская крепость. Стоит вспомнить ансамбль московского Кремля. Ведь этот ансамбль, воздвигнутый в очень короткое время трех десятилетий рубежа XV-XVI веков по сути является «архитектурной декларацией» Третьего Рима. Над Успенским, Архангельским и Благовещенским собором возвышается абсолютной доминантой, собирающей хаотичную и пеструю застройку в ансамбль именно колокольня «Иван Великий», ассоциируемая не с церковью св. Иоанна Лествичника, которой колокольня принадлежит, а с образом «Хозяина царства», т.е. государем Иваном III. В Петербурге меняется лишь эстетика, но смысл остается тот же! Новый наряд «Третьего Рима» никоим образом не отменяет сохранения в неизменной основе содержания «Третьего Рима».

Отметим – император уже при жизни становится «иконой». И это отнюдь не метафора: иначе как «иконой» конный памятник работы Б.Растрелли-Старшего назвать нельзя, а ведь заказчиком памятника, автором идеи, подробно оговаривавшим характер композиции и все детали был сам Петр I. Б.Растрелли послушно воплотил в скульптуре мысль Петра I, как в архитектуре столь же послушно ее воплощали Д.Трезини, Н.Микетти, Ж-Б.Леблон и иные зодчие, независимо от их дарований, как в политике ее воплощали Г.Головкин, Б.Куракин, П.Толстой, П.Шафиров, а в военном деле А.Меншиков, Б.Шереметев. А.Репнин, М.Голицын и иные «птенцы гнезда Петрова» (хотя многие были старше возрастом, чем император – все равно «птенцы»!).

---

<sup>57</sup> Интерес к градостроительству проявляли почти все гении эпохи Возрождения, но это были лишь фрагментарные рассуждения, а в практике они ограничивались в лучшем случае планированием локального ансамбля (пример: Капитолий в Риме по проекту Микельанджело, 1538-1540-е гг.). Первые завершенные теории связаны с Ф. Мартини (1439-1501), П. Каттанео (1500-1572), С.Серлио (1537-1584), Э. Тезауро (1592-1675), а также с теоретической и практической работой Д.Фонтана (1543-1607). В планировании Санкт-Петербурга вдохновляющую Петра I роль сыграли увражи итальянских архитекторов (из библиотеки в Преображенском дворце, оказавшиеся там из собраний Б. Морозова, Л.Ордын-Нащокина, С.Ртищева и А.Матвеева, появившиеся в России поколением раньше.



«Иконой» чего стал Петр I? Очевидно – самого себя, т.е. «идеального императора идеальной империи». Правда, до «идеальности» было далеко. Но ведь и икона изображает не то, что есть, а – преобразенное, промысливаемое. Демократизм Петра I есть лишь свойство его публичного характера, выражение его темперамента, но никак не свойство воплощаемой в нем власти. «Демократизм», «европеизм»... – все это не более, чем привлекательная, завораживающая внешняя окраска, декорация, искусная художественная штукатурка на фасаде, а вот «православная автократия» – внутреннее, сущностное свойство, тектоника.

Поразительно, как свойственно столь противоположным группам, как западники и славянофилы, «покупаться» на видимость, на внешний фактор. Славянофилы видят в этом «разрушение славянских древностей и благочестия, разрыв с Православием». Западники же – «прорыв к просвещенной Европе, разрыв с природной русской дикостью и первый позитивный опыт европеизации». Но империя Петром I возводится, а не разрушается. И возводится (правильнее – достраивается в соответствии с реальными потребностями времени) на том идейном фундаменте и на тех традициях, которые уже имеются. Империя не создается прекрасодушными, оторванными от реальностей идеалистами, демократами, либералами, интеллигентами и даже интеллектуалами – она создается деспотами, причем всегда в фазе энергетического максимума. Европа интересовала Петра I отнюдь не «философией власти», а исключительно «инструментами власти», ее технологией. А то, что в элиту вербуются (в основном через армию) новые люди из подлых сословий, что вводится «Табель о рангах» и работают активно т.наз. социальные лифты – это только свидетельство «здорового инстинкта власти» и «византинизма» никак не отменяет: многие византийские императоры тоже были выходцами из «низов». Ужели можно не увидеть в поступи, в осанке расстрелиевского монумента юстиниановского величия?!

Очарование эпохой Петра Великого – это очарование масштабom поставленных задач и романтическим порывом, концентрацией стихийной силы и победительностью. Но тем и опасна эта героическая и триумфальная эпоха, что показала, будто бы вестернизация возможна на службе «Третьего Рима», что она может быть укрощена до технологии (и не более!). Петр Великий показал, как можно «укротить» вестернизацию и ее, т.ск. обезвредить. Опыт казался убедительным. Но это был опыт гениального человека, которому судьба подарила достойный его потенциалу и характеру период времени, когда энергетический зенит нации еще не был пройден.

«Поднять Россию на дыбы» мог только человек гениальный, но даже и он не смог бы удерживать динамику политики сверхнапряжения продолжительное время. Главное же – опыт гения сугубо личностен и не может быть использован теми, кто не обладает столь же исключительными качествами. Подобное совпадение личности и вре-



мени – субъективного и объективного – более в истории династии Романовых не повторится: личности будут куда меньшими по масштабу, а героическая эпоха, щедро растрачивая людской капитал и поступательную энергию, ускорит переход к инерции.

**Использованная литература.**

1. *Аверех А.* Русский абсолютизм и его роль в утверждении капитализма в России // История СССР. 1968. №2.
2. *Аверех А.А.* Утраченное равновесие // История СССР. 1971. № 4. С. 63-64.
3. *Бакунин М.* Философия, социология, политика. М., 1989.
4. *Бильбасов В.* Иоанн Антонович и Минович. М., 1908.
5. *Бисмарк О.* Мысли и воспоминания. В 3-х тт. Т. 2. М., 1940.
6. Все монархи мира. Россия (600 жизнеописаний) / Под ред. К.Рыжова. М.: Вече, 2001.
7. *Гершов З.* Вудро Вильсон. М., 1983.
8. *Гребельский П., Мирвич А.* Дом Романовых: биографический справочник. Л., 1989.
9. *Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV – первой трети XVI в. М.: Наука, 1988.
10. *Зимин А.* Состав боярской думы в XV-XVI вв. М., 1958.
11. *Иконников В.С.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869.
12. *Ильин М.* Кризис безбожия. М., 2005.
13. *Керсновский А.* История русской армии. Т. 1 (От Нарвы до Парижа, 1700-1814 гг.). М.: Голос, 1992.
14. *Ключевский В.* Сочинения. Т.3. М., 1957.
15. *Ключевский В.О.* Неопубликованные произведения. Письма. М., 1979.
16. *Кристенсен С. О.* История России XVII века. Обзор исследований и источников. М.: Прогресс, 1989.
17. *Мавродин В.* Петр Первый. Л., 1948.
18. *Павлов-Сильванский Н.* Феодализм в древней Руси. СПб., 1907.
19. *Платонов С.* Лекции по русской истории. СПб., 1997.
20. *Сторожев В.Н.* Боярство и дворянство в XVII веке // Три века. Т. 2. М., 1912.
21. *Тойнби А. Дж.* Постигжение истории. Сборник. М.: Прогресс, 1991.
22. *Тойнби А.Дж.* Цивилизация. М.: Прогресс, 1997.



**Усердный ревнитель просвещения**

Митрополит Евгений Болховитинов — современник А.С.Пушкина, Н.М.Карамзина, друг Г.Р.Державина и Н.П. Румянцева, человек высоких духовных и нравственных начал, «один из величайших собирателей, которые когда-либо существовали, русский Миллер»<sup>1</sup>. «Извлекая из забвения заброшенное и позабытое, он готовил все для того, чтобы облегчить впоследствии путь к изысканиям и созданию отечественной истории»<sup>2</sup>.

В день празднования столетнего юбилея митрополита Евгения, в 1867 г., в стенах Академии наук И.И.Срезневский произнес слова, которые отражали отношение современников к его трудам: «В среде передовых людей науки неотъемлемое место принадлежит и митрополиту Евгению: и его произведения нам необходимы, и его деятельность нами не может не быть глубоко чтима. Труды его, возбуждая внимание к древностям и старине, и представляя о временах прошедших множество любопытных данных и соображений, достойны быть более известны»<sup>3</sup>.

Научную деятельность Болховитинова в XIX в. оценивали по-разному: одни видели в нём «усердного ревнителя просвещения, превосходного литератора, учёнейшего сына православной Руси, принадлежавшего к числу первых учёных Европы»<sup>4</sup>, другие обвиняли митрополита в «отсутствии систематического взгляда на явления истории... передаче кучи фактов исторических, не соединённых никакою общею мыслью»<sup>5</sup>. Но уже тогда было отмечено, что Евгений «искал больше пользы, чем собственной славы; мимо не прошёл ни одного ему доступного архива, ни монастырского, ни судейского без того, чтобы не осмотреть и не узнать содержание

---

<sup>1</sup> Пономарев С. Материалы для биографии митрополита Евгения // Труды Киевской духовной академии. 1867. Т. 2. С. 238.

<sup>2</sup> Аскочевский В.И. История Киевской духовной академии. СПб. 1863. С. 166.

<sup>3</sup> Срезневский И. И. Воспоминание о научной деятельности Евгения, митрополита Киевского // Сборник статей, читанных в отделении русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1868. Т. I. Вып. 1. С. 1-3.

<sup>4</sup> Библиотека для чтения. 1838. Т. 26, отд. V. С. 42.

<sup>5</sup> Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы. Ч. II. СПб., 1861. С. 164-165.



бумаг, относящихся до истории; перечитывал ветхие, едва понятные рукописи, старался пролить на них свет, извлекал из забвения»<sup>6</sup>.

Первой научной биографией Евгения можно считать небольшую очерк К.Н.Бестужева—Рюмина, помещенный в 1863 г. в Энциклопедическом словаре<sup>7</sup>, и только в связи с празднованием столетнего юбилея Болховитинова появились другие работы о нем<sup>8</sup>. Тогда же было высказано мнение о необходимости собрания и издания «Материалов для биографии» и переписки Евгения: «Не странное ли явление — человек, прослуживший литературе 50 лет, составивший 270 биографий духовных писателей и 450 биографий светских писателей, не дождался в 30 лет после своей кончины ни единой сколько-нибудь достойной или хоть сносной биографии!»<sup>9</sup>.

И.И.Срезневский считал, что необходимо издать труды Евгения, которые могли бы составить 8 больших томов: два тома — труды по древностям новгородским и псковским, три тома — труды по древностям киевским и южнорусским, один том — разные исследования по древностям, два тома — Словарь писателей с дополнениями. Такое издание было бы полезно «как богатый сборник данных о предметах важных и любопытных, особенно если бы было снабжено научными примечаниями и толковым указателем»<sup>10</sup>.

Инициатором издания Евгеньевского сборника — первой подборки биографических материалов о митрополите Евгении, становится А.Д.Ивановский: в 1871 г. увидел свет первый выпуск сборника<sup>11</sup>, но обширную программу издания не удалось довести до конца по ряду причин. А к концу XIX в. имя Болховитинова оказалось почти забытым, и труды его, посвященные древностям русской земли, были известны очень немногим. Так, в последних исследованиях по историографии Новгорода о нем упоминается лишь как об авторе «первой монографической публикации в исто-

---

<sup>6</sup> Я.А.[Амфитеатров Я. К.] Евгений, митрополит Киевский и Галицкий // Северная пчела. 1837. № 61. С. 243-244.

<sup>7</sup> Бестужев-Рюмин К. Н. Евгений Болховитинов // Энциклопедический словарь, составленный русскими учеными и литераторами. СПб., 1863. Т. 1, отд. II. С. 17-19.

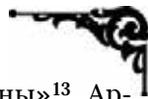
<sup>8</sup> Ивановский А. Д. Памяти высокопреосвященного Евгения, митрополита Киевского // Журнал министерства народного просвещения (далее — ЖМНП). 1867. № 12. С. 701-757.

<sup>9</sup> Шмурло Е. Ф. Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы жизни 1767-1804. СПб., 1888. С. XIV.

<sup>10</sup> Срезневский И. И. Воспоминание о научной деятельности Евгения... С. 40.

<sup>11</sup> Ивановский А. Евгеньевский сборник. Материалы для биографии митрополита Евгения. СПб. 1871. Вып. 1.

## Усердный ревнитель просвещения



риографии Новгорода»<sup>12</sup>, и «страстным собирателе старины»<sup>13</sup>. Архирейский сан ученого отнюдь не способствовал росту его известности в советское время, и Евгений оставался в числе «не востребо-ванных личностей» многие десятилетия.

Основная часть архива митрополита Евгения находится сейчас в Центральной научной библиотеке Киева, многие интересные документы и материалы хранятся в архивах Москвы (РГАДА, ОПИ ГИМ, ОР РГБ), Санкт-Петербурга (РГИА, ОР РНБ, СПб ФИРИ РАН), Воронежа, Вологды. Обширная переписка Болховитинова существенно дополняет представления о нём как учёном и человеке, показывает его литературные и исторические интересы, взгляды на жизнь. Круг его корреспондентов и друзей насчитывает около 90 имён. Большое значение для понимания личности Евгения как ученого играет его переписка с профессором Казанского университета Г.Н. Городчаниновым (140 писем): «В этих дружеских письмах открывается необыкновенный ум, изящный вкус, теплота души, нежность чувств, твердый и открытый характер преосвященного Евгения. В них виден дух его гораздо более, нежели в других его ученых произведениях»<sup>14</sup>. Научный интерес представляет переписка Евгения с академиками П.И.Кеппеном и Х.Д.Френом, профессорами Московского университета М.П.Погодиным и И.М. Снегирёвым, с поэтом Г.Р.Державиным и графом Н.П.Румянцевым – последний выступал в качестве покровителя отечественной науки, собирал и издавал летописи, акты, жития, литературные произведения, письменные и вещественные памятники, старопечатные книги, монеты и другие древности. Для Румянцева Болховитинов был незаменимым советчиком и консультантом. Граф неоднократно обращался к нему как специалисту – нумизмату, знатоку древних икон и крестов, исследователю древних рукописей и книг. Ответы митрополита Евгения свидетельствуют о глубине, широте и многообразии его знаний в области славянских древностей.

Евфимий Алексеевич Болховитинов — сын священника воронежской Входеоерусалимской церкви, родился 18 декабря 1767 г. Образование получил в Воронежской семинарии и Московской духовной академии, куда поступил в 1785 г., окончил философский и богословский классы, сверх того обучаясь греческому и француз-

---

<sup>12</sup> Хорошев А. С. Периодизация новгородской историографии XVIII — начала XX вв. // Русский город. Исследования и материалы. М., 1984. Вып. 7. С. 64.

<sup>13</sup> Цамутали А. М. История Великого Новгорода в освещении русской историографии XIX — начала XX вв. // Новгородский исторический сборник. Л., 1982. № 1. С. 97.

<sup>14</sup> Письма Евгения к профессору Г. Н. Городчанинову // Евгеньевский сборник. Материалы для биографии митрополита Евгения. СПб., 1871. Вып. 1. С. 20.

скому языкам. Это было время процветания Московской академии под покровительством митрополита Платона: значительно расширяется кругозор изучаемых наук, усиливается обучение греческому языку и литературе, вводится обучение европейским языкам и западная литература. Воспользовавшись разрешением ректора, Болховитинов посещает лекции в Московском университете по всеобщей нравственной философии и политике, опытной физике и французскому красноречию. Там же он познакомился с Н.И. Новиковым и участвовал в просветительской деятельности новиковского кружка, занимаясь переводами иностранных книг и изучением исторических документов (этому много способствовало также знакомство Болховитинова с историком Н.Н. Бантыш-Каменским — знатоком и любителем русской старины). Первые литературные опыты Евгения в студенческие годы в Москве — «столице русской литературы» — были не бесполезны и не безынтересны: перевод «Краткого описания жизней древних философов, ... сочиненный г. Фенелоном»<sup>15</sup>, «Похвальное слово чему-нибудь...»<sup>16</sup>, «Парнасская история»<sup>17</sup>, «Удовольствие от способности воображения»<sup>18</sup> и другие. Выбор книг говорит о стремлении будущего богослова к достаточно светским сочинениям.

Переводческая деятельность его продолжается и по окончании академического курса. Болховитинов преподаёт в воронежской семинарии, создаёт свой литературный кружок, куда входят образованные воронежцы: Д.П. Бутурлин, П.И. Литке, В.И. Македонец. Продолжая исторические исследования, к 1792 г. он вчерне закончил работу над I и II частями «Российской истории», но на окончательную обработку труда не хватало документов, знаний и времени. Отказавшись от слишком широких планов написания полной российской истории, Евфимий Алексеевич задается более скромной и реальной целью — изучение тех исторических древностей, которые уцелели в его родном Воронеже, собирает и записывает местные предания старины. Результатом его работы было

---

<sup>15</sup> Краткое описание жизней древних философов, сочиненное г. Фенелоном, архиепископом Кембрийским. Переведено с французского в Московской академии. 1787 г. М., 1788.

<sup>16</sup> Похвальное слово чему-нибудь, посвященное от сочинителя кому-нибудь, а от переводчика никому, с присовокуплением похвального письма ничему. М., 1787.

<sup>17</sup> Парнасская история, заключающаяся в 2-х книгах... Переведено С. Евфимием Болховитиновым. М., 1788.

<sup>18</sup> Удовольствие от способностей воображения. Английская поэма в 3-х песнях, сочинения г. Акенсида С французского на русский язык переведена С. Евфимием Болховитиновым. М., 1788.

## Усердный ревнитель просвещения



«Полное описание жизни святителя Тихона Задонского»<sup>19</sup> и «Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии»<sup>20</sup>, а также «Рассуждения о том, что алтарные украшения Российской церкви сходны с древними восточными»<sup>21</sup>.

В 1800 г., внезапно лишившись семьи: жены и троих детей, Болховитинов решает посвятить свою жизнь церковному служению и науке, и по рекомендации, полученной от Н.Н.Бантыш-Каменского, уезжает в Петербург. Автор работы о ранних годах жизни митрополита Евгения (Болховитинова) Е.Шмурло писал: «Супружество Болховитинова не было ни счастливо, ни продолжительно: трое детей один за другим скончались в августе 1799 г., за детьми последовала и мать их. Тридцатидвухлетний Болховитинов снова остался одиноким. Эта потеря глубоко потрясла его. Он потерял все, что имел, к чему успел привязаться сердцем»<sup>22</sup>.

В столице он оказался втянутым в сферу более разнообразных жизненных отношений, служебной, практической и ученой деятельности. Он был назначен префектом духовной академии, преподавателем философии и высшего красноречия, а впоследствии, читал лекции по богословию и истории. Не замедлило и пострижение: сам Евфимий Алексеевич не ожидал, что так мало придется пробыть «бельцом». Он подыскивал разные поводы, чтобы оттянуть «уход от мира», но 9 марта «монахи как пауки в утреню» опутали его в черную рясу, мантию и клобук, и Евфимий Болховитинов навсегда превратился в Евгения. Уже через три дня его облекли в архимандритское звание и назначили ему в управление Зеленецкий третьеклассный монастырь, затерявшийся в лесной и болотистой глуши между Петербургом и Тихвином, где «лет десять

---

<sup>19</sup> Полное описание жизни преосвященного Тихона, бывшего прежде епископом Кесгольмского и Ладожского и Викария Новгородского, а потом епископа Воронежского и Елецкого, собранное из устных преданий и записок очевидных свидетелей, с некоторыми историческими сведениями, касающимися до Новгородской и Воронежской иерархий, изданное особенно для любителей и почитателей памяти сего преосвященного В.С.П.П.Е. Болховитиновым. СПб., 1796.

<sup>20</sup> Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии, собранное из историй, архивных записок и сказаний В.С.П.П.Е. Болховитиновым. Воронеж, 1800.

<sup>21</sup> Историческое рассуждение вообще о древнем христианском богослужбном пении, и особенно о пении Российской церкви с нужными примечаниями на оное и с присовокуплением другого краткого рассуждения о том, что алтарные украшения нашей церкви сходны с древними Е.Болховитинова. Воронеж, 1799.

<sup>22</sup> Шмурло Е. Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы жизни. 1767-1804. СПб., 1888. С. 269-270.



уже не бывали настоятели, да за болотами туда и ездить нельзя было иначе как зимою». Звание Зеленецкого архимандрита было только титулом, и Евгений ни разу не успел посетить своего монастыря, но заинтересовался серьезно его древней историей и поручил собрать своим подчиненным сведения об обители. Так появилась в бумагах Зеленецкого архимандрита тетрадь под заглавием: «Историческое известие о Троицком Зеленецком монастыре». Впоследствии этот текст почти целиком вошел в IV том «Истории Российской иерархии»<sup>23</sup>. Занимаясь академическими делами, являясь членом консистории, исправляя богослужение и читая проповеди в храмах Петербурга, будучи членом Благотворительного общества, он все-таки не оставлял ученых занятий, жалуясь лишь иногда в письмах к Македонцу на отсутствие свободного времени, недосыпание и хроническую усталость. Было даже желание вырваться из Петербурга «куда-нибудь в тихое и спокойное место и сесть за книги, которых здесь и читать-то некогда»<sup>24</sup>.

Огромную роль в судьбе Евгения сыграл глава Петербургской епархии митрополит Амвросий (Подобедов). Человек ученый и даровитый, он был близок ко двору и в то же время активно участвовал в церковных учебных реформах конца 90-х гг., показав особенное внимание к успехам «богословской учености»<sup>25</sup>: именно Амвросий отметил и оценил знания нового префекта и не ошибся в нем, давая очень серьезные и ответственные задания, с которыми молодой архимандрит справлялся блестяще. Евгению было поручено составить записку «О незаконности и неосновательности папской власти в Церкви Христовой» в связи с проектом иезуита Грубера о соединении православной русской церкви с латинской. Проект Грубера был отвергнут, что вызвало недовольство некоторой части общества. В 1803 г. начальство поручило Евгению обличение и увещевание секты духоборов в с. Чудово, что побудило его к написанию «Исследования исповедания духоборческой секты», вызвавшее одобрение и владыки Амвросия, и Святейшего Синода.

В Петербурге у Болховитинова появилась великолепная возможность работы в Академической библиотеке, где имелись многочисленные рукописи и книги, из которых Евгений делал выписки, составлял описания наиболее ценных и интересных экземпляров, определял даже время происхождения некоторых рукопи-

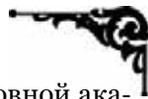
---

<sup>23</sup> История Российской иерархии, собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. Тт. 1-6. М., 1807-1815.

<sup>24</sup> Письма митрополита Евгения к В.И.Македонцу // Русский архив. 1870. № 4-5. Ст. 825.

<sup>25</sup> Чистович И. Преосвященный Амвросий // Странник. 1860. № 6. С.217.

## Усердный ревнитель просвещения



сей. О прекрасном знакомстве с фондом библиотеки Духовной академии свидетельствуют некоторые замечания в письмах к В.Г. Анастасевичу<sup>26</sup>. В трудах Болховитинова также встречаются указания на разные рукописи лаврской библиотеки.

Результаты своих ученых изысканий Евгений вносил в учебный курс истории, которую преподавал. Он значительно увеличил объем курса по русской церковной истории, он давал своим ученикам темы для сочинений, подбирал источники. Под его руководством студентами академии были написаны такие сочинения как: «Исторические исследования о соборах Российской церкви», «Рассуждения о начале, важности и знаменовании церковных облачений», «Исторические рассуждения о чинах Греческой церкви» и др.<sup>27</sup> Такого рода работы по русской церковной истории впервые были введены в практику духовных учебных заведений.

Во время пребывания в Петербурге, Болховитинов приготовил и ещё одно интересное историческое сочинение, вышедшее в 1802 г. — «Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном её состоянии»<sup>28</sup>. В основе труда были сведения, полученные от образованных людей Грузии, в том числе пресвященного Варлаама, а также — материалов архива иностранных дел. В 1803 г. Евгений издал «Церковный календарь или полный месяцеслов»<sup>29</sup>, и мысль о составлении полных исторически достоверных святцев не оставила его и впоследствии. Тогда же было написано «Исследование об обращении славян в христианскую веру» (осталось в рукописи)<sup>30</sup>

Болховитинов также участвует в издании «Географического словаря» Щекатова и Максимовича: 59 статей в 7 томах, бесспорно, принадлежат Евгению (о славянских племенах и кочевниках, о первых славянских городах и др.) Он участвует в праздновании 100-летия основания Петербурга и других столичных торжествах и церемониях, сообщая интересные подробности в письмах другу В.Македонцу.

---

<sup>26</sup> Анастасевич Василий Григорьевич. 1775-1845, библиограф и переводчик, воспитанник Киевской Духовной Академии. Письма митрополита Евгения к В.Г.Анастасевичу печатались: «Древняя и новая Россия» 1880. №10. С.336-364; №12. С. 611-640; 1881. №2. С. 288-314; «Русский архив» 1889. №5. С.21-84; №6. С. 161-236; №7. С. 321-388.

<sup>27</sup> Отдел рукописей Центральной научной библиотеки Академии наук Украины (далее — ОР ЦНБ АНУ). Соф. №646 (592), №467 (597), №382 (599).

<sup>28</sup> Евгений (Болховитинов) Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном ее состоянии. Сочинение в Александро-Невской академии. СПб., 1802.

<sup>29</sup> Памятный церковный календарь. М., 1803.

<sup>30</sup> ОР ЦНБ АНУ. Соф. № 646 (592)



Чем разнообразнее становилась литературная деятельность учёного наставника духовной академии, тем чаще соприкасался он с вопросами исторического прошлого, и тем сильнее была потребность в предварительном сборе материала и его систематизации. Готовых библиографических описаний, справочных изданий, хронологических таблиц в распоряжении ученых начала XIX в. еще не было, и Болховитинов оказался в числе первых русских собирателей славянских древностей. Петербургские его труды стали важнейшим звеном в ряду последующих исследований: церковно-исторических, археологических, филологических и пр.

Покровительство графа Бутурлина открыло для Евгения не только доступ в высшие круги петербургского общества, но позволило пользоваться уже в то время богатейшей библиотекой графа. Четырехлетнее пребывание в Петербурге ввело Евгения в новый круг общения. Из местного провинциального историографа он превратился в русского ученого.

В 1804 г. Евгений назначен епископом Старорусским и викарием Новгородским, и четырёхлетнее пребывание в Новгороде становится важнейшим этапом в его научной деятельности. К серьезной научной работе здесь располагала сама обстановка: спокойная, неторопливая, размеренная жизнь провинциального города, обладавшего богатейшей историей и хранившего ее свидетельства на каждом шагу. В письме к Г.Н.Городчанинову Евгений не мог сдержать своей радости: «Теперь душа на месте. Новгород мне самыми своими седидами и меланхолической унылостью нравиться. Я часто со вздохами взираю на место Ярославлева двора, на руины Княжого дому, на щебень Марфиных палат, на месте коих, кажется, никто со времен смерти ее не осмеливался еще ставить своего жилья. А Софийский собор — палладиум древних новгородцев! Он много видел около себя происшествий, славных и позорных, радостных и плачевных. Он все их пережил, был увешиваем трофеями и омываем слезами. Такой старец достоин низкого поклона от всякого мимоходящего. И он у меня перед окнами. Я часто развертываю, глядя на него, новгородскую летопись, писанную точным старинным языком новгородцев, возобновляю в сердце моем при оригинальных ее фразах оригинальные их чувствования и сам себе кажутся существующим за несколько веков пред сим»<sup>31</sup>.

В письме к воронежскому другу В.Македонцу он замечает: «Вместо увеселений служу я в соборе каждое воскресенье и всегда с проповедью. Новгородцы ко мне ласковы. Весной выеду в пре-

---

<sup>31</sup> Письма Евгения к профессору Г. Н. Городчанинову // Евгеньевский сборник. С. 21.

## Усердный ревнитель просвещения



красный свой Хутынь, который как слон возвышается над новгородскими окрестностями. Содержание мое здесь довольно, ибо около 2400 рублей предел всего. Судите ж, можно ли мне желать своей епархии, из коих редкая принесет такое довольство, а приятностей (кроме разве самовластья) несравненно меньше»<sup>32</sup>. Очень точно подмечает Евгений и настроение местного общества: «Новгородцы любят архиерейское служение и проповедывание, а тем самым обязывают меня к оному. К здешним боярам я редко выезжаю, ибо все они разбились на несогласные партии и друг друга едят, а бедного губернатора оклеветали, и он на нынешней неделе едет в Петербург, как видно с тем, чтобы к нам никогда не возвращаться. Здесь, в Новгороде в прошлые 7 лет сменилось уже 8 губернаторов. Нельзя сказать, чтобы все они были худы. Такие партии здесь между купцами»<sup>33</sup>.

Переезд в Новгород совпадает с тем временем, когда личность Евгения как человека и писателя, ученого и исследователя окончательно сложилась и получила вполне определенную окраску. 36 лет — возраст возмужалости, зрелости, когда умственный и нравственный облик человека уже очерчены и определены во всей своей полноте. На рубеже между Петербургом и Новгородом Евгений уже являлся таким, каким знает его впоследствии история.

Болховитинова в Новгороде не могли не заинтересовать местные древности и, прежде всего, библиотека Софийского собора, богатая драгоценными древними рукописями, многие из которых тогда ещё не были известны учёным. Разбирая эти рукописи, Евгений делал списки со многих грамот и рукописных книг и собирал обширный материал для своих последующих трудов. Значительно позже, в письме к академику Кеппену, собиравшемуся в 1821 г. осматривать монастырские библиотеки, Евгений сообщал: «В Новгороде, под кровлею Софийского собора вы найдете необозримую кучу гниющих бумаг. Не знаю, достанет ли у вас терпения разбираться с ними»<sup>34</sup>.

В 1820 г. на вопрос графа Н.П.Румянцева о новгородских архивах Евгений отвечал: «Об архивских бумагах, великою кучею лежащих в Софийском соборе, доношу, что они находятся при входе по лестнице вверх и чулане близ библиотеки верхней. Бумаги сии в свитках и листах, большей частью епархиальные, но туда же брошены и многие статьи губернские, коим места не нашлось в прежних присутственных местах. Разве не выкинута уже в реку или

---

<sup>32</sup> Письма митрополита Евгения к В.И.Македонцу... Ст. 836.

<sup>33</sup> Там же. Ст. 836.

<sup>34</sup> Письма Евгения к проф. Г.К.Городчанинову... С. 26.

в печи вся сия куча? Я, приехавши в Новгород в 1804 г., нашел и архиерейского дому старую архиву, разбросанную по двору, и кое-что выбрал»<sup>35</sup>.

О серьезности и основательности сбора викарием Евгением материалов о новгородских древностях и святынях свидетельствует история одной интересной рукописи, хранящейся в архиве Общества истории и древностей российских в ОР ГРБ. Это описание новгородского Софийского собора, составленная протоиереем Никифором в 1808 г. под руководством Евгения, выправленная его рукой и обнаруженная среди книг и рукописей Софийской библиотеки архимандритом Макарием (Миролюбовым) — продолжателем изучения новгородских древностей, в 1854 г. В предисловии к ней Макарий замечает, что «сочинение сие не отличается критическими наблюдениями и исследованиями, зато отличается достаточной полнотой собранных сведений не только о новгородском Софийском соборе, но и новгородской епархии»<sup>36</sup>. В десяти главах описания с исчерпывающей полнотой раскрываются страницы истории главной новгородской святыни, ее украшений, богатств, захоронений, находящихся в ней, крестных ходов и праздников и всех епархиальных архиереев новгородских «с показанием древнего обряда, как их выбирали и поставляли»<sup>37</sup>. В приложении даны 11 грамот, относящихся к истории Софийского собора. Сведения, собранные автором рукописи и отредактированные Евгением, послужили важным источником для многих последующих описаний новгородских святынь. Только в начале XX века этот текст был опубликован в трудах XV археологического съезда<sup>38</sup>.

Среди его новгородских открытий особое место занимает «древнейшая из подлинных княжеских грамот русских»<sup>39</sup> — Мстиславова грамота Юрьеву монастырю 1130 г., случайно обнаруженная в «куче гнилых архивских юрьевского монастыря бумагах»<sup>40</sup>. Впервые текст этой грамоты опубликовал академик Н.Я. Озерецковский, которому Болховитинов показал её во время путешествия

---

<sup>35</sup> Переписка митрополита Киевского Евгения с государственным канцлером графом Н.П.Румянцевым и некоторыми другими современниками. Воронеж, 1868. Вып. 1. С. 30.

<sup>36</sup> ОР РГБ. Ф. 205. Оп. 1. Д. 737. Л. 2.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Романцев И.С. Описание Новгородского Софийского кафедрального собора // Труды XV археологического съезда в Новгороде. 1911. М., 1916. Т. II. С. 59-137.

<sup>39</sup> Список русским памятникам, служащим к составлению истории художественной и отечественной палеографии, собранный Петром Кешпеном. М., 1822. С. 32.

<sup>40</sup> Переписка митрополита Киевского Евгения... С. 4.

## Усердный ревнитель просвещения



по новгородской губернии, а уже в 1818 г. появляется исторический разбор документа с примечаниями, сделанными Евгением<sup>41</sup>. Тогда еще было очень мало таких источниковедческих исследований, и публикацию Болховитинова можно считать явлением замечательным «и по внимательности к разным вопросам, возбуждаемым грамотою, и по тщательности ответов на них, и в палеографическом отношении, указывая как надобно издавать памятники древнего письма и вглядываться в особенности их написания»<sup>42</sup>. В начале статьи перечислялись древнейшие письменные памятники и определялось место среди них Мстиславовой грамоты, сохранившейся в пергаменном подлиннике. За текстом грамоты следовало определение ее времени, объяснение неясных выражений текста и объяснение происхождения некоторых слов. Евгений делал экскурс в область древнерусской палеографии, объясняя особенности правописания, подчеркиков, знаков при буквах и т.д. Здесь же было помещено хронологическое описание 22 русских великокняжеских и царских печатей.

Живя в Новгороде, он устраивал даже археологические раскопки, о которых нам известно из его письма к графу Н.П. Румянцеву: «В 1807 г. при починке соборной церкви Юрьева монастыря, основанного ещё в XII веке, я велел окопать всю церковь для канала и отрыл при самих стенах в два и три ряда сплошь множество каменных гробов, составленных из шести больших плит и все полные земли с голыми костями, а больше ничего. Через сие только получил я понятие о древних гробах, и, конечно, лучших и почтеннейших новгородских гражданах, судя по огромности и гладкости плит»<sup>43</sup>. С именем Евгения связано и первое в исторической литературе замечание о глубине культурного слоя в Новгороде: «В самом городе она очевидно приметна, и на торговой стороне по набережным местам, инде аршин 8-м или 9-ть должно копать до материка»<sup>44</sup>.

В 1807 г. Евгением были написаны, а в 1808 г. изданы «Исторические разговоры о древностях Великого Новгорода» — первое серьёзное исследование, посвящённое важнейшим проблемам новгородской истории. Труд этот стал замечательным явлением в русской исторической науке XIX в., а многие вопросы, поднятые тогда

---

<sup>41</sup> Болховитинов Е. А. Примечания на грамоту Вел. кн. Мстислава Владимировича и сына его Всеволода Мстиславича, удельного князя новгородского, пожалованную Юрьеву монастырю // Вестник Европы. 1818. Ч.100 и 101, №15, 16, 20.

<sup>42</sup> Срезневский И. И. Воспоминание о научной деятельности Евгения... С. 29.

<sup>43</sup> Переписка митрополита Киевского Евгения... С. 13.

<sup>44</sup> Болховитинов Е. Исторические разговоры о древностях Великого Новгорода. СПб., 1808. С. 2.



учёными, не потеряли своей актуальности и сегодня. Ставя задачу показать прошлое величие Новгорода, автор избрал форму передачи исторического материала в виде бесед нескольких лиц, излагавших много фактических сведений и высказывавших иногда противоположные мнения. Один из собеседников в «Разговорах» — сам автор — «руководитель юношества в области далекого прошлого».

В письме к Македонцу Евгений так отозвался о своем труде: «Книга сия, для новгородцев написанная шутя в ребяческих разговорах... Пусть новгородцы памятуют, что Евгений, бывший у них, не оставил без внимания их древнюю славу, которую сами они забыли и почти ничего ныне не знают»<sup>45</sup>.

Первый разговор «о многолюдстве древнего Новгорода» затрагивал вопросы населения, площади города, деления на концы и пятинь. Автор, выступающий от имени второго собеседника, указывает в самом начале «разговора»; что ясные следы «жилья можно найти на пространстве вдоль по Волхову, от монастыря Юрьева и Городища до самого почти монастыря Хутьня и коло всего озера Ильменя»<sup>46</sup>. С Рюриковым городищем он связывает основание только «замка (ибо для города место сие тесно), от которого после вниз по Волхову стал населяться город»<sup>47</sup>.

Евгений показывает прекрасное знание Несторовой летописи и трудов В.Н.Татищева и критически оценивает их, не рискуя, впрочем, дать исчерпывающее объяснение происхождения названия Новый город. Приводя данные описи 1623 г. о численности населения Новгорода, он делает вывод о том, что в городе было «около 4000 дворов и до 20 тысяч жителей»<sup>48</sup>. Сообщая сведения о строительстве Кремля (Детинца), Евгения отмечает и крайне плачевное его состояние в начале XIX в.: «стена сия опять ныне разваливается»<sup>49</sup>. Довольно четко представляет автор и административно—территориальное деление древнего Новгорода, систему управления и др.

Второй разговор — «о древнем богопочитании славян новгородских, о их обращении в христианскую веру и о новгородской иерархии», начинается с рассказа о язычестве славянском и особенностях языческих обрядов в Новгороде. Приводя разные летописные известия о крещении новгородцев, Евгений отмечает особое значение Софийского собора как древнейшей новгородской святыни: «Во всей России ни одна церковь столь долго в целости не

---

<sup>45</sup> Письма митрополита Евгения к В.И.Македонцу... Ст. 865.

<sup>46</sup> *Болховитинов Е.* Исторические разговоры... С. 4-6.

<sup>47</sup> Там же. С. 6.

<sup>48</sup> Там же. С. 10-11.

<sup>49</sup> Там же. С. 13.

## Усердный ревнитель просвещения



сохранилась»<sup>50</sup>. Автор называет и другие древнейшие новгородские храмы и монастыри. С большим значением говорит Болховитинов и о преимуществах новгородской епархии, в которой «прежде всех Российских епархий учреждена была в половине XII века архиепископия, и с тех пор архиепископ Новгородский при Всероссийском митрополите между Российскими архиереями занимал степень первого места, а другое преимущество, что выбор архиепископов зависел не от митрополита, ни от князей, но от самих новгородских граждан»<sup>51</sup>.

И, наконец, третий разговор — «О возвышении и упадке Великого Новгорода», где автор касается вопросов новгородской вольности, особенностей новгородского веча, отношения Новгорода с князьями, власти посадников. Евгений показывает хорошую осведомленность в вопросах торговли древнего Новгорода, отношений с Ганзой, денежной системы Северной Руси. Имеющиеся у него образцы древних новгородских монет описаны с завидной точностью.

Ценность издания усугублялась приложениями, в которых были помещены извлечения из старых документов: I — о древних улицах Новгорода (по Нарядной описи 1623 г.) — древние названия улиц и топографическая привязка к Новгороду начала XIX в. (по концам). II — о древних монастырях и церквях новгородских, в самом городе и около него находящихся (перечислены 54 монастыря и 208 храмов), III — о пятинах новгородских: по старым «изгонным» книгам XVII в. дается подробная роспись селений новгородских пятин с указанием расстояний между ними (358 погостов, 13 волосток, 5 слободок, 11 городов).

Митрополит Амвросий очень высоко оценил эту работу новгородского викария, заметив, что «она содержит в себе всю древность Новгорода. Все было забыто, или, по крайней мере, рассеяно, а Евгений собрал в одну кучу прекурьюзную и прелюбопытную», а в письме к Болховитинову он замечал: «О Новгороде вы написали, как будто с начала его сами живете доселе. Благодарю от глубины сердца»<sup>52</sup>.

С 1805 г. Евгений начинает печатать на страницах журнала «Друг просвещения», издаваемого графом Д.И. Хвостовым, свои «Записки для российской литературной истории», которую он, по его собственным словам, «любит по преимуществу». Это новый

---

<sup>50</sup> Там же. С. 32.

<sup>51</sup> Там же. С. 35.

<sup>52</sup> Фаворов Н. Речь, произнесенная на годичном торжественном собрании императорского Университета св. Владимира 1867 г. 5-го сентября // Труды Киевской духовной академии. 1867. № 8. С. 265-266.

опыт исторического словаря о российских писателях — труд едва ли не всей жизни Болховитинова. «История писателей — есть существенная часть литературы, а не знать своих соотечественников есть собственный стыд наш», — замечал он в предисловии к своему словарю<sup>53</sup>.

За два года было напечатано около 300 статей (10 букв). С прекращением журнала Евгений не оставляет работы над словарем и в конце 1812 г. отправляет в Московское общество истории и древностей Российских огромный фолиант в 1110 листов для рассмотрения и напечатания. Словарь пролежал безрезультатно в обществе до 1818 г., пока Евгению не пришла мысль отделить писателей духовного чина от светских и напечатать биографии первых особым изданием, которое удалось осуществить впервые в 1818 г., а повторно, с добавлениями и исправлениями автора, в 1827 г.<sup>54</sup> М.Погодин писал тогда: «Нет нужды говорить много о пользе и долге необходимости, слишком очевидной, подобных словарей в литературе... Кроме общей пользы он имеет еще одно свое особенное достоинство: в нем находится множество новых материалов и множество указаний на новые материалы истории русской политической, церковной, литературной»<sup>55</sup>.

Другая же часть труда Евгения — «Словарь светских писателей» издан был уже после смерти автора, в 1845 г., благодаря М.Погодину без каких—либо добавлений к первоначальному варианту. «С появлением «Словаря» Евгения, — писал академик М.И.Сухомлинов, — началось в наших университетах систематическое преподавание истории русской литературы. В своем «Словаре русских писателей» Евгений дал превосходный для своего времени образец и научного исследования и литературной критики и вместе с тем картину всей русской литературы»<sup>56</sup>.

Именно работа над «Словарем российских писателей» способствовала личному знакомству и многолетней дружбе Евгения с Г.Р.Державиным. Посредником их сближения был граф Д.И. Хвостов: он послал ученому викарию рекомендательное письмо к Державину, которого оно должно было предупредить о новом знакомстве. После посещения Званки, где Державин проводил летние

---

<sup>53</sup> Словарь русских светских писателей, писавших в России. Сочинение митрополита Евгения. Т.1. М., 1845.

<sup>54</sup> *Евгений (Болховитинов)* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина. Ч. 1-2. СПб., 1818; то же изд. 2-е: СПб., 1827.

<sup>55</sup> *Погодин М.* О словарях митрополита Евгения (Болховитинова) // Московский вестник. 1877. № 18. С. 187-192.

<sup>56</sup> *Сухомлинов М. И.* О словарях Евгения // История Российской академии. СПб. 1874. Т. VII. С. 262-269.

## Усердный ревнитель просвещения



месяцы, Болховитинов писал 22 августа 1805 г. графу: «Я ездил к Гавриле Романовичу и препроводил с отменным удовольствием время, целые сутки. Начитался, наговорился и получил еще надежды впредь пользоваться знакомством нашего Горация... Почтенный пиит на сих днях обещал посетить меня в Хутыни» (летняя резиденция новгородских викариев — Хутынский монастырь находилась на расстоянии около 60 верст по Волхову от имения Державиных)<sup>57</sup>.

Со своей стороны и епископ Евгений произвел на Г.Р. Державина самое приятное впечатление. Поэт был польщен его желанием, поспешил доставить ему свою биографию и в конце августа лично отдал визит. 30 сентября Болховитинов писал графу Дм. Хвостову: «Я убедил Гавриилу Романовича (который был у меня в Хутыни 24 августа и ночевал), чтобы он написал хоть краткую поэму о Новгороде, и он обещал это использовать в Петербурге, где он теперь уже находится»<sup>58</sup>.

В последующие годы поэт посвятил новгородскому викарию несколько стихотворений, из которых самое замечательное — «Жизнь Званская», написанное в 1807 г., когда Евгений снова посетил гостеприимного поэта. Первое известное нам письмо Евгения к Державину относится к осени 1806 г. Оно было написано из Новгорода в Петербург. В нем и в последующих письмах, Болховитинов является наставником поэта в истории и литературе<sup>59</sup>.

В 1807 г. Г.Р.Державин начал работу над новым большим стихотворным трудом — посланием к Великой княгине Екатерине Павловне «О покровительстве отечественному слову», которое намеревался написать в форме дидактической поэмы, изображающей значение слова, поэзии и покровительства над ними со стороны сильных. Приступив к историческому изучению предмета, Гавриил Романович обратился за помощью к Евгению, и тот составил для него две записки: одну об ученых и их покровителях в Европе и Аравии, а другую — «О русских меценатах от Владимира Святого до боярина Ртищева». Кроме того, он указал поэту на Исторический словарь, изданный в русском переводе в Москве в конце XVIII и начале XIX вв.<sup>60</sup> В 1809 г. поэт посылает Евгению в рукописи свою новую трагедию «Евпраксия», сюжет которой был заимствован из истории Рязанского княжества при нашествии Батыя. Замечания

---

<sup>57</sup> Грот Я. К. Переписка Евгения с Г.Р.Державиным // Сборник статей, читанных во II отделении русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. V. Вып. 1. СПб., 1868. С. 69.

<sup>58</sup> Там же. С. 71.

<sup>59</sup> Грот Я. К. Переписка Евгения с Державиным. С. 66-216.

<sup>60</sup> Там же. С. 73.

Евгения на это произведение весьма любопытны<sup>61</sup>. Переписка не прекращалась до самой смерти Державина.

В Новгороде осуществлялась работа Евгения по составлению большого труда по истории русской церкви под руководством митрополита Амвросия — «История российской иерархии». Учитывая все имеющиеся данные, И.И.Срезневский считал, что Болховитинов был не столько составителем, сколько главным редактором и автором многих статей. В одном из писем к Анастасевичу, Евгений замечал: «Весьма вы одолжили меня сообщением ваших замечаний на неисправности и ошибки «Истории Российской иерархии», ведь я в издании ее половиной участвовал, да и я начал собирать материалы, а издание только пополнить поручил отцу Амвросию»<sup>62</sup>. Это же подтверждается в переписке с гр.Н. Румянцевым, гр.Хвостовым, проф.И.Снегиревым. В письме к последнему Евгений говорил: «Часть «Истории Российской иерархии» я уже отпечатал и скоро к вам пришлю, но от продолжения отказываюсь. Слишком трудная работа, да и нужнее нам только 1-я часть»<sup>63</sup>. В 1807 г. вышел в свет первый том «Истории»<sup>64</sup>.

Во вторую часть, по плану Болховитинова, предполагалось включить «Всеобщее хронологическое обозрение начала распространения российских монастырей и степеней их в разнообразное время», поместить описание трех российских лавр, а потом «азбучным» порядком — описание всех российских монастырей. Но второй том вышел только в 1810 г. и для него Евгений приготовил обширное «Введение в историю монастырей Греко-Российской церкви» и подробное «Описание Пекинского монастыря». Вероятно, ему же принадлежит и «Описание Соловецкого монастыря». Последующие четыре тома были выпущены в 1811-15 гг.<sup>65</sup>. Евгением было сделано также описание всех вологодских и воронежских монастырей и «Всеобщее хронологическое обозрение учреждения и распространения российских духовных училищ».

В сборе материалов большое содействие оказывал Н.Н.Бантыш-Каменский. Оканчивая издание «Истории Россий-

<sup>61</sup> Там же. С. 76.

<sup>62</sup> Письма Евгения (Болховитинова) к В.Г.Анастасевичу 1913-1818 гг. // Древняя и Новая Россия. 1880. № 10. С. 356.

<sup>63</sup> Письма митрополита Евгения к И.И.Снегиреву // Старина русской земли: исследования и статьи И.Снегирева. СПб., 1871. С. 114.

<sup>64</sup> История Российской иерархии, собранная новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. М., 1807. Т. 1.

<sup>65</sup> *Амеросий (Орнатский) История российской иерархии...* Т. II. М., 1810; Т. III. М., 1811; Т. IV. М., 1812; Т. V. М., 1813; Т. VI. М., 1815.

## Усердный ревнитель просвещения



ской иерархии», Евгений сознавал, что в ней много недостатков, неполноты, ошибок, которых трудно было избежать при первом опыте такого рода, и, завершив первое издание, Болховитинов задумал начать новое, дополненное и расширенное собранными за это время сведениями. В 1827 г. появился первый том второго издания со многими поправками и дополнениями, но продолжения не последовало<sup>66</sup>. Для своего времени труд Евгения был замечательным явлением в русской исторической науке, началом создания истории русской церкви. Особую ценность представляет обширный материал первоисточников, сопровождавший все шесть томов издания.

Другой его труд – «История Славяно-русской церкви от начала оной до настоящего времени» сохранился в трёх рукописных вариантах и автором не был закончен<sup>67</sup>. Первый вариант – это краткая история Славяно-русской церкви, она перерабатывается, дополняется и исправляется, затем уже на втором варианте рукой Евгения делаются новые замечания и дополнения, в частности, в связи с выходом «Истории» Н.М.Карамзина. Основная часть работы была сделана в 1810-12 гг. Возможно, Болховитинова подтолкнуло к этой работе появление труда митрополита Платона по истории русской церкви,<sup>68</sup> который, по мнению Евгения, был не историей, а летописью со многими парадоксами, недочетами, неточностями.

Пытаясь избежать этих недостатков, Евгений делит свой труд на шесть глав, из которых каждая с «подбором единообразных материй» на периоды и эпохи, характеризующиеся различным иерархическим административным устройством церкви. Как всегда, автор широко пользовался летописями (Несторовой, Никоновской, Иоакимовской, Новгородскими), Степенной книгой, «Историей» Татищева, церковными уставами Владимира и Ярослава, Русской правдой и всем, что было издано к этому времени или имелось у самого Болховитинова в качестве рукописей и копий. Даже в таком, незаконченном варианте, «История Славяно-русской церкви» несомненно, полезна для разработки русской истории и истории церкви в особенности.

Митрополит Евгений был избран членом многих обществ: в 1806 г. по предложению Г.Р.Державина — членом Российской Ака-

---

<sup>66</sup> История Российской иерархии, собранная епископом, бывшим Пензенским и Саратовским, Амвросием, а ныне вновь пересмотренная, исправленная и умноженная. Т. 1. Ч. 1. Киев, 1827.

<sup>67</sup> ОР ЦНБ АНУ. Ф. 312. Соф. № 363 (158).

<sup>68</sup> Платон (Левшин), митр. Краткая церковная российская история, сочиненная преосвященным Платоном, митрополитом Московским в Вифании. Т. 1-2. М., 1805.



демии, что однако, не вызвало большого восторга у самого Евгения. В письме к Г.Городчанинову он замечал: «Сим титлом я не льщусь, потому что в Академии сей всякая всячина набита в членство, даже и такие, которые отроду никогда не писывали ничего русского»<sup>69</sup>. Наибольшее значение для его исторической учёной деятельности, конечно, имело участие в работе Московского общества истории и древностей Российских (ОИДР), созданного в 1804 г. В 1811 г. Болховитинов стал членом—соревнователем общества, и сразу же прислал ему в дар 48 разных российских монет и медалей с кратким их описанием. Связи с обществом Евгений не прерывал до конца жизни, делая вклады вещественными памятниками древности, рукописями, собственными сочинениями, которые печатались в трудах и записках общества.

В 1815 г. Евгений был избран в члены Казанского общества любителей отечественной словесности при университете (председателем его был проф. Г.Городчанинов), предлагал обществу глубоко продуманную программу изучения местного края и подарил татарские и казанские грамоты<sup>70</sup>.

В своей дальнейшей служебной и учебной деятельности Евгений продолжал изучение славянских древностей, расширяя круг связей в учёном мире. С 1808 по 1813 гг. он возглавлял Вологодскую епархию и своеобразный вологодский край — «северная Украина, не побеждённая ещё развратом больших дорог»<sup>71</sup>, чрезвычайно заинтересовал Болховитинова. 25 мая 1808 г. он писал В.Македонцу: «На сих днях хочу уехать в Тотьму и далее в Устюг, а буде погода споспешна, то и еще далее до Яренска, Устьсысольска и проч. и проч. Весь вояж мой будет водой»<sup>72</sup>. Это намерение Евгений осуществил, путешествуя целое лето по вологодской земле. Уже в сентябре он писал тому же Македонцу: «Целое лето я к вам не писал, потому что все лето я проездил по восточным полуазиатским краям своей епархии. Тысячи две верст объехал по рекам, а сот пять сухим путем. Доезжал почти до Печоры и проехал всю Зырянскую землю, в которой и по-русски, кроме попов, мало кто знает»<sup>73</sup>. Во время всего путешествия Евгений фиксировал остатки старины и древности, записывал местные исторические предания

---

<sup>69</sup> Письма преосвященного митрополита Киевского Евгения к проф. Г.Н.Городчанинову // ЖМНП 1857. Т. ХСIV. Отд. VII. С. 12.

<sup>70</sup> Чтения 18 декабря 1868 г. в память митрополита Киевского Евгения // Сборник II отделения Академии наук. 1868. Т. V. Вып. 1. С. 51.

<sup>71</sup> Письма митрополита Евгения к В.И.Македонцу... Ст. 863.

<sup>72</sup> Там же. Ст. 865.

<sup>73</sup> Там же. Ст. 866.

## Усердный ревнитель просвещения



и сказания. Были собраны материалы для обширных статей о древностях и старине вологодского края.

В 1809 г. он совершил путешествие по разным монастырям вблизи Вологды. Были осмотрены все хранилища древностей, местные архивы и библиотеки и в его архиерейский дом везли со всех концов епархии «целые воза старинных архивских бумаг»<sup>74</sup>.

На основании собранных материалов были подготовлены: «Исторические сведения о Вологодской епархии и о пермских и устюжских преосвященных (числом 42) архиереях» и «Описание монастырей Вологодской епархии ныне находящихся и прежде бывших (числом 88)». Они объединялись в сборник «Собрание разных известий о Вологодской епархии и губернии, составленное в 1811 г.», но сам Евгений называл этот труд «Историей Вологодской епархии». Это был первый опыт разработки истории местного края, дополненный также «Краткими сведениями об угодниках Божиих о Вологодской епархии, издревле почитаемых» (сведения о 73 угодниках) и статьей «О древностях Вологодских и зырянских»<sup>75</sup>. Остается сожалеть, что только малая часть этих трудов была напечатана в конце XIX в. на страницах «Вологодских епархиальных ведомостей», а основная часть находится в рукописях.<sup>76</sup>

В 1813 г. Евгений был назначен в Калугу и по дороге заехал в Москву, не пропустив возможности провести некоторые разыскания в древлехранилищах, о чем сообщал в письме к Анастасевичу, отмечая много любопытного, особенно в рукописях «архива иностранной коллегии»<sup>77</sup>. В Калуге (1813-16 гг.) он занимался в основном епархиальными делами, продолжая работу над своим «Словарём», «Историей Российской епархии» и «Историей Славяно-русской церкви».

---

<sup>74</sup> Суворин П. Памяти митрополита Евгения // Вологодские епархиальные ведомости. 1867. № 22.

<sup>75</sup> Евгений (Болховитинов) О древностях вологодских и зырянских // Вестник Европы. 1813. Ч. 71. № 17. С. 27.

<sup>76</sup> Евгений (Болховитинов), митр. Список монастырей прежде бывших и ныне существующих в Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1864. № 3 С. 68-77, № 4. С. 103-108, № 5. С. 138- 143, № 6. С. 164-173; Краткие сведения об угодниках Божьих, в пределах Вологодской епархии почивающих, прославленных церковью и местночтимых // Вологодские епархиальные ведомости. 1864. №1. С.9-23, № 4, 1865 № 1 С. 20-26, № 2. С. 49-54; Исторические сведения о Вологодской епархии // Вологодские губернские ведомости. 1865. №№ 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24.; 1866. №№ 1, 6, 7, 9, 10, 13, 16, 17, 24; Исторические сведения об иерархах древне Пермской и Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1865. №№ 17, 22-24; 1866. №№ 1,6,7,9,10,13,16,17,24; 1867. №№ 1,3,6; 1868. №6.

<sup>77</sup> Письма Евгения (Болховитинова) к В.Г. Анастасевичу 1813 – 1818 гг. // Древняя и Новая Россия. 1880.№.10. С. 343.



В 1816 г. Евгений был назначен архиепископом Пскова и всей Лифляндии и Курляндии и занимал эту кафедру до 1822 г. Шесть лет пребывания в Пскове ознаменовались новыми изысканиями в архивах, библиотеках, осмотром памятников старины, монастырей, остатков древней Изборской крепости. В 1821 г. Евгений издал пять тетрадей о разных монастырях земли Псковской (Псково-Печерском, Снетогорском, Крыпецком, Святогорском Успенском, Иоанно-Предтеченском и Никандровой пустыни)<sup>78</sup>. До 1822 г. были подготовлены: 1) свод Псковских летописей, где к одному списку прибавлялись разночтения из двух других, приписки из летописей, записок и т.п.; 2) список грамот Псковских и других нужных для истории Пскова; 3) летопись древнего княжеского города Изборска<sup>79</sup> Тогда же он приступил к составлению «Истории княжества Псковского», не ограничиваясь русскими летописными источниками, но привлекая Лифляндские хроники, книги Лифляндские, Эстляндские и Курляндские. Есть сведения об использовании Евгением в этой работе немецких источников. Помог в получении необходимых книг и документов граф Н.П.Румянцев: он, например, снабдил Болховитинова ценными материалами из Кеннигсбергского архива, выписками из Польского гербовника и др. Вчерне «История» была завершена уже в 1818 г., но Евгений оттягивал завершение работы, и она была издана только в 1831 г., в Киеве<sup>80</sup>.

В первой части предлагалась общая история княжества Псковского и г.Пскова; во второй – сведения о псковских князьях, наместниках, посадниках, губернских начальниках; в третьей – история псковской церковной иерархии; в четвертой – сокращенная Псковская летопись о всех подробных происшествиях. Строгий критик мог уличить Евгения в отсутствии «частных ссылок на исторические источники, дипломатически верных списков с грамот и надписей»<sup>81</sup>, но для исследователей псковского края его сочинения было «сборником данных в историческом отношении проверенных, и вместе как свод сближений и соображений отрывочных по-

---

<sup>78</sup> *Евгений (Болховитинов)*. Описание Иоанно-Предтечева псковского монастыря. Дерпт, 1821; Описание Псково-Печерского первоклассного монастыря. Дерпт, 1821; Описание Святогорского Успенского монастыря. Дерпт, 1821; Описание Благовещенской Никандровой пустыни. Дерпт, 1821.

<sup>79</sup> *Евгений (Болховитинов)* Летопись древнего княжеского города Изборска // Отечественные записки. 1825. XXII, № 61 и Труды ОИДР.Т. V. С. 131.

<sup>80</sup> *Евгений (Болховитинов)* История Княжества Псковского с присовокуплением плана г.Пскова. Ч.1-4. Киев, 1831.

<sup>81</sup> *Срезневский И. И.* Воспоминание о научной деятельности Евгения... С. 30.

## Усердный ревнитель просвещения



казаний, внушающий к себе тем более уважения, чем подробнее приходится входить в рассмотрение вопросов, в нем затронутых»<sup>82</sup>.

В письме к графу Н.П.Румянцеву Евгений замечал: «С самого приезда моего во Псков я занялся собиранием местных монастырских грамот и других известий, сверх собранных уже из печатных летописных надписей и изданных в 4-х частях с 1790 по 1794 г. Николаем Ильинским под названием «Историческое описание города Пскова и его древних пригородов». Но доселе не отыскал я ещё ни одной грамоты старее времён царя Ивана Васильевича и отца его Василия Ивановича, да и сии грамоты касаются только до вотчинных монастырей...»<sup>83</sup>

В рукописях митрополита Евгения сохранилось также краткое жизнеописание псковского князя Всеволода-Гавриила<sup>84</sup>.

Последние 15 лет жизни и деятельности Евгения прошли в Киеве, где он также не оставлял своих исторических исследований, принимая самое деятельное участие в раскопках фундамента Десятинной церкви, Золотых ворот, церкви св. Ирины на крепостном валу. Он мечтал осуществить археологическое исследование всей древней киевской земли, но, не видя скорой реальной возможности для этого, хотел, по крайней мере, восстановить план древнего Киева, его ближайших окрестностей и вёл поиски в архивах и на местах. Были собраны сведения об урочищах Киевской земли. Все полученные материалы направлялись в ОИДР и сохранялись в архиве общества.

Внимание Евгения привлекала также древняя Киевская София, он занялся сбором материала для её описания. Н.П. Румянцеv содействовал ему в этой работе. Описание Софийского собора было вчерне закончено к концу 1823 г., и в начале 1824 г. Евгений приступил к описанию киевской епархии. В 1825 г. они вышли одной книгой под названием «Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии с присовокуплением разных грамот и выписок, объединяющих оное, также планов и фасадов Константинопольской и Софийской церкви и Ярославова надгробия»<sup>85</sup>. Шесть первых глав — историческое описание Софийского собора — было замечательным явлением в исторической науке первой четверти XIX в. — первый опыт историко-археологического описания рус-

---

<sup>82</sup> Там же. С. 30.

<sup>83</sup> Переписка митрополита Киевского Евгения... Вып. 1. С. 5.

<sup>84</sup> ОР ЦНБ АНУ. Соф. № 322 /560/. ЛЛ. 1-3.

<sup>85</sup> Евгений (Болховитинов) Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов и фасадов Константиновской церкви и Ярославова надгробия. Киев, 1825.

ского храма. Очень важны и указания на источники — грамоты и акты, относящиеся к истории киевской Софии. В 1826 г. было издано новое сочинение Евгения — «Описание Киево-Печерской лавры с присовокуплением разных грамот и выписок, объединяющих оное, также планов лавры и обеих пещер»<sup>86</sup>.

Митрополит Евгений не был в стороне от важных церковных и политических событий своего времени: с его именем связаны некоторые страницы истории Российского библейского общества, благотворительности, духовного образования. В конце 1824 г. его вызвали из Киева в Петербург, и более года он занимался в Св. Синоде делами церковного управления, хотя и тяготился столь длительным пребыванием в столице. 14 декабря 1825 г. он вместе с митрополитом Петербургским Серафимом выезжал на Сенатскую площадь и призывал восставших прекратить выступление.

По своим способностям и призванию, он не был оратором, и его проповедническое слово не являлось «огнем и силой, поражающей и подчиняющей себе умы и сердца слушателей» — это было ясное слово, «носившее в себе духовный свет и сообщавшее его простым и ученым людям, приходившим в церковь»<sup>87</sup>. Первое печатное издание его проповедей в 4-х частях появилось в 1834 г. — в него вошло 150 слов и проповедей, сказанных в Воронеже, Петербурге, Новгороде, Калуге, Пскове, Киеве<sup>88</sup>.

Умер митрополит Евгений в Киеве 23 февраля 1837 г. В своем завещании он писал: «... Об имении моем, которое состоит более в книгах, нежели в вещах или деньгах, завещаю следующее: 1. Указанные книги отдать в Консисторию управляемой мной епархии; 2. Все рукописные книги, переплетенные в дипломы, данные мне от учебных обществ, отдать в библиотеку Софийского собора, а высочайшие рескрипты в Архиерейскую ризницу, где и рескрипты данные предместником моим, хранятся; 3. Из книг печатных, коих нет в Семинарии, отдать в оную, а кои есть в ней, те в библиотеку Киево-Софийского собора, для соборян; 4. Все ландкарты, атласы, эстампы в академическую библиотеку; 5. Все письменные бумаги, записки непереплетенные отдать наследникам моим. Грешное мое тело прошу погresti в Сретенском приделе Киево-Софийского со-

---

<sup>86</sup> *Евгений (Болховитинов)* Описание Киевопечерской лавры с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих ее, также планов лавры и обеих пещер. Киев, 1826.

<sup>87</sup> *Певницкий В.* Проповедническая деятельность митрополита Евгения // Труды Киевской духовной академии. 1867. Т. 3. С. 533.

<sup>88</sup> *Евгений (Болховитинов)* Собрание поучительных слов в разные времена и в разных епархиях, проповеданных Евгением, митрополитом Киевским и Галицким. Ч. 1-4. Киев. 1834.

## Усердный ревнитель просвещения



бора, за правым клиросом, в стене».<sup>89</sup> Завещание Евгения было полностью выполнено.

Хочется верить, что судьба и ученые труды этого человека будут изучаться и по достоинству будут оценены потомками, ведь сам митрополит Евгений в одном из своих сочинений очень точно заметил: «Недостаточно образованы те, которые не знают своего родного, не следует пренебрегать малым, без которого великое не может быть совершенно».

### Использованные источники и литература.

Архивы:

1. ГИМ ОПИ: ф.17, ф.450.
2. ГРБ ОР : ф.8, ф.505, ф.219, ф.380, ф.Пог/П. , ф.Пог/Ш, ф.203, ф.205, ф.255, ф.Полт., ф.912, ф,226, ф.М.2249, ф.172. ф.Чиж.
3. ГПБ ОР: ф.542, ф.588.
4. ЦНБ АНУ ОР: ф.312.

Письма:

1. Письма м. Евгения к Анастасевичу // Русский Архив. 1889. № 5. С. 21-84; № 6. С. 161-236; № 7. С. 321-380; Древняя и Новая Россия. 1880, № 10. С. 336-364; № 12. С. 641-640; 1881. № 2. С. 288-317.
2. Письма митрополита Евгения к В.И. Македонцу // Русский архив. 1870. №№ 4-5.
3. Письма гл.Евгения к проф.Г.Н.Городчанинову // ЖМНП. 1857, Т. ХСIV(94). Отд. VII. С.1-23.
4. Письма м.Евгения к Другу из Новгорода // Московитянин, 1848. Т. VIII. С.171-174.
5. Письма м.Евгения к Н.Н.Мурзакевичу // Киев. Епархиальные ведомости. 1868. № 10. С.377-392.
6. Письма м.Евгения к его превосходительству г-ну председателю общества // Тр. и лет. ОИДР. М., 1837. Ч.VIII, С.235-236.
7. Письма м.Евгения к И.М.Снегиреву // Старина Русской земли. СПб., 1871. С.107-136.
8. Письма м. Евгения к гр. Хвостову // Сб. статей, читанных в отделении русского языка и словесности Имп. АН. СПб., 1868. Т.V. Вып.1. С.95-216.
9. Переписка м. Евгения с гос.канцлером гр. Н.П. Румянцевым. Вып.1. Воронеж, 1868; Вып. II. Воронеж, 1885; Вып. III, Воронеж, 1872.

---

<sup>89</sup> Евгений (Болховитинов), митр. Словарь русских светских писателей, писавших в России. Т. 1. М. 1845. С.19.



Труды митрополита Евгения:

1. Замечания на грамоту Великого князя Мстислава Володимировича и сына его Всеволода Мстиславича // Вестник Европы. 1818. №15, 16, 20.
2. История княжества Псковского с присовокуплением плана г.Пскова. Ч. 1-3. Киев, 1831.
3. Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном ее состоянии. СПб., 1802.
4. О древностях вологодских и зырянских // Вестник Европы. 1813. Ч. 71, №17. С. 27.
5. Описание Киевософийского собора и киевской иерархии с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов и фасадов Константинопольской церкви и Ярославова надгробия. Киев, 1825.
6. Описание Киевопечерской лавры с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов лавры и обеих пещер. Киев, 1826.
7. Полное описание жизни преосвященного Тихона // СПб., 1796.
1. Словарь исторический о бывших в России писателях Духовного чина. Ч. 1-2. СПб. 1818; то же, изд. 2-е. СПб., 1827.
8. Словарь русских светских писателей, писавших в России. Т. 1. М., 1845.

Литература:

1. Бычков А. Ф. О словарях русских писателей митр. Евгения. СПб., 1868.
2. Грот Я. К. Переписка с Г.Р.Державиным // Сб. статей II-го отд. АН. Т. V. Вып.1. С. 765-216.
3. Голицын Н. С. Евгений Болховитинов, митрополит Киевский // Русская старина. 1880. Т.29.
4. Данский А. Очерк жизни и ученых трудов Евгения, митр. Киевского и Галицкого // Воронежский литературный сборник. Вып. I. Воронеж, 1861. С.225-245.
5. Жервэ Н. Н. У истоков изучения новгородских древностей – митрополит Евгений и его труды // Новгород и новгородская земля. Сборник материалов научной конференции в Новгороде в январе 1992 г. Новгород, 1993.
6. Жервэ Н. Н. Русский Миллер // Вестник Псковского вольного университета. Т.1. 1994. С.104-117.
7. Ивановский А. Евгеньевский сборник. Материалы для биографии митр. Евгения. Вып. I. СПб., 1871.
8. Ивановский А. Митрополит Киевский и Галицкий Евгений. СПб., 1872.
9. Карпов С. М. Евгений Болховитинов как митрополит Киевский. Киев, 1914.



10. *Кожмякин А. В.* Е.А.Болховитинов // Очерки литературной жизни Воронежского края. Воронеж, 1970. С. 21-36.
11. *Лекшвили С. С.* Евгений Болховитинов и вопросы древнегрузинской культуры и истории // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1983. Л., 1985. С.27-38.
12. *Мальшевский И. И.* Деятельность м.Евгения в звании председателя конференции КДА // Труды КДА. 1867. №12. С. 567-650.
13. *Никольский П. В. М.* Евгений и его заслуги в истории Воронежского края // Воронежская старина. Воронеж, 1912. Вып.ХI. С. 276-290.
14. *Николаевский П.* Ученые труды преосв. Евгения Болховитинова, м. Киевского по предмету русской церковной истории // Христианское Чтение. 1872. №7. С. 375-430.
15. *Певницкий В.* Проповеднические труды покойного м.Киевского Евгения // Труды КДА. 1867. №9. С. 522-579, №10. С.3-51.
16. *Погодин М.* О словарях м. Евгения // Московский вестник. 1827. №18. С.187-192.
17. *Пономарев С. И.* Материалы для биографии митрополита Евгения // Труды КДА. 1867. № 8. С. 293-353.
18. *Полетаев Н. И.* Труды Евгения Болховитинова по истории русской церкви. Казань, 1889.
19. *Сперанский Д.* Ученая деятельность Евгения Болховитинова, м. Киевского // РВ. 1885. №4. С. 517-581; №5. С. 161-200, № 6. С. 644-705.
20. *Сперанский Д.* Опыт митрополита Евгения по составлению полной истории русской церкви // Странник. 1887, №6-7. С. 266-285.
21. *Тихонравов Н. С.* Киевский митрополит Е.Болховитинов // РВ. 1869. № 5. С.1-38.
22. *Шмурло Е.* Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы жизни. СПб., 1888.

## НАСЛЕДИЕ

*Мильков В. В.*

### **С. В. Бондарь как исследователь религиозно-философской мысли Древней Руси**

Заниматься исследованием отечественной средневековой философской мысли — дело не легкое и далеко не всеми в научных кругах одобряемое. Часто приходится сталкиваться с тем, как современные профессиональные философы в удивлении поднимают брови, когда речь заходит о древнерусской мысли. Не легко противостоять сомневающимся в том, что феномен русской средневековой религиозно-философской мысли имел место. Тем более нелегко это делать после уничижительных высказываний в адрес древнерусской философии крупных и авторитетных авторов<sup>1</sup>.

Дело в том, что, начиная с петровской эпохи и по сей день, в науке господствует европоцентристский подход, задающий критерии, по которым текст может быть признан философским. Уже в XVII столетии стало формироваться негативное отношение к древнерусскому наследию, а после Петра I абсолютное размежевание со средневековой традицией стало господствовать<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Достаточно напомнить крайне низкую оценку духовной жизни Древней Руси, которую дал в своих «Философических письмах» П. Я. Чаадаев. Никаких заслуживающих внимания достижений мысли в средневековом прошлом Руси он не видел. Страна представлялась Чаадаеву пребывавшей в косности и варварстве, на почве которого невозможны никакие внешние влияния (*Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М., 1991. С. 324–328*). Г. Г. Шпет в «Очерках развития русской философии» умственную жизнь Древней Руси вообще называл «невегласием» и сожалел, что принятие христианства на родном языке отгородило страну от латинского Запада, что могло бы дать иное направление отечественной мысли (*Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 20–54*).

<sup>2</sup> Эти настроения четче других обозначил Гавриил Бужинский, утверждавший, что самого названия философии на Руси не было слышно (*Бужинский Г. Доброхотному истории любителю // Стратеман В. Феатрон, или позор исторический. СПб., 1720. С. 1*). С западноевропейскими мерками подходили к оценке русского средневекового наследия А.П. Сумароков, К.Д. Кавелин, В.В. Зеньковский, Г. В. Плеханов и многие другие авторитетные деятели культуры.



Уничжительное отношение к культурному наследию русского Средневековья задавалось принятыми в науке критериями западноевропейской философии Нового времени. Через призму европоцентристской матрицы весь предшествующий петровской ломке массив духовного наследия с позиций вестернизации стал восприниматься как отсталый, чуждый и не вписывающийся в нормы новоевропейского философствования. Духовное достояние огромной исторической эпохи, которая в истории страны заняла семь столетий, ориентировавшиеся на европейские образцы государственные идеологи XVIII столетия фактически обрекали на забвение. Обесцененное прошлое долгое время попросту не удостоивали элементарного изучения. Подобные установки и в наши дни имеют сильные позиции, поскольку формировались они традициями и стандартами образовательной подготовки специалистов, для которых органичным является европейское понимание философии в духе рационализма Нового времени. Широкое распространение подобного рода предпочтений закрывало самую возможность изучения древнерусского религиозно-философского наследия. Поэтому и «критики» исходили из предвзятого отрицания, которое никак не было связано со знанием реальных фактов.

Понадобился длительный период реабилитации Древней Руси. И прохождение этого пути было связано с последовательными шагами в деле открытия, а затем изучения древнерусского идейного наследия. Сначала зазвучали первые робкие аргументы в защиту древнерусской религиозной философии<sup>3</sup>. Подлинный прорыв произошел в 1968 г., с выходом в свет 1-го тома пятитомной «Истории философии в СССР». Именно в это время историки русской философии начали перекалиброваться на древнерусскую тематику. Несмотря на четко обозначившийся интерес, среди философов-профессионалов отсутствовали

---

<sup>3</sup> Гавриил Воскресенский в многотомной истории философии призывал искать философские сюжеты, рассеянные в древнерусских текстах. (*Гавриил (Воскресенский) В. Н.) архимандрит. История философии. Ч. I. Казань, 1839. С. 7; Там же. Ч. VI. Казань, 1840. С. 3–26*). На философскую составляющую в древнерусской книжности указывал И. С. Свенцицкий (Начала философии в русской литературе XI–XVI вв. // Галицко-русская магица. Научно-литературный сборник. Т. 1. Кн. 2. Львов, 1901. С. 1–2). В 1892 г. М. В. Безобразова защитила в Берне докторскую диссертацию «Рукописные материалы к истории философии в России». Она была построена на источниках XII–XIV вв. и легла в основу серии статей, посвященных анализу бесспорно философских текстов Древней Руси (*Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland / Zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt von Marie Besobrasof. Leipzig, 1892; Безобразова М. В. Краткий обзор существенных моментов истории философии. М., 1894*). Наметился переход от скептицизма к еще достаточно осторожному и с оговорками признанию «слабовыраженного философского элемента» (*Радлов Э. Очерки истории русской философии. 1920 г.*), А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров в учебнике по истории русской философии охарактеризовали общественную мысль XI–XVII вв. как «предысторию» русской философии (1970 г.).



специалисты, способные непосредственно обращаться к древнерусским оригиналам. Приобщению философов к древнерусской тематике еще долго будет мешать языковой барьер. Большая часть собственно философских текстов находилась в рукописях, а читать их профессиональные философы не могли.

По мере открытия древнерусской культуры и удивления ее шедеврами безапелляционное обвинение в «невегласии» утратило основание. В конце 70-х – начале 80-х годов появилась целая плеяда профессионалов-философов, которые сосредоточили свои научные изыскания на древнерусской тематике. Древнерусская философия, как самостоятельный феномен, стала объектом исследования таких крупных и авторитетных специалистов, как М. Н. Громов<sup>4</sup>, В. С. Горский<sup>5</sup>,

---

<sup>4</sup> Громов М. Н. Древнерусская философия истории в «Повести временных лет» // Актуальные проблемы истории философии периодов СССР. Вып. 2. М., 1975. С. 3-13; *Он же*. Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестник Московского университета / Серия VII: Философия. 1975. № 3. С. 58-67; *Он же*. «Речь философа» из древнерусской летописи «Повесть временных лет» // Философские науки. Научные доклады высшей школы. М., 1976. № 3. С. 97-107; *Он же*. Систематизация эмпирических знаний в Древней Руси // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978. С. 29-47; *Он же*. Философская проблематика в исследованиях по древнерусской письменности // Философские науки. 1979. № 5. С. 78-85; *Он же*. Об изучении древнерусской философии (история вопроса) // Депонирование в ИНИОН АН СССР. № 3667. 1979.

<sup>5</sup> Горский В. С. Проблема целости мира в философской культуре Киевской Руси и Древней Болгарии (к вопросу о восприятии богомилства в культуре Киевской Руси) // Богомилство Първи международен конгрес по българистика, г. София, 23 май – 3 юни 1981 г. / Българска Академия НА Науките. София, 1982. С. 47-62; *Он же*. Философские идеи в культуре Киева XI-XIII вв. : [Гл. 1, § 2] // Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк. Київ, 1982. С. 31-51; *Он же*. Развитие философской мысли в Киеве в период разложения и кризиса феодально-крепостнических отношений : [Гл. 3, Введение] // Там же. С. 158-162; *Он же*. Проблема целостности мира в философской культуре Киевской Руси и Древней Болгарии (к вопросу о восприятии богомилства в культуре Киевской Руси) // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 42-57; *Он же*. Характер и основные направления взаимосвязи философских культур Древней Руси и Болгарии // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов (в соавт. М. Д. Бычваровым). Киев, 1983. С. 3-19; *Он же*. До характеристики філософсько-історичних уявлень в культурі Київської Русі // Філософська думка. 1984. № 3. С. 76-88; *Он же*. Философская мысль в духовной культуре Киевской Руси // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 80-88; *Он же*. Философские идеи в отечественной средневековой культуре // Философские науки. 1985. № 5. С. 91-98 (в соавт. С. Б. Крымским); *Он же*. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. Киев, 1988.

## С. В. Бондарь как исследователь



В. Ф. Пустарнаков<sup>6</sup>, А. Ф. Замалева<sup>7</sup>. Быстро росло количество их последователей и учеников. Философскую тематику Древней Руси все чаще стали избирать в качестве кандидатских и докторских диссертационных исследований. Утверждению древнерусской философии в ее правах немало содействовали представительные конференции, которые инициировали киевские коллеги. Они умело стимулировали обращение историков и филологов к философской проблематике и вовлечению философов в древнерусскую тематику. Существовавшая лакуна в представлениях об историко-философском процессе на территории нашей страны за короткое время была ликвидирована.

С. В. Бондарь принадлежит ко второму поколению историков древнерусской мысли. Пожалуй, он был первым и едва ли не самым перспективным из учеников В. С. Горского. Его справедливо отнести к плеяде молодых исследователей, которые всецело посвятили себя древнерусской тематике. Запомнилось быстрое и основательное утверждение Станислава в науке. Буквально за несколько лет он публикует серию статей и обстоятельную монографию, в которых дает глубокий и всесторонний анализ религиозно-философского содержания «Изборников» 1073 и 1076 годов<sup>8</sup>. Работы С. В. Бондаря с самого начала отличались высоким источниковедческим качеством. Он опирался в своих исследованиях не на вторичные материалы, как это позволяли себе делать некоторые из первых исследователей древнерусской мысли, не на пересказы и наблюдения, заимствованные из работ историков и фи-

---

<sup>6</sup> Пустарнаков В. Ф. О русско-южнорусских философских связях XI–XIII вв. // История философии в СССР. Т. 1. М., 1968. С. 494–498; Он же. О русско-польских философских связях XI–XVIII вв. // Там же. С. 504–508; Он же. Проблема познания в философской мысли Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 12–27; Он же. Идеиные источники древнерусской философской мысли // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 188–203; Он же. Философские идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси // Там же. С. 204–262.

<sup>7</sup> Замалева А. Ф. Мыслители Киевской Руси Киев, 1981 (в соавторстве с В. А. Зоцем); Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987; Его же. Восточнославянские мыслители. Эпоха Средневековья. СПб., 1998.

<sup>8</sup> Бондарь С. В. Древнерусский “Изборник 1076 года” как источник изучения философской культуры Киевской Руси // Проблемы философии. 1982. Вып. 56. С. 17–24; Он же. Деякі висновки з історико-філософського аналізу “Изборника Святослава 1073 р.” та “Изборника 1076 р.” // Філософська думка. 1985. № 1. С. 89–90; Он же. К пониманию проблемы “человек – история – время” в “Изборнике” 1073 г. // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Киев: Наукова думка, 1987. С. 69–87; Он же. Античное учение об элементах и некоторые антропологические воззрения в “Изборнике Святослава 1073 г.” // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Киев: Наукова думка, 1988. С. 125–133; Он же. Философско-мировоззренческое содержание “Изборников” 1073 и 1076 годов. Киев: Наукова думка, 1990. 152 с.



логов, а на подлинную эмпирическую основу. И в Москве и в Петербурге (тогда Ленинграде) его можно было встретить в древлехранилищах, где он работал со средневековыми рукописями.

Пожалуй, не оставалось ни одной сферы философского знания, которая не получила бы в цикле работ об «Изборниках» своего освещения, благо материал удивительных по богатству содержания энциклопедических памятников объективно давал такую возможность. Тексты, ставшие предметом глубокого изучения исследователя, пришли на Русь вместе с кирилло-мефодиевской традицией. В рамках межславянских идейных взаимосвязей они несли с собой богатый спектр идей и истин, объединявших восточно-христианскую конфессиональную общность. К тому же «Изборник 1076 года» был значительно расширен оригинальными вставками, а именно это является благодатным материалом для историка философии. Говорить о разных аспектах религиозно-философских смыслов этих замечательных памятников можно долго, но хочется обратить внимание на одну яркую особенность научного подхода к материалу С. В. Бондаря. В созданном при болгарском царе Симеоне «Изборнике», который на Руси стал именной книгой князя Святослава, предлагалась модель взаимоотношения философии и богословия, которая благодаря болгарскому посредничеству стала нормой для древнерусских книжников раннехристианского времени. Эту норму взаимодействия богословия и философии исследователь учитывал, и в его взвешенных оценках суть средневекового философствования раскрывалась в соответствие с нормами идейного творчества, которые были актуальны в то время.

В своем мозаичном содержании, составленном из отрывков произведений авторитетных христианских авторов, «Изборник 1073 года» давал не только общие представления о догматических основаниях вероучения, но содержал в себе логико-философские главы, открывающие возможность выражения сложных богословских понятий. Наряду с извлечениями из трудов экзегетов, он содержал сведения натурфилософского и астрономического характера, а так же знакомил с некоторыми воззрениями древнегреческих философов, которые были органической частью богословских построений цитировавшихся в сборнике экзегетов. Исследователь, конечно, не упустил из поля своего внимания трансляцию античных идей в древнерусскую культуру и вскрыл механизм передачи знаний, существовавших в форме адаптации древнегреческого наследия, лишённого неприемлемых для доктрины смыслов и использовавшихся для более четкой формулировки христианских истин. Автору удалось раскрыть особенности средневековой антропологии, показать специфику решения онтологических проблем в рамках христианской доктрины. В развитии этих тем христианизированные элементы античности использовались в наибольшей мере. Кроме того, в исследованиях получили детальное освещение гносеологические, историософские и нравственные аспекты «Изборников».

## С. В. Бондарь как исследователь



Нельзя не отметить, что с самого начала своего творческого пути С. В. Бондарь был чужд модернизации и упрощения в трактовке древнерусского наследия. Он был далек от поисков некоей чистой философии, которую скептики в общем-то справедливо не усматривали в религиозных текстах. Будучи представителем украинской школы историков философии, он, как и его коллеги, подробно и углубленно исследовал философемы и философичность в рамках богословия, понимая синкретическую природу средневекового текста, когда в религиозной оболочке философия выступала в превращенной форме своего существования. Честный, чуждый конъюнктурного упрощения подход, конечно же способствовал признанию статуса философской составляющей древнерусского идейного наследия. По сути дела, ставился вопрос о формах философствования в рамках господствовавшей тогда религиозной формы сознания.

Собственно специфике и особенностям отечественного средневекового философствования в разные годы С. В. Бондарь посвятил много специальных работ. В целом ряде исследований он занялся выявлением критериев вычленения философского компонента в религиозных по своему характеру текстах. И каждый раз специально подчеркивалось, что древнерусскую философию нельзя рассматривать вне ее связи с богословием. Ход мыслей, в данном случае, был следующий. Первоисточником способов осмысления бытия в средневековую эпоху были установки Священного писания и доктринальные принципы, которые задавали рамки возможного решения философских по своему характеру проблем. Последние решались в русле религиозных суждений. Святоотеческая мысль, а через нее и античность, обогатили философскую палитру осмысления бытия, поскольку экзегеты получили классическое философское образование и его плоды, конечно же, накладывали отпечаток на сочинения христианских богословов. Убедительная логика суждений подводила к обоснованному выводу о существовании преемственности на всех этапах развития христианской мысли – от апологетов до древнерусской средневековой эпохи<sup>9</sup>. Среди специфических методов религиозно-философского осмысления действительности исследователь выделял образно-символический метод и подробно характеризовал памятники, в которых этот метод применялся<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание “Изборников”. С. 19-20, 52-53; Он же. Философия и религия в культуре Киевской Руси // История философии и культура. Киев, 1991. С. 171-181; Он же. Філософська думка Київської Русі // Історія філософії в Україні. Підручник. К., 1994. С. 42-68; Он же. До питання про особливості і специфіку філософування в Україні XI-XIV ст. // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Збірник наукових праць за матеріалами давньоруських історико-філософських читань «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» (Полтава, 10-11 червня 2008 р.). Полтава, 2008. С. 51-74.

<sup>10</sup> Бондарь С.В. Світоглядно-психологічні особливості середньовічної уяви та пізнавальної діяльності // Семантика образу в культурі Середньовічної Єв-



Можно назвать работы С. В. Бондаря, которые посвящены общей характеристике религиозно-философской мысли Киевского периода. В них исследовались особенности духовной атмосферы<sup>11</sup> и выявлялись типологические особенности древнерусского религиозного философствования, в том числе и те признаки, которые отличают православную духовность от западноевропейской (иное качество взаимоотношений светской и духовной властей, отсутствие ересей, толерантность)<sup>12</sup>. В предложенных наблюдениях и выводах не все можно признать бесспорным. Древнерусские ереси – это общеизвестный факт. Правда, появляются они достаточно поздно – с конца XIV в. и по многим признакам отличаются от европейских. В стригольничестве, например, возрождались элементы дохристианских воззрений. Если говорить о толерантности, то речь может идти о бытовой сфере или матриониальных связях княжеского дома. Церковные же идеологи пытались наложить запрет не только на ритуальное, но и на бытовое общение православных христиан с латинянами и прочими иноверцами.

Большое внимание в работах С. В. Бондаря уделялось методологии историко-философского исследования и поиску надежных критериев выделения философом. Этот аспект необычайно важен по причине весьма специфической природы христианского средневекового философствования, к оценкам которого не применимы критерии новоевропейской науки. Исследователю удалось доказать правомерность использования нефилософских текстов в целях историко-философского анализа. То, что древнерусская религиозно-философская мысль была особым эпохальным явлением, к которому должны применяться соответствующие методы исследования, – с этим нельзя не согласиться. А вот попытка включения тысячелетнего античного периода в историю философии на Украине не выглядит продуктивной<sup>13</sup>. В данном случае связь чисто географическая. Но на данной территории сменился этнос и установился совершенно не связанный с европейской культурой социально-экономический общественный тип. Именно Западной Европе Причерноморье даровало свой плод, а на Украине философия развивалась в рамках богословия после введения здесь христианства. Филосо-

---

ропи: Схід–Захід: Матеріали Міжнародної наукової конференції. К., 1996. С. 30.

<sup>11</sup> Бондарь С.В. Про деякі характерні риси та особливості релігійно-духовного життя Київської Доби // Філософія. Історія культури. Освіта: Доповіді та повідомлення III Міжнародного конгресу українців. Х., 1996. С. 186-192.

<sup>12</sup> Бондарь С.В. Філософська думка Київської Русі // Історія філософії в Україні. Підручник. К.: Либідь, 1994. С. 42-68; *Он же*. Філософсько-історичний зміст циклу православних свят у духовній культурі України XI-XIV ст. // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти. К.: Вид. дім «Кієво-Могилянська академія», 2006. С. 34-75.

<sup>13</sup> Бондарь С.В. Історико-філософські студії писемної культури Княжої доби України: звернення й перспективи // Філософська думка. 2004. № 2. С. 125-134.

## С. В. Бондарь как исследователь



фия скифов оставалась неизвестной славянским преемникам на этой территории. Трансляция же античного наследия в отечественную средневековую культуру осуществлялась опосредовано и весьма ограничено, в тех рамках, которые не противоречили доктрине. Ни о какой прямой преемственности говорить не приходится.

Как историк отечественной философской мысли средневекового периода С. В. Бондарь совершенно справедливо ставил вопрос о необходимости расширения источниковедческой базы исследования и выявления философского качества привлекаемых для работы текстов. Он и сам активно работал в этом направлении, проводя большое количество времени в архивах и копируя рукописные тексты. Заслугой автора можно считать не только то, что ему удалось убедительно раскрыть и проинтерпретировать философские аспекты сочинений экзегетов в переводной древнерусской книжности, но еще и расширить поле историко-философского исследования, выявив философичный компонент в традиционно считающихся нефилософскими жанрах (агиографии, поучениях, летописях, апокрифах)<sup>14</sup>.

Обращаясь к анализу конкретных памятников, историк философии демонстрирует продуктивность историко-философского анализа произведений разных жанров. Объектом его исследования становится то «Пчела», то «Повесть о Варлааме и Иоасафе», то «Учение о числах» Кирика Новгородца, то «Поучение» Георгия Зарубского и даже такой неожиданный для историко-философского анализа объект, как «Слово о полку Игореве»<sup>15</sup>. В перечисленных памятниках, которые обычно не привлекаются философами для своих исследований, Бондарь находит философское содержание. В «Поучении» Георгия анализируется морально-этическая программа проповедника. В «Учении» Кирика с философией соотносится сюжет о первоначалах мироздания, а в литературном каноне этого произведения усматривает историософский аспект. И так в каждом сочинении, которое является объектом

---

<sup>14</sup> Бондарь С.В. Актуальні проблеми дослідження релігійно й філософської думки України XI-XV сторіч // Історія релігій в Україні. Праці XIII-ї Міжнародної наукової конференції (Львів, 20-22 травня 2003 року). Кн. II. С. 248-253.

<sup>15</sup> Бондарь С.В. «Вчення» Кирика Новгородця // Філософська і соціологічна думка. 1993. № 3. С. 143-150; Он же. Древнерусские периодизации священной истории // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 1. Великий Новгород: НовГУ, 2012. С. 159-198; Он же. «Бджола» - унікальна пам'ятка філософсько-світоглядної думки Русі-України // Хроніка 2000. 1995. Вип. 1. С. 59-78; Он же. Релігійно-філософський зміст «Повчання» Георгія, чорноричця Зарубського // Переяслівська земля і духовний світ людини. Збірник наукових праць. К.; Переяслав-Хм.: Палміра, 1998. С. 78-81; Он же. Античний етнорелігійний трактат Арістїда у давньоруському перекладному тексті «Повісті про Варлаама й Іоасафа» // Філософські обрії. 2003. № 10. С. 39-66; Он же. Об одной из эстетических особенностей творческого метода создателя «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве и мировоззрение его эпохи. Киев: Наукова думка. 1990. С. 67-73.



изучения С. В. Бондаря, вскрывается присущая ему философичность и всесторонне характеризуется религиозная специфика текста.

Целый ряд работ посвящен анализу историософских идей в памятниках переводной и оригинальной книжности<sup>16</sup>. Именно этот аспект исследователь считает перспективным при рассмотрении «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, тогда как обычно историки отечественной философии находят в этом памятнике массу интересных данных о христианской онтологии, антропологии и гносеологии. Это произведение церковно-учительного назначения, созданное при Сименоне (864-927) — яркий пример теснейших болгаро-русских идейно-религиозных связей<sup>17</sup>. Став важным элементом отечественной культуры, «Шестоднев» впервые знакомил славяно-русское общество с объемными извлечениями из Василия Великого, Севериана Габальского и Феодорита Киррского. Эту просветительскую функцию «Шестоднева» Бондарь определяет абсолютно верно. Остается добавить, что компиляция текстов восточно-христианских экзегетов до XV в. была едва ли не самой полной антологией сведений об идеях древнегреческих философов. И, тем не менее, С. В. Бондарь делает довольно нетипичный исследовательский срез и анализирует аспекты, которые не привлекали внимания других историков древнерусской религиозно-философской мысли. В «Хронике» Иоанна Малалы исследователь объектом анализа выбрал историческую концепцию составителя «Хроники». Ученый обратил внимание, что автор «Хроники» связывал движение истории с культурными достижениями человечества. В этом контексте эпохальных открытий прошлого оказываются и концепции древних мудрецов, чем и объясняется информативность «Хроники» Малалы о философских учениях античности. Проблеме периодизации мировой истории в трудах религиозных мыслителей С. В. Бондарь уделял большое внимание. Он выявлял существование

---

<sup>16</sup> *Бондарь С.В.* Ключові інтелектуально-духовні події всесвітньої історії у давньоруському перекладі «Хроніки» Йоана Малали // Могилянські читання 2004. Зб. наук. пр.: Музейне збереження пам'яток сакрального мистецтва. Історія, сучасна практика і майбутнє. К.: Віпол, 2005. С. 113-123; *Он же.* «Шестиднев» Иоанна экзарха Болгарского як джерело для реконструкції історософських уявлень Давньої Русі (містично-прообразна генеза Старого й Нового Завітів) // Могилянські читання 2004. Зб. наук. пр.: Музейне збереження пам'яток сакрального мистецтва. Історія, сучасна практика і майбутнє. К.: Віпол, 2005. С. 107-112; *Он же.* До питання про філософсько-історичний зміст Галицько-Волинського літопису // Християнська спадщина Галицько-Волинської держави: ціннісні орієнтири духовного поступу українського народу. Матеріали Міжнародної ювілейної наукової конференції. – Івано-Франківськ – Галич. Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника; Національний заповідник «Давній Галич», 2006. С. 273-276.

<sup>17</sup> *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: исследования и публикации. Вып. II. СПб., 2001. С. 15-25, 279-293.

## С. В. Бондарь как исследователь



прочной связи историософских концепций со средневековым пониманием времени, указывал на такие важные признаки христианской историософии как теоцентризм и эсхатологизм (на примере «Космографии» Козьмы Индикоплова). Он показал, что даже циклическая модель времени может органично сочетаться с линейно-финалистической концепцией хода истории (Кирик Новгородец)<sup>18</sup>. Нельзя не разделить убежденность исследователя, что переводная книжность должна расцениваться как факт идейно-религиозной жизни Руси, а ее религиозно-мировоззренческие особенности невозможно игнорировать при анализе идейного содержания оригинальных произведений, создававшихся на основе некоего базового набора христианских идей и принципов. Подобный подход позволяет избежать упрощения религиозно-философской специфики эпохи.

Логично, что от изучения конкретных памятников исследователь переходил к написанию исследовательских трудов обобщающе-панорамного значения. Его перу принадлежит общий очерк истории религиозно-философской мысли Украины в XI-XIV вв.<sup>19</sup> К подобного рода работам нужно отнести и публикуемую ныне книгу о Кирилле Туровском.

Благодаря инициативе С. В. Бондаря целый ряд религиозно-философских памятников был введен в научный оборот на украинском языке. Его стараниями опубликованы «Учение о числах» Кирика Новгородца<sup>20</sup>, «Повесть о Варлааме и Иоасафе»<sup>21</sup>, «Поучение» Георгия Зарубского<sup>22</sup>. Публикации сопровождалось аналитическим исследованием содержания.

Работу историка философии трудно представить без рефлексии того, что делают коллеги на общем поле исследования. В историографических разделах многих его трудов содержалась оценка достигнутого в области изучения древнерусской мысли, но в одном случае он специально отметил заслуги в деле изучения древнерусского наследия крупной украинской исследовательницы, представлявшей старшее поколение<sup>23</sup>. Не все, что делалось на поле историко-философских ис-

---

<sup>18</sup> *Бондарь С.В.* Періодизація світової історії у філософській культурі України XI-XIV ст. // *Практична філософія*. 2006. № 1. С. 185-193.

<sup>19</sup> *Бондарь С.В.* Релігійно-філософська думка в Україні у XI-XIV ст. // *Історія Української філософії: Підручник*. К.: Академвидав, 2008. С. 72-128.

<sup>20</sup> *Бондарь С.В.* «Вчення» Кирика Новгородця. С. 143-150.

<sup>21</sup> *Бондарь С.В.* Античний етнорелігійний трактат Арістїда у давньоруському перекладному тексті «Повісті про Варлаама й Иоасафа». С. 39-66.

<sup>22</sup> *Бондарь С.В.* Релігійно-філософський зміст «Повчання» Георгія, чорнориця Зарубського. С. 78-81.

<sup>23</sup> *Бондарь С.В.* Валерія Михайлівна Нічик як дослідник філософської думки Давньої Русі // *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*. Зб. наук. пр. на пошану пам'яті проф. Валерії Михайлівни Нічик. К.: Критика, 2005. С. 34-45.



следований религиозной мысли Древней Руси, его удовлетворяло. Поэтому он пишет статью, в которой с озабоченностью высказывается о состоянии дел в области изучения идейно-религиозного наследия Древней Руси. В ней констатируется количественный рост числа публикаций и диссертационных работ по древнерусской религиозно-философской тематике. Можно бы было радоваться появлению все большего и большего числа исследований, посвященных средневековой отечественной мысли. Но автора тревожит низкое научное качество случайных и проходных диссертаций. Поэтому он восстает против «убогих» диссертационных исследований<sup>24</sup>.

Нельзя не сказать об эволюции взглядов С. В. Бондаря на протяжении его научной деятельности. В ученых кругах существовало широкое и узкое понимание философии применительно к трактовке идейно-религиозной ситуации в средневековой Руси. Сторонники узкого понимания ориентировались на актуальное для культуры определение философии, которое было известно по переводам «Диалектики» Иоанна Дамаскина. Классификация философского знания, данная Дамаскиным, восходит к Аристотелю, но в христианской редакции. Высшей философией названо богословие, к сфере которого относится то, что постигается разумом. Математика, как раздел умозрительной философии, оперирует тем, что не имеет материи, но раскрывает свое бытие в материальных вещах. Под влиянием Аристотеля выделяется практическая философия, к сфере применения которой относится этика, политика и экономика. Философия в этом качестве названа искусством искусств и наукой наук. В рамках этой «хитрости» рассматриваются грамматика, риторика и логика, которые позволяют делать правильные умозаключения<sup>25</sup>. По этой формуле философия является инструментальным дополнением к богословию, или, другими словами, представляет собой комплекс знаний, который был подконтролен богословию. В ранних работах С. В. Бондаря концептуальное видение религиозно-философской мысли Древней Руси практически соответствовало данной модели.

Со временем акценты смещались в сторону широкого понимания философии, а границы между философией и богословием в статьях последних лет стирались. С философией стала соотноситься догматика, аскетика и разные формы духовных практик. Исследователя уже гораздо меньше интересовали превращенные способы философского постижения действительности в рамках религиозной формы сознания. Гораздо больше занимало собственно богословие и его освоение древними русичами. По сути дела, под философией стала по-

---

<sup>24</sup> Бондарь С.В. Дисертаційні історико-філософські студії духовної культури України XI-XV ст.: наука чи імітація? // Бюлетень ВАК України. 2006. № 5. С. 5-10.

<sup>25</sup> Weiber E. Die Dialektik des Johannes von Damaskus in Kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969. S. 18–24.



ниматься всеобъемлющая православная мудрость. Такой подход позволял ставить вопрос о богатом разнообразии форм и способов религиозного философствования. Надо сказать, что эта тенденция, наиболее ярко представленная в творчестве М. Н. Громова, в последнее время приобретает все больше сторонников<sup>26</sup>. Исследование феномена в таком качестве требовало глубокого погружения в духовную жизнь русского Средневековья, широкой эрудиции и глубокого знания письменных источников. Собственно эти качества в своем научном творчестве и демонстрировал С. В. Бондарь. Расширенный подход позволял делать объектом исследования библейские и богослужебные тексты, а также произведения морально-этического содержания. Если же говорить об историографии в целом, то понимание древнерусской религиозной философии у авторов разных направлений варьировалось<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> *Завгородний Ю. Ю.* Аскетизм і виклики сучасності // Аскетична мораль в давньоруській культурі. Доповіді науковців II Несторівських студій, видані за сприяння Печерської районної у місті Києві державної адміністрації. Київ, 2005. С. 137-141; *Он же.* До характеристики просторово-часових уявлень доби Київської Русі // Духовна спадщина Київської Русі. Збірник наукових праць за матеріалами міжнародного семінару викладачів східноєвропейських університетів. Одеса, 2-4 липня 1997 р. Одеса, 1997. Випуск I. С. 67-72; *Киричок О. Б.* Феодосій Печерський як «Христовий воїн» // Аскетична мораль у давньоруській культурі. Київ, 2005. С. 29-37; *Он же.* Спроба синтезу релігійних, філософських та політичних ідей у «Посланні про піст» митрополита Никифора // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. Полтава, 2007. С. 474-479; *Малахов В. А.* Здобуття мовчання (за матеріалами Києво-Печерського патерика) // Національний університет «Києво-Могилянська академія». Наукові записки. Т. 18: Філософія та релігієзнавство. Київ, 2000. С. 29-31; *Поляков Н. С.* Сакрализація Московської Русі: вера как идеология // Герценовские чтения 2006. Актуальные проблемы социальных наук. СПб., 2006; *Пенюджек Е. В.* Русская средневековая философия: понятие «время». Екатеринбург, 2006; *Он же.* Идеи библейской историософии в христианской культуре Средних веков. Екатеринбург, 2009; *Слипушко О. Н.* Давньоруське любомудріє // Філософська думка. 2007. № 1. С. 144-152; *Она же.* Інтерпретація біблійних образів у спадщині Кліма Смолятича // Київська старовина. 2007. № 4 (376). С. 25-33; *Она же.* Символіко-алегоричне тлумачення образів Святого Письма у «Слові про Закон і Благодать» Іларіона // Літературознавчі студії. Збірник наукових праць. Вип. 21. Ч. 2. Київ, 2008. С. 187-195; *Чайка Т. О.* Моральні домінанти давньокиївської агіографії (до реконструкції моральної свідомості Київської Русі) // Магістеріум. Вип. 30. Історико-філософські студії. Київ, 2008. С. 36-52; *Щеглов А. П.* Неведомый Бог: Историко-философское исследование мистических традиций Древнего мира и Средневековья. СПб., 2008.

<sup>27</sup> Спектр концептуальних трактовок, которые существуют в историографии, небольшой. Фактически можно говорить о последователях нескольких знаковых для историографии фигур. Кроме упомянутого М. Н. Громова, назовем направление, у истоков которого стоит В. С. Горский. Он и его последователи решение философских задач относили к сфере духовно-практического



В работах С. В. Бондаря, особенно в работах последнего десятилетия, акцент заметно смещается с философского на религиозное отношение к действительности. Ярким примером могут служить статьи, в которых анализируется соотношение Ветхого и Нового Заветов<sup>28</sup>, оценивается роль Богородицкого культа в отечественной истории<sup>29</sup>, проводится исследование символики и исторических форм креста<sup>30</sup>, вскрывается темпорально-космическое содержание «Дня Господня»<sup>31</sup>, а церковные праздники рассматриваются как квинтэссенция священно-исторического сознания и важнейший фактор духовно-созидательной деятельности<sup>32</sup>. В одной из своих статей исследователь предлагает воспринимать храм как невербальное выражение религиозных и философских идей, воздействующих на формирование философско-исторических ассоциаций<sup>33</sup>, а в другой — фокусирует внимание на метафизических основах христианской психологии, где предлагается решать психические проблемы на пути восстановления бого-

---

освоения действительности. В. Ф. Пустарнаков с учениками сводили средневековую философию к движению философом в религиозной форме сознания. А. Ф. Замалеев исходил из того, что философская мысль была антиподом богословия и развивалась в различных формах секулярности. Подобный ракурс позволял исследователю связывать самобытность древнерусской мысли с языческими и двоеверными представлениями.

<sup>28</sup> Сопоставление осуществляется на материалах «Шестоднева». Ветхий Завет расценивается как благодатный, что не было понято иудеями, а Новый — как обладающий двойной благодатью (Бондарь С.В. «Шестиднев» Иоанна ексарха Болгарського як джерело для реконструкції історософських уявлень Давньої Русі. С. 107-112).

<sup>29</sup> Приводятся конкретные данные о восприятии Богородицы как защитницы (Покров) и домостроительницы, когда Богородица выступала в функции Софии Премудрости (Бондарь С.В. Роль Богородиці у світовій і вітчизняній історії (за уявленнями руських книжників XI-XIV ст.) // Мультиверсум. Філософський альманах 2006. Вип. 53. С. 75-87).

<sup>30</sup> Бондарь С.В. Філософсько-богословський зміст, символіка Святого Хреста у Давній Русі і Священна Історія // Українське релігієзнавство. 2006. № 39. С. 28-40.

<sup>31</sup> Бондарь С.В. Концепція «Дня Господнього» у релігійно-філософській культурі України XI-XIV ст. // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. № 2 (6). 2007. С. 153-157.

<sup>32</sup> Бондарь С.В. Філософсько-історичний зміст циклу православних свят у духовній культурі України XI-XIV ст. // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти. К.: Вид. дім «Киево-Могилянська академія», 2006. С. 34-75.

<sup>33</sup> Пропонована декодування образно-символічного мови архітектури, живопису, ритуальних дій (Бондарь С.В. Православний храм і церковне начиння як джерело для реконструкції філософсько-історичних уявлень Давньої Русі // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. 2006. Кн. II. Л.: Логос, 2006. С. 33-42).

## С. В. Бондарь как исследователь



подобного совершенствования человека<sup>34</sup>. Еще одна статья посвящена древнерусскому паломничеству, в котором путешествие в Святую землю рассматривается как приобщение к сакральному пространству и времени, делающим человека причастным Священной истории. Автор выражает уверенность, что в этом месте происходит трансформация сознания в метафизически-трансцендентное знание-память. Акт паломничества рассматривается как мистическое переживание Священной истории, как своеобразное «причащение»<sup>35</sup>.

Не оставлял исследователь и постоянно интересовавшую его историософскую проблематику, в трактовку которой вносились интересные акценты. Например, объектом исследования выбирались летописные описания катаклизмов и потрясений, в которых субъективно негативное отношение к бедствиям соседствовало с оправданием несчастий как попущения Божьего. Исследователь предлагал свое объяснение двойственного отношения летописцев к подобного рода явлениям. Ключом к пониманию аксиологической двойственности С.В. Бондарь считал общехристианские представления о теодицее<sup>36</sup>. В другой статье история рассматривается как результат воплощения Божьего замысла. Именно такое понимание увязывается исследователем с экзистенциальным стремлением древнерусских авторов к познанию воли Творца. В конкретных исторических обстоятельствах это стремление выражалось в попытках через явленное «прочитать» сокровенное<sup>37</sup>. Еще в одной работе был сделан вывод, что понятие Божьего промысла является центральным в христианском мировоззрении и неизменно присутствует в трудах древнерусских книжников. Промысел трактуется как трансцендентная сила, направляющая историю, а перед людьми

---

<sup>34</sup> Автор в своих суждениях основывается на анализе метафизических принципов, изложенных в Священном писании, патристических текстах и в произведениях древнерусской литературы. На этом материале показано, как решались философско-психологические проблемы в древнерусскую эпоху. Обращает внимание на актуальность данной проблематики для современности (Бондарь С.В. Релігійно-метафізичні засади антропологічно-психологічної думки України середньовічної доби // Наукові записки Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України. К.: ВД «ТРОЯ», 2008. Вип. 36. С. 67-82).

<sup>35</sup> Бондарь С.В. Давньоруські ходіння як паломництва у Священну Історію // Духовні традиції в українській культурі. К.: Фенікс, 2007. С. 60-71.

<sup>36</sup> Бондарь С.В. «Божие попущение» – одна з ключових категорій пояснення природних й соціальних катаклізмів у світовій історії мислителями України доби раннього середньовіччя. Її зміст і функції // Філософські обрії. 2005. №14. С. 3-18.

<sup>37</sup> Бондарь С.В. Історія як задум Бога (за матеріалами давньоруських писемних пам'яток Княжої доби) // Мультиверсум. Філософський альманах. 2005. Вип. 51. С.101-112.



открывающая возможность спасения<sup>38</sup>. В общем и целом в фокусе авторского интереса оказывался трансцендентальный фактор исторического процесса.

Серьезное внимание С. В. Бондарь уделял эсхатологической тематике. Все начиналось со статьи, посвященной анализу взглядов Кирилла Туровского на посмертную участь как отдельных людей, так и всего человечества<sup>39</sup>. Эта тематика получила продолжение. С привлечением источников XI-XIV вв. он подробно анализирует древнерусские представления о посмертной участи. На материалах конкретных памятников письменности реконструируются концепции «малой» и «большой» эсхатологии. С первой связывается круг представлений о воздаянии непосредственно следующем за смертью, а со второй — конечная участь всех умерших после Второго пришествия<sup>40</sup>. Отдельная работа посвящена рассмотрению древнерусских воззрений на рай и существовавших в общественном сознании представлений об условиях и «путях» его достижения<sup>41</sup>. Эсхатологическая тематика затрагивается и в других сюжетах, особенно в тех, которые имеют отношение к древнерусским разъяснениям «Божиих казней» и толкованиям, связанным с ожиданием «конца истории». Все вместе складывается в достаточно выразительную картину, отражающую комплекс воззрений древнерусского человека на инобытие. Но для автора это не только факт истории идей, это еще и живая, не потерявшая актуальности для религиозного сознания реальность.

В общем и целом можно сделать вывод, что в понимании С. В. Бондаря вера рассматривалась в качестве базового фактора средневековой ментальности, широкий спектр проявлений которой он отождествлял со средневековой философией. Украинский исследователь искал адекватную модель восприятия древнерусской эпохи не вне культуры того времени, а старался приблизиться к миропониманию средневековых предков, руководствуясь средневековыми представлениями о философии, когда философом считали

---

<sup>38</sup> *Бондарь С.В.* Догмат Промислу (Провидіння) Божого у філософії Давньої Русі і його вплив на розуміння Священної Історії // Мультиверсум. Філософський альманах. 2006. Вип. 56. С. 155-165.

<sup>39</sup> *Бондарь С.В.* До питання про макрокосмічну й мікрокосмічну есхатологію Кирила Туровського // Філософські обрії. 2004. № 11. С. 3 – 21.

<sup>40</sup> *Бондарь С.В.* Мікроесхаталогічні погляди в українській духовній культурі XI-XIV ст.: загробне життя, приватний суд, митарства. // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Зб. наукових праць. Випуск 9 (22). 2006. С. 24-31.

<sup>41</sup> *Бондарь С.В.* Уявлення про рай як історично-есхатологічну реальність в духовній культурі України XI-XV ст. // Практична філософія. № 3. 2006. С. 170-178.

## С. В. Бондарь как исследователь



и образованного книжника, и монаха-аскета и авторитетного проповедника. Именно так понимал философию митрополит Даниил. Философами он считал того, кто твердо соблюдает православную веру, пребывает в чистоте душевной и в смирении всегда угодное Богу творит. Истинным философом для него — это не мудрствующий по плоти человек, а мудрствующий по духу<sup>42</sup>. В своем новом понимании средневековой философии Бондарь стоит на аналогичных позициях. Видимо, это не случайно, ибо исследователю была свойственна нацеленность на диалог с мыслителями прошлого, на сохранение связи между древним и современным пониманием православия и философской мудрости.

Труды С. В. Бондаря ценны, как ценны и многие другие исследования коллег, которые вместе сделали много для того, чтобы показать, что нигде в средневековый период философский компонент не затерялся. Он непременно выступает в богословской оболочке. Такова эпохальная специфика. Бондарю, вместе с другими историками древнерусской философии, удалось доказать, что несмотря на господство религиозной формы сознания, в древнерусское время ставились и решались извечные философские проблемы о предельных основаниях бытия, о способах и границах познания, исследовались закономерности и движущие силы исторического процесса. Вряд ли нужно специально говорить о широте нравственного измерения бытия в древнерусскую эпоху, отчего отечественную средневековую мысль даже подводят под определение «панэтизма». Вклад С. В. Бондаря в утверждение древнерусской религиозной философии в ее правах — бесспорен. Им много сделано для того, чтобы показать высокую культурную ценность общеславянского книжного наследия, в том числе и философской его составляющей. Особенно ценным можно считать выявление философских смыслов в далеко нефилософских по жанру текстах, отчего те, являясь произведениями сугубо религиозными, проявляют еще и некие свои философские качества.

Предлагаемая сегодня вниманию читателя монография — это последний труд Станислава Васильевича Бондаря, который он почти успел завершить перед своей смертью. Поводом обратиться к наследию Кирилла Туровского были планы издания совместными усилиями русских и украинских ученых еще никогда в полном объеме не публиковавшегося наследия выдающегося древнерус-

---

<sup>42</sup> Гаврюшин Н. К. Митрополит Даниил — редактор «Диалектики» // ТОДРЛ. Т. 49. Л., 1988. С. 358, 361; Мильков В. В. Определение философии Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты (о кирилло-мефодиевском и других идейно-религиозных направлениях в духовной жизни Древней Руси) // Переводные памятники философской мысли Древней Руси. М., 1992. С. 145-147.



ского книжника и религиозного мыслителя. Творчеством этого мыслителя Станислав интересовался давно и даже посвятил анализу его сочинений несколько статей<sup>43</sup>. Поэтому он с энтузиазмом взялся за написание аналитических разделов коллективного труда, но так увлекся работой, что вместо запланированных параграфов получилась книга, которую мы и предлагаем вниманию читателя. Именно этот последний труд украинского историка древнерусской религиозной философии отражает эволюцию его, как исследователя. Столкнувшись с необходимостью прокомментировать источники сочинений Кирилла Туровского, С. В. Бондарь окунулся в реконструкцию святоотеческих оснований, на основе которых только и могло состояться творчество оригинального, и в то же время глубоко в христианском смысле традиционного, писателя и мыслителя, прославившего у потомков «русским Златоустом».

Здесь нет нужды говорить о достоинствах и спорных местах труда. Каждый читатель может составить свое собственное представление, обратившись к содержанию книги. Только хочется выразить уверенность, что вне зависимости от вкусовых пристрастий, никто не сможет поставить под сомнение страстную увлеченность автора Древней Русью и его глубокую личную религиозность.

---

<sup>43</sup> *Бондарь С.В.* До питання про макрокосмічну й мікрокосмічну есхатологію Кирила Туровського. С. 3-21; *Он же.* Образи восьмого дня, Старого й Нового Заповітів (як фаз світової історії) в одному з текстів Кирила Туровського // *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник 2004 рік.* Книга II. Львів: Логос, 2004. С. 211-216.



**Антропологические воззрения  
святого Кирилла Туровского  
в контексте христианского учения о человеке**

**Содержание**

Предварительные методологические и историографические замечания	243
О Боге, Творце Вселенной и человека. . . . .	259
Замысел Божий о человеке. . . . .	268
Антропогония. . . . .	270
Человек как образ и подобие Божье . . . . .	274
Состав первых людей, их духовные, душевные, телесные и интеллектуально-психические качества. . . . .	283
Роковой выбор и грехопадение прародителей человечества. . . . .	300
Мрачное состояние падших. . . . .	311
Аберрации, патологии и абиоз греховной человеческой природы. . . . .	314
Упадок и распад в живой и неживой природе, социальной и политической жизни человечества. . . . .	322

*Христос есть незыблемое  
основание и высший критерий  
учения Церкви о человеке –  
[христианской] антропологии  
Архим. Софроний (Сахаров)*

**Предварительные методологические и историографические  
замечания**

Антропологические воззрения Кирилла Туровского, равно как и понимание природы человека другими древнерусскими мыслителями, еще не нашли своего должного, предметного и детального историко-философского осмысления и освещения<sup>1</sup>. И тем не менее, такого

<sup>1</sup> См.: Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 10: Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X-XIII вв. М., 2001. С. 73-86, 129-134; Мельникаў А.А. Бог, чалавек і сусвет в сістэме светаадчування свяціцеля Кірыла, епіскапа Тураўскага // Мельникаў А.А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыццё. Спадчына. Светапогляд. Мн., 1997. С. 186-215; Вдовина О.Я. Кирило Туровський. Антропологічні виміри киеворуської думки // Давньоруські любомудри. К., 2004. С. 162-188; Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси.(XI-XVII вв.) Л., 1987. С. 147-156; Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 75-80; Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (серед. XII – серед. XIII ст). К., 1993. С. 37-58.



рода исследование давно назрело. Но прежде чем непосредственно приступить к подобной философско-антропологической работе, следует отметить несколько важных обстоятельств.

Любое вопрошание о философии как таковой, всегда есть вопросом о человеке, о критически-рефлексивном, аналитическом и в то же время синтетическом проявлении его специфического бытия в космосе и в социуме. Философски ответить на мировоззренческо-философский вопрос человека о себе самом, значит раскрыть его аутентичную сущность и сущностную структуру, его сущностные отношения с Богом, иными людьми и природой, его основные сущностные законы и направления духовно-исторического, социального и психосоматического развития. Это значит дать по возможности целостное представление о духовной, душевной и физическом начале в человеке, выявить его главные внутренние движущие силы. Историко-философское исследование христианских философско-антропологических воззрений, присущих определенному историческому периоду, направлению мысли или конкретному мыслителю, предполагает изыскание причин переживаемой человеком раздвоенности, осознанного или неосознанного бездонного кризиса. Оно обязано выявить порожденные последними проблематизации человеческого бытия, обнаружить то, в чем состоит базовый модус его существования: в действительности или возможности. Необходимо найти то, что усиленно ищет этот отстоящий от идеала человек: оценивает он себя не таким какой он есть, или прежде всего таким, каким он должен стать, и производит ли себя совершенным человеком. Нужно изучить в чем состоит доминирующая парадигма человека: выступает ли она как только жизнь (человек существо витальное и есть имманентной составной частью природной жизни), или же как духовное самополагание, личность и самость. Важно понять в чем состоит смысл жизни и конечная цель, представленные религиозно-философским учением или конкретным мыслителем.

В отличие от иных, древних и современных, антропологических учений, которые базируются отчасти на религиозных, частично на светских подходах к пониманию человека и поэтому несут в себе ощутимые компоненты субъективизма, христианская православная антропологическая традиция, в русле которой осуществлялась мыслительная деятельность св. Кирилла Туровского (как и всех иных представителей этого религиозного учения) целиком и полностью фундирована на идейно-религиозных постулатах Священного Писания, богословских построениях христианских теоретиков и мистико-аскетических прозрениях христианских подвижников. В данном отношении полностью можно согласиться с утверждениями В.В. Зеньковского: «Основы христианской антропологии, христианского учения о человеке были намечены и развиты Отцами Церкви, исходившими из библейской антропологии, из новозаветного учения о человеке. Однако Отцы Церкви останавливались лишь на самых основных вопросах ан-

тропологии; в отдельных сторонах их учения сказывалось сильное влияние греческой философии – в особенности стоицизма»<sup>2</sup>. Так видит истоки христианской антропологии и архимандрит Киприан, который констатирует: «Православное учение о человеке, как и все вообще святоотеческое богословие, исходит в главном из трех источников ведения: Священное Писание, непосредственно мистические прозрения и самостоятельные домыслы богословствующего разума. Это последнее может быть представлено и наименее ярко, поглощаясь двумя первыми источниками божественных истин»<sup>3</sup>. Он же пишет, что «во всей святоотеческой литературе не было дано цельной системы антропологии»<sup>4</sup>. Христианская антропология, – пишет А. Позов, – составляет третье звено в христианской онтологии после теологии и космологии. Христианская космология и антропология, в свою очередь, существуют «только в фрагментах в Евангелии, в апостольских посланиях и в аскетической литературе, и систематизация их составляет насущную задачу дня»<sup>5</sup>. Сказанное этими двумя крупными исследователями православного человековедения полностью можно отнести к антропологическим воззрениям Кирилла Туровского, равно как и к другим древнерусским мыслителям.

Что же касается тех исследовательских приоритетов, которые существовали уже в самой христианской антропологии, то анализ патристической литературы привел Ф.С. Владимирского к выводу о том, что «отцы и учителя Церкви, как восточной, так и (по преимуществу) западной, придавали большое значение изучению разумной человеческой души, ее природы, способностей и проч.» Это значение они понимали как в теоретическом, так и в нравственно-практическом смысле. Принимая изречение Сократа «познай самого себя» как исходный пункт и основной принцип всякого человеческого познания и нравственной деятельности, святые отцы часто и довольно подробно выясняют: с одной стороны, всестороннее гносеологическое значение науки о душе как соприкосновенной со всеми видами человеческого знания и необходимо предвещающей их, а с другой – практическую ценность ее для нравственной жизни человека<sup>6</sup>. Несмотря на то, что главной задачей и последней целью истинно христианского просве-

---

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С 38.

<sup>3</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Св. Григория Паламы. Киев, 2006. С. 73.

<sup>4</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Св. Григория Паламы. С. 84.

<sup>5</sup> Позов А. Основы древнецерковной антропологии: В 2 т. Т. 1: Сын человеческий. СПб., 2008. С. 19.

<sup>6</sup> Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // Немезий Эмесский. О природе человека. Приложение. М., 1998. С. 176.



щения, – развивает свою мысль этот ученый, – является, по мысли святых отцов, богопознание на почве изучения Слова Божьего; но для осуществления этой цели вернейшее средство и ближайший путь – изучение собственной души. Обобщая их мысли, можно говорить, что самопознание ведет к богопознанию. Углубление в тайники своей духовной природы вызывает у человека чувство благоговения перед Высшим Существом Творцом и Его Божественной Премудростью, проявившей Свой высший Разум в закономерном и целесообразном устройстве человека, соединении в нем духовного начала с материальным, бессмертного со смертным, разумного с чувственным, в том симфоническом синтезе противоположностей, из которых состоит природа человека. Он изучается как «малый мир» (μικρὸς κόσμος) совмещающий в себе духовно-разумное и чувственно-материальное начала бытия. По мнению отцов и учителей Церкви, познание души имеет огромное нравственно-практическое значение. Оно делает возможным истинное понимание смысла жизни и нормальной морально-нравственной деятельности. Вместе с тем у святых отцов моральное учение стоит в неразрывной связи с вопросом о свободе воли. Так, в частности, для св. Григория Нисского не только теология и космология, но и мораль коренятся в антропологии.

«Основной и наиболее общей чертой христианской антропологии первых веков, – делает вывод Ф.С. Владимирский, – можно признать *различение трех состояний* в жизни всего человечества: первобытного – идеального, невинного; настоящего – греховного и будущего – возрожденного»<sup>7</sup>. Ученый констатирует, что само различие этих состояний, отличительные черты каждого из них и соответствующие им изменения человеческой природы еще не были достаточно раскрыты. Что касается двух первых состояний, то они различались преимущественно морально, чем психологически. Отсутствовало более или менее определенное учение о плоти первозданного человека, о ее назначении и отношении к душе, о тех реальных изменениях, которые произвел первородный грех в человеческой природе, и – в частности – о том, как он повлиял на душевные силы и способности человека. Правда, само положение о наследственности первородного греха и переходе его на всех потомков Адама было общим убеждением церковных писателей первых трех веков.

Что касается учения о настоящем, эмпирическом состоянии человека, то, как отмечает Ф.С. Владимирский, интерес христианской антропологии первых веков был сосредоточен, главным образом, на двух положениях: а) единство природы всех людей; б) свобода воли человека. Несмотря на идейную борьбу с гностицизмом, признающим субстанциональное различие человеческих душ, присутствие в каждом

---

<sup>7</sup> Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений... С. 182.

человеке одного доминирующего начала: духовного (πνεῦμα), душевного (ψυχή) или плотского (ὄλη), – большинство восточных святых отцов отвергало такую трихотомию. Высшая часть человеческой природы, дух, для них не являлся отдельной силой или способностью, необходимой в составе этой природы: «дух» есть сила, привходящая в человека на пути его нравственного совершенствования. Это и есть собственно Дух Божий, возрождающий человека, делающий его «духовным» вместо душевного.

Последний отдел древнехристианской антропологии – это проблема индивидуальной смерти и конца человеческой истории. Общепринятыми тут признавались два положения: а) бессмертие души и б) будущее воскресение тела. Впервые ясно устанавливает различие человеческой природы в трех состояниях исторического бытия человечества св. Григорий Нисский. Данное различие касается не только морального, но и субстанционального аспекта этого процесса: после грехопадения претерпевает глубокие трансформации как само устройство, так и функции человека<sup>8</sup>. Завершая свой краткий обзор христианской антропологии первых веков, Ф.С. Владимирский еще раз подчеркивает, что круг не только антропологических, но и общенаучных представлений этого времени слагался под влиянием «трех главных факторов – слова Божия (Св. Писание), общецерковного догматического и нравственного учения, эллинистической литературы и языческой философии, преимущественно – в форме платонизма»<sup>9</sup>. Общее древнецерковное положение о различении трех состояний человека в его историческом формировании развивает также А.С. Позов, который определяет первозданное состояние человека до падения как – Систасис, состояние после падения – Катастасис и Восстановление – Апокатастасис, осуществленное Богочеловеком Иисусом Христом<sup>10</sup>. Следует отметить, что греческом языке все три названных понятия чрезвычайно полисемантчны. Понятие «σὺ-στάσις» имеет следующие основные значения: 'составление'; 'развитие, укрепление'; 'возникновение, образование'; 'соединение, сочетание'; 'дружественная связь, дружба'; 'вещество, материя'; понятие «κατά-στάσις»: 'установление, устройство'; 'назначение или избрание'; 'представление (суду)'; 'успокаивание, останавливание'; 'спокойствие, покой'; 'восстановление в процессе восстановления или распада, восстановление естественного состояния'; «ἀπο-κατά-στάσις»: 'восстановление, обновление'; 'возвращение'; 'посвящение, приношение'. Поскольку эти три фазы человеческого бытия на земле разворачиваются последовательно и логично, то дальнейшее изложение христианского учения о человеке и человеке-

<sup>8</sup> Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений... С. 182-186.

<sup>9</sup> Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений... С. 187

<sup>10</sup> Позов А. Логос-медитация древней церкви. Воронеж, 1996. С. 6.



стве (включая сюда антропологические воззрения св. Кирилла Туровского) будет разворачиваться по такой же схеме: от первых времен существования прародителей всего человечества до конца земной человеческой истории.

Еще одна непреложная константа христианской антропологической доктрины: и в целом, и в частях она непреложно исходит из антропогенезиса, изложенного в первой главе книги «Бытие» – того всемирно-исторического акта, которым Бог сотворил первого человека. Согласно всеобщему христианскому убеждению, вся последующая человеческая истории, задуманная Богом прежде всех времен, разворачивается исключительно сообразно Замыслу Творца и пребывает под Его тотальным Промыслом. Поскольку философско-антропологические построения христианских авторов, неизменно, имплицитно или эксплицитно, содержали в себе изложенную в Священном Писании философию истории (Священную Историю), охватывали весь путь человека и человечества от начала и до конца (вне Священной Истории христианской антропологии как такой просто не существует), их корректное исследование и изложение невозможно без учета данного обстоятельства.

Содержание тех немногих современных историко-философских исследований, которые имели целью проанализировать и осветить древнерусские религиозно-философские представления о человеке, свидетельствует, что эти авторы, несмотря на искреннее желание осуществить собственное исследование методологически безупречно и во всей возможной теоретической полноте, как представляется, все же впадают в своеобразное «методологически-теоретическое прегрешение». Оно состоит попытках раскрыть отдельные антропологемы того времени (сущность, природа, физические, душевные, духовные начала, место, значение, функции в природе и обществе, качественная специфика человека и человеческого, смысл существования и предназначение и пр.) в их отрыве от основоположного и конституирующего вопроса: вопроса антропогенеза и антропосоциогенеза. Таким образом, во-первых, игнорируется принцип и метод постижения любого социально-природного явления (в нашем случае, древнерусских антропологических представлений) – совпадение исторического и логического, реального процесса развития этого предмета и его отображения в мышлении. Во-вторых, христианская антропологическая доктрина содержит недвусмысленные тезисы относительно происхождения человека, человеческого рода и их дальнейшей историческую судьбы. Вне выяснения и анализа этих постулатов любые усилия мыслить и излагать христианское антропологическое учение не только научно некорректно, но и вредно. В-третьих, наличные сейчас в научном историко-философском обороте немногочисленные студии, которые так или иначе посвящены антропологической проблематике Руси, как правило, имеют чрезмерно обзорный или излишне конкретный характер.



Наряду с этим некоторые из них основываются на таких, которые, казалось бы уже давно следовало списать в архив историко-философской медиевистики, евроцентристских или сциентистских «догматах», которые никак не учитывают специфику средневекового восточно-христианского миропонимания, его глубочайшую духовность и сверхразумные мистические прозрения, которые не вмещаются в узкие рамки западноевропейской логизированной и формализованной философии. В тоже время преимущественно анализируются наиболее выразительные, доступные и «удобные» (информативные, философичные и эксплицитные) в философско-антропологическом отношении фрагменты определенных текстов. Такой утилитарно-избирательный подход не учитывает целостности, монолитности, интенциональности, комплементарности, телеологичности и завершенности христианского антропологического знания, его неразрывной связи с христианской догматологией, христологией, экклезиологией, пневматологией, аксиологией, сотериологией, литургикой, онтологией, эпистемологией, этикой, эстетикой, мистикой, аскетикой, и, особенно, эсхатологией. Часто игнорируется святоотеческие творения, которые существенно обогатили библейские и евангельские антропологические идеи. Такой подход к сугубо сакрально-герметичному предмету не только обедняет сущность и значение христианской антропологии, он дискредитирует историко-философскую медиевистику. В четвертых, какой бы аспект или концепт христианской антропологии не привлек внимание ученого, по нашему глубокому убеждению, его практически невозможно адекватно понять и осветить без учета тех изначальных антропологических положений, которые изложены в интервале между первыми строками книги «Бытие» и последними «Откровение святого Иоанна Богослова». Именно здесь постулируются исходные и принципиальные каноны, которые задали парадигму всей последующей традиции христианского человекознания, стали краеугольным камнем всей последующей христианской антропологической доктрины. В пятых, вне исследовательского внимания остается понятийно-категориальный аппарат древнерусской антропологической мысли, что существо препятствует выявлению и анализу базовой религиозно-философской терминологии раннесредневековой Руси.

Немногочисленные трактаты епископа Туровского, как и подавляющее большинство иных древнерусских оригинальных текстов, отнюдь не представляют собою преднамеренно задуманные и посвященные конкретной философско-теологической проблеме, систематизирующие компендиумы, построенные согласно строгим логическим правилам и использующие богословско-философские категории. Антропологическая компонента его произведений в своей идейно-тематической и жанровой направленности достаточно далеко отстоят и от такого сугубо средневекового и поэтому синкретичного, но все же последовательно пронизанного антропологией, известного на Руси с



XIV века, энциклопедического труда как «Диоптра» Филиппа Монотропа, предметно и в целом посвященного проблеме человека<sup>11</sup>. Творения епископа Туровского отличаются и от известного на Руси с XII – начала XIII века трактата «Богословие Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, экзарха Болгарского», где помещены отдельные главы антропологического содержания, как, например: «О твари», «О семь коея вины дѣльма самовластни быхом», «О чистотѣ», «О томъ еже в нас се же есть о самовластии», «О чувствѣ», «О сластьхъ», «О чловѣцѣ»<sup>12</sup>. Напротив, он излагает письменно свои знания о человеке лишь постольку, поскольку они связаны с апологетическим и пастырским богословием. Мыслитель пишет с намерением убедить своих адресатов в чрезвычайной значимости сотериологического, морально- нравственного или эсхатологического содержания христианского вероучения, его уникальной ценности для каждого земнородного. Детальное раскрытие или же исследование множества аспектов православного антропологического учения для него (как и для его окружения) не представляет самодостаточного интереса и не является прямой научно-богословской задачей. Священноиннок, которому сколько угодно можно инкриминировать отсутствие философской подготовки, отличался от современных ему европейских схоластов тем, что со всей серьезностью воспринял богооткровенность христианского понимания человека, принципиальную неизъяснимость и антиномичность ноуменальной истины о человеке. Думается, что возлюбив «мудрость во Христе» (1 Кор. 4, 10), св. Кирилл чуждался «мудрости по плоти» (1 Кор. 1, 26), «эллинской мудрости» (1 Кор. 1, 22). Будучи убежден, что «Премудрость бо міра сего, буйство у Бога есть (1 Кор. 3, 19), что слово евангельское и проповедь «не в препрѣтельных чловѣческия премудрости словесѣх, но в явлении духа и силы» (1 Кор. 2, 4), что вера утверждает «не в мудрости чловѣчестѣй, но в силе Божией» (1 Кор. 2, 5), он мыслил созвучно ап. Павлу, который провозгласил: «Премудрость же глаголем в совершенных; премудрость же не вѣка сего, ни князей вѣка сего престающих; но глаголем премудрость Божию в тайнѣ сокровенную, юже представи Бог прежде вѣк в славу нашу, юже никтоже от князей вѣка сего разумѣ; аще бо быша разумѣли, не быша Госпда славы распяли. Но якоже есть написано: ихже око не видѣ, и ухо не слыша, и на сердце чловѣку не въздоша, яже уготова бог любящим Его. Нам же Бог открыл есть Духом Своим: Дух бо вся испытает, и глубины Божия. Кто бо вѣсть от чловѣк, яже в селовѣцѣ, точию дух чловѣка живущий в нем? Также и Божия никтоже вѣсть, точию Дух Божий.

<sup>11</sup> См.: Диоптра Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья. М., 2008.

<sup>12</sup> Богословие святого Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. М., 1878. Октябрь-Декабрь. Кн. IV.

Мы же не духа міра сего прияхом, но Духа иже от Бога, да вѣмы, яже от Бога дарованная нам. Иже и глаголем не в наученных человѣческих премудрости словесѣ, но в наученых Духа Святаго, духовная духовным сразсуждающе. Душевен же человек не приемлет яже Духа Божия, юродство бо ему есть, и не может разумѣти, зане духовнѣ востязуется. Духовный же востязует убо вся, а сам той ни от единого востязуется. Кто бо разумѣ ум Господень, иже изяснит и? Мы же ум Христов имамы» (2 Кор. 6-16). В процитированном отчетливом и не двузначном разъяснении ученика Христова артикулировано несколько существенных теоретических, методологических, эпистемологических и аксиологических фундаментальных мировоззренческих установок, которые стали образцом для решения не столько философских, сколько метафизических проблем. Идеи об первенствующей роли Святого Духа и веры над мирской формальной логикой, об совершенном преимуществе силы духовного созерцания на немоцию мирского умствования, об сверхъестественном, недоступном для рационального постижения Божьей Премудрости, об ее эксклюзивной спасительной мощи, проистекающей не от ограниченного во всем человека, но всемогущего Бога; об сокровенности Божьей мудрости, которая раскрывается только верою, духовным ведением, изучением Святого Писания и знанием сердца. Наконец, о том что существо одушевленное деградирует, непосредственно тяготея к бессловесным живым созданиям, а человек духовный возрождается в своем личностном духовно-нравственном общении к Богу. Он наделяется Творцом всего сверхчеловеческими способностями. Эта евангельская правда является ключом к адекватному уразумению человековедения св. Кирилла Туровского.

Что же касается уровня его богословско-теоретических знаний, то в своем служении Богу и человечеству, св. Кирилл безусловно обладал ими в полной мере. И в тоже время духовный практик сознательно руководствовался наитием свыше и подлинно христианской формулой аввы Евагрия: «Кто молится, тот богослов».

Одной из ярких особенностей религиозно-философской культуры Руси XI-XV вв. было то, что она усвоила идейные принципы христианства в том виде как они были восприняты и манифестированы раннехристианской и ранней православной патристической традицией. В то время, когда Русь приняла христианство, первостепенные богословско-догматические проблемы были уже решены Церковью. Нею же были развенчаны и осуждены все еретические течения мысли, которые возникали в самом христианстве и вне его. Поэтому, как представляется, с точки зрения древнерусских религиозных мыслителей, все истины, которые преподавал Христос, Его Апостолы, апологеты и церковные писатели вплоть до св. Иоанна Дамаскина, уже не нуждались в каком-либо дальнейшем углублении или развитии, а само христианское учение представлялось завершенным, самодостаточным и целостным, а главное, истинным. Соответственно, оно не представало



как объект специальной философской рефлексии, равно как и философской спекуляции. Можно думать, что смыслом и побудительным мотивом тогдашних любомудров становится задача предельной ответственности аутентичного вероучения: постижение и освоение, хранение и трансляция, истолкование и апология истинной христианской мудрости. Фундаментальная идея православного георелигиозного континуитета, и даже зарождающееся идея эксклюзивной планетарной миссии православной веры Руси, которой самозабвенно служила духовно-интеллектуальная элита этой христианской державы, определила не манифестированный, но ощутимо имплицитный запрет на «внешнюю мудрость». Она стала тем императивом, который доминировал во всех сферах социокультурной жизни. Иными словами, та сумма знаний, которой наделила Русь христианская литература и христианское живое слово (о чем красноречиво свидетельствует корпус текстов, переведенных за первые пятьсот лет распространения христианства), почиталась в ней необходимой и достаточной, безусловно неприкосновенной. Обозначенный спиритуалистически-сакральный характер данного, не замутненного философско-рационалистическими инновациями, знания придавал ему наивысший аксиологический и сотериологический статус. Да и в силу ментально-психической специфики славянского народонаселения Руси, в отличие от западноевропейского, оно воспринимало христианство в первую очередь сердцем и в последнюю разумом. Этим обстоятельством, как и тем, что все принципиальные основы учения о человеке ко времени прихода христианства в Русь уже были однозначно сформулированы, можно объяснить отсутствие тут развернутых и специфицированных (как переводных, так и оригинальных) трудов о человеке. Узловые антропологические проблемы: происхождение, природа, духовно-душевно-телесный состав, структура, функции, предназначение и пр. – были окончательно решены предшествующими теоретическими трудами и духовно-мистическим опытом Церкви. Оставалось только неукоснительно следовать тем спасительным предписаниям, которые изложены в Святом Письме и церковной литературе. Тонкий богословско-философский вкус тогдашних книжников безошибочно определял тот уровень и объем сведений, который необходим им, их единоверцам и тем иноверцам, которые еще не ведают спасительного христианского учения о человеке.

Отсутствие в древнерусском интеллектуально-культурном пространстве того типа философствования, который был присущ античной эпохе и периоду западноевропейской схоластики, (если оценивать их как с точки зрения собственно христианской философии, так и исходя из общенародного блага) никак нельзя считать ее изъяном. Именно в простоте и доступности, в том, что она отвечала на совершенно все мировоззренческие и смысложизненные вопросы, которые возникают у каждого человека, состоит ее высочайшее достоинство, ее вклад в сокровищницу мировой философской мысли. Сказанное в равной степени

относится и древнерусскому богословию, которому, принимая за эталон западноевропейскую схоластическую теологию, еще и до сегодня отказывают в праве именоваться собственно богословием.

Исповедуя Бога, древнерусские христианские философы не столько осмысливали творение Божье, человека, сколько жаждали быть угодным Богу человеком; не столько исследовали этот образ и подобие Божье, сколько выковывали его в себе с тем, чтобы научить этому всех других.

Такая идейно-мировоззренческая и ментально- психологическая установка на подлинную христианскую веру и такое же подлинное христианское знание, всецело верная и сполна отвечающая реалиям тогдашней социально-политической и духовно-культурной ситуации Руси стала телеологично определяющей для последующей исторической судьбы Руси. Она благотворно сказалась на духовном облике и душевном устройстве многих последующих поколений, и прежде всего на осознании себя единым христианским народом, достойным носителем и исповедником воистину человеколюбивого христианского учения. Именно поэтому масштабы междоусобиц, которые перманентно настигали Русь, не идут ни в какое сравнение с теми кровавыми религиозными, гражданскими, межэтническими и межгосударственными войнами (в том числе и против Руси), которые не прекращались на протяжении всего Средневековья в католической Западной Европе и исламских государствах. Подлинная христианская духовность, понимание уникальности человека как творения Божьего, которое имеет наивысшую ценность и заслуживает безусловной любви, сделала невозможным для Руси такие нехристианские античеловеческие акты, как западноевропейская инквизиция и Крестовые походы.

Если оставить в стороне многие важные особенности древнерусской философии и сосредоточиться только на том ее аспекте, который непосредственно касается человека и человечества, который отличает ее от иных, существовавших в то время учений о человеке, – то эта любовь к христианской мудрости на теоретическом и практическом уровне учила и претворяла в жизнь аксиомы: 1) безусловной ценности человеческой свободной личности, как и самого человека, созданного по образу и подобию Божьему; 2) потенциального обожения и бессмертия человека; 3) равенства всех людей перед Богом и между собою; 4) премирного духовно-творческого призвания человека; 5) приоритета духовного в человеке над материальным; 6) возможности всецелого преображения человека; 7) неотвратимости предначертанной Создателем судьбы человека и человечества, при их всецелой свободе; 8) всеобщего воскресения людей во плоти и их вечного посмертного блаженного существования в общении с Создателем.

Таким образом, благодаря своему общечеловеческому, общепонятному, общедоступному, поистине экзистенциальному духовно-практическому содержанию христианские антропологические идеи,



равно как и антропологический проект, органично и с воодушевлением воспринимался широчайшими народными массами. Реализм и реализуемость перспективы благой земной жизни и бессмертия в жизни загробной, предлагаемые христианской доктриной, побуждали всех к драматическому антропологическому дискурсу, к саморефлексии, самоусовершенствованию и социализации. Христианское учение о человеке давало концептуальное выражение человеческого мироотношения: мирочувствования, мировосприятия, миропонимания. Она несла в себе привлекательную, простую и достижимую систему идей и принципов, которые формировали отношение человека с Богом, его отношение к себе, к социальной, природной и духовной действительности. Его неповторимость и непревзойденность состояла в том, что на определенном историческом этапе жизни человечества, а также на определенном отрезке жизни отдельного человека, оно внятно очертило целерациональные и ценностнорациональные действия, тот идеально-универсальный тип поведения и мышления, те общезначимые политико-социальные и морально-нравственные ориентиры, которые соответствовали базовым витальным чаяниям как отдельного индивида, так и всего человеческого сообщества. Предметом христианского философского учения о человеке выступали: взаимоотношения человека и Бога, человека и общества, человека и государства; место и роль человека в Священной Истории; проблемы человеческого рождения, жизни, смерти и бессмертия, искупления, преображения, самоусовершенствования и спасения.

Возвращаясь к творческому наследию св. Кирилла Туровского, следует отметить, что при всей своей яркой индивидуальности и высокой образованности, этот схимонах являлся типичным представителем культуры, мировоззрения, душевного строя и психической организации священства своего времени, репрезентантом религиозно-культурного фонда («среднего человека»), который был общим для значительно части населения Руси, и поэтому может считаться выразителем умонастроений и духовной жизни своей эпохи. Его религиозные теоретические конструкты, изложенные в рукописях, гармонично сочетались с религиозно-церковной деятельностью и аскетической религиозной практикой. Все три вектора претворения в жизнь его таланта исходили из веры в Бога. Они влеклись только к Нему. В своем наивысшем выражении они достигали надмирного, абсолютного, трансцендентного и метафизического. Сама же религиозная деятельность, как постулирует Л.П. Карсавин, – «всегда предполагает существование метафизического, все равно, определяется ли она или нет религиозной целью. Человек стремится к небесному блаженству в связи традиционных представлений об Аде, Рае и бессмертном счастье небожителей; – к одухотворению и преображению, к обожествлению еще на земле в связи других, тоже традиционных идей, в религии Христа или пантеизме. Чтобы добиться осуществления своих целей,

## Антропологические воззрения Кирилла Туровского

хотя бы они и сводились к идеалу земного благополучия, он прибегает к помощи метафизических существ и средств и без них (т.е. без религиозности) обойтись не может. Даже не ставя себе никаких особенных целей, живя изо дня в день, он находится в атмосфере постоянного общения с метафизическим миром, воздействует на него и испытывает его воздействия, невольно старается представить себе его природу и строй»<sup>13</sup>. Собственно, этот метафизический компонент превалирует в философско-антропологическом творчестве св. Кирилла, поэтому можно рассматривать религиозно-философское творчество этого мыслителя преимущественно в его связи с метафизическим.

Все без исключения средневековые христианские писатели искренне стремились излагать свои мысли в строжайшем соответствии со Святым Писанием и Святым Преданием, догматами Церкви и святоотеческими произведениями. У самого св. Кирилла, исключая «Притчу о душе и теле», антропологические идеи, концепты и представления вплетены в ткань «Слов», «Сказаний», «Молитв» и «Канонов». Поэтому, его антропологемы нуждаются в отыскании, вычленении и адекватной интерпретации.

В силу всего сказанного выше, исследователь антропологических воззрений св. Кирилла Туровского (равно как и всех других ортодоксальных христианских философов) обречен на некоторую реконструкцию христианских воззрений на человека. Однако сама интерпретация антропологических воззрений невозможна без обращения к своим истокам, к тем архетипам, на которых зиждется православное знание о человеке. Она непреложно предполагает перманентные экскурсии во времена создания первых людей и человеческого рода. Каждый раз, когда исследователь встречается в текстах св. Кирилла Туровского с его высказываниями о Адаме и дьяволе, очищении и покаянии, грехе и совести, отчаянии и любви, духовном рабстве и обновленном духе, уме и страстях, сокрушенном сердце и телесной слабости, просвещенном разуме и бурных помыслах, страхе и духовной смерти, душевной слепоте и исцеляющей воле, утраченной свободе и приобретенном грехе, уподоблении себя животным и собственном рабстве, страдании и счастье, внутреннем и внешнем человеке и т.д., он неизбежно и с необходимостью вынужден подавать или учитывать те сведения, которые составляют базис христианского учения о человеке, без чего такое изложение будет антиисторичным, априорным и умозрительным. Иными словами, такого рода исследование обречено на то, чтобы оно начиналось с первой книги Святого Писания, в которой изложен сам процесс создания человека. Сверхценное, смысложизненное, универсальное и непреходящее значение библейских книг для каждого человека-христианина превосходно понимал сам епископ Ту-

---

<sup>13</sup> См.: *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках. СПб., 1997. С. 315.



ровский. Этот священный, боговдохновенный благодатный и текст был «написан в сердце» (Иер. 31, 33) подвижника, ведь собственно в Библии и в Евангелии раскрывалась альфа и омега жизни человека и человечества, и именно в Евангелии Христа благовествовалось о человеке (Лк. 4, 43).

Сродное понимание неизмеримой общечеловеческой ценности боговдохновенных писем отлилось в восторженную хвалу этим воистину человеколюбивым книгам: «Добро убо, братье, и зѣло полезно, еже разумети нам Божественных Писаний учение; се и душу цѣломудрену стваряеть, и к смирению прилагает ум, и сердце на реть добродѣтели извоостряеть, и всего благодарьствена челоуѣка стваряеть, и на небеса ко Владычнимъ общаниемъ мысль приводить, и к духовнымъ трудомъ тѣло укрѣпляеть, и приобидѣние сего настоящаго жития, и славы и богатства творить, и всея житиския свѣта сего печали отводить. Того ради молю вы, потщитесь прилѣжно почитати Святыя Книги, да ся Божиихъ насытившее словесъ и будущаго вѣка неизреченныхъ благъ желаніе стяжите; она бо аще и невидима суть, но вѣчна и конца неимуща, тверда же и недвижима». В этих фолиантах изложено не только духовные идеалы человечества, его предназначение и его благодать – здесь его доподлинное прошлое, настоящее и будущее. Они излагают удобноепонятное, простое и сильное для каждого духовно-практическое учение, которое требует немногого: своего реального претворения в личной и общественной жизни. «Да не просто претецѣмъ языкомъ пишемая глаголющее, но с рассмотрениемъ внемлюще, потщимся дѣломъ створити я. Сладко бо медвеный сот и добро сахар, обоего же добрѣе книгий разум; сия убо суть скровища вѣчныя жизни. Аще бо сде кто обрѣл бы земное скровище, ти бы на все дерзнул, но единъ точю честный камень взял бы, – уже бес печали питаться, яко до конца богатство имый. Тако обрѣтый Божественныхъ Книгъ скровище, пророческихъ же и псаломскихъ же, и апостольскихъ, и самого Спаса Христа спасенныхъ словесъ истинный с рассужениемъ разум, – уже не собѣ быст на спасение, но и инѣмъ многимъ слушающимъ его»<sup>14</sup>.

Еще одной отличительной чертой творчества епископа Туровского, которая накладывает глубокий отпечаток не только на его мировосприятие, но и на его произведения, является его монашество. Монашеский чин предполагает отъединенное от внешнего мира житиельство, отречение от всех его соблазнов, безбрачие, целомудрие, послушание, нестяжание, внешнюю и внутреннюю молитву, аскезу и всецелое самоотреченное служение Богу. Цель иночества – спасение

---

<sup>14</sup> Кирилл Туровский, св. Кирилла мниха притча о челоуѣчстѣй души и о телеси, и о преступлении Божия заповѣди, и о пвоскресении телесе челоуѣча, и о будущемъ Судѣ, и о муцѣ / Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XII. 1956. С. 341.



себя и всего мира. «Содержание древнемонашеской письменности, — отмечает А.И Сидоров, — определялось, в основном, ответами на главный вопрос христианского жития: «Как спастись?» Вокруг этой центральной сотериологической оси сосредотачивались антропологические, нравственно-аскетические и эсхатологические проблемы, диапазон которых был очень широк, а регистры звучания поражают богатством оттенков. Поскольку вообще христианское вероучение обладает органичной взаимосвязью всех своих частей, то данная взаимосвязь нашла, естественно, отражение и в монашеской письменности»<sup>15</sup>. Это наблюдение сполна применимо к миропониманию и к творческому наследию св. Кирилла Туровского.

И наконец, последнее. Современная историко-философская медиевистика, по мнению автора данного исследования, вследствие отсутствия длительной традиции работы с религиозными текстами, а также по причине ощутимой рационалистической компоненты, привитой ей в условиях атеистического социализма и материалистической философии, еще не способна к аутентичному пониманию и воспроизведению глубоких метафизических, духовно-мистических интуиций древнерусских религиозных любомудров. Сказанное в полной мере относится и к неприспособленности современной историко-философской методологии, ее научного инструментария и понятийно-категориального аппарата к работе с христианскими идеями, концепциями и понятиями, к проникновению в иной религиозный способ мышления и мировосприятия; иначе говоря — к адекватной передаче кодифицированными современными понятиями мистических, эзотеричных, синкретичных и полисемантических религиозно-философских понятий христианского знания.

Сама история философии обязательно предусматривает искреннее стремление ученого проникнуть во внутренний мир того мыслителя, который выступает объектом исследования. Согласно справедливому наблюдению И.А. Ильина, философия — это духовное дело, призванное увидеть духовный смысл своего предмета, вызвать в себе реальное переживание его. Философия — суть знание о важнейшем, о духе. «Философия не в отвлеченности, не в сплетениях хитрости и не в празддно-лукавом мудровании. Нет, настоящая философия духовна, опытна, честна и проста; и именно в этих свойствах своих она приближается к религии»<sup>16</sup>. Он же писал, что содержание предмета должно состояться, обнаружиться, выступить в душе субъекта. По-

---

<sup>15</sup> Сидоров А.И. Становление культуры святости, Древнее монашество в истории и литературных памятниках // У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М., 2002. С. 68-69.

<sup>16</sup> Ильин И. Религиозный смысл философии: Три речи 1914–1923 // Ильин И. Религиозный смысл философии: Три речи 1914–1923. Поющее сердце: Книга тихих созерцаний. М., 2007. С. 29.



знающая душа должна предоставить свои силы и средства предмету. Это необходимо для того, чтобы принять в себя его содержание, дать ему осуществиться в себе. Предмет должен как бы прозвучать своим содержанием в познающей душе, высказаться в ней; произойти в ней, как бы выжечься в ее ткани, подлинно присутствовать в ней так, чтобы душа зажила стихией самого предмета и стала одержимой его содержанием. Только тогда человек может сказать, что он испытал предмет, что он приобрел первую основу всякого знания – предметный опыт<sup>17</sup>.

Каждый исследователь древнерусского мировоззрения обязан помнить, может быть, слишком категоричные, но справедливые слова автора научных богословских трудов по патристике, литургике, антропологии и пастырскому богословию архимандрита Киприана: «ошибочно и безнадежно писать историю религии безрелигиозному человеку. Кажущиеся объективностью и так называемая научная беспристрастность при безверии исследователя приведут к лже-науке, неплодотворенной внутренним дыханием религиозного чувства. Об истории этого чувства может правдиво говорить и писать только тот, кто сам обладает религиозным опытом. Также бесплодно и лживо исследовать историю христианской жизни, христианского учения, богослужения и прочее, тому, кто сам далек от духовности и кто сам не христианин»<sup>18</sup>.

Можно соглашаться или не соглашаться с этим категоричным утверждением, но не учитывать его в процессе изучения и изложения древнерусской духовной культуры – по меньшей мере безнравственно. Насколько нам удалась попытка постигнуть духовный мир св. Кирилла Туровского и раскрыть его антропологические воззрения судить читателю.

Представляется единственно правильным и методологически верным подать универсальную пропедевтику в общеправославное понимание человека, приступить к освещению антропологических представлений св. Кирилла Туровского с закономерной интродукции, с концептуального изложения событий, в первой библейской книге «Бытие», и того, как развивались и истолковывались они в святоотеческой литературе. Поскольку и Святое Писание, и Святое Предание, и вся христианская мысль о человеке рассматривают его не как автономное и самодостаточное существо, а исключительно во взаимоотношении с Творцом, Богом-Отцом, то (и это является аксиомой христианской антропологии), антропология никак не возможна без изучения ее связи с Тем, от Кого зависит не только индивидуальная жизнь каждого христианина, но жизнь и судьба всего человеческого рода – Богом-Сыном, Иисусом Христом. Поэтому христианская антропология не отделима от христологии. Совершенно очевидно, что христианская антропология немислима без ее соотнесения с пневма-

<sup>17</sup> Там же. С. 36-37.

<sup>18</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Св. Григория Паламы. С. 8-9.

тологией – учением о Боге, Святом Духе. Поскольку же, согласно христианскому миропониманию, время завершения жизни каждого человека и его посмертная жизнь (равно как и время завершения жизни всего рода человеческого и его посмертная жизнь) полностью пребывает в руках Иисуса Христа – Спасителя и Судьи, то становится бесспорной имманентная связь между христианской антропологией и христианской эсхатологией, как учении о последних вещах, о судьбе мира и человека. Думается, что рассмотрение антропологических воззрений св. Кирилла Туровского в контексте христианского учения о происхождении человека и его грехопадении (Пролог), о спасительной роли Христа в жизни рода человеческого (Середина) и о будущем человечества (Эпилог) послужит ключом к раскрытию не только антропологии этого мыслителя, но и к иным антропологическим идеям и концептам, представленным в православной религиозно- философской мысли, – и в переводной, и в оригинальной древнерусской литературе.

Необходимо подчеркнуть, что в истории самой христианской антропологической мысли не существует унифицированного и строго однозначного понимания человека. Единодушные в догматических положениях, которые так или иначе касаются антропологических представлений, не предполагает единомыслия в их понимании. Тут существует много тайн и неясностей, которые породили трудно исчислимое количество неправомысленных интерпретаций христианских писателей относительно человека. Особенно это касается тех проблемных положений, которые четко и однозначно не поставлены, и не решены в Святом Писании и Святом Предании. Невозможно перечислить все эти частные мнения, домыслы и просто еретические искажения, наличные в истории христианской антропологии, – большинство из них освещены в работах исследователей специально посвященных этому аспекту христианского знания, – поэтому (в лимитированной предметом и объемом пробе анализа антропологических воззрений св. Кирилла), здесь ограничимся изложением ключевых и непререкаемых христианских истин о Боге и человеке.

Антропология епископа Туровского в значительно большей степени, чем, например, представленная митрополитом Никифором, демонстрирует его знание духовной сущности и духовного смысла человека; она пропитана мистическими интуициями, образами и прообразами, символами, истинами и тайнозрением, духовным подвижничеством. Можно говорить о том, что она является мистагогией (введением в таинство человека) и имеет своей целью раскрыть первостепенный спасительный потенциал эзотеричного христианского человекоучения. Она преисполнена горячей христианской любви к человеку, как к вершине Творения. В силу того, что все свои произведения древнерусский любомудр писал для аудитории, хорошо знакомой с текстами Ветхого и Нового Заветов, догматическим богословием и богослов-



ской антропологией. Исходя из заголовков и содержания творений св. Кирилла, можно полностью согласиться с утверждением Г. Подскальски, что скорее всего была монашеская братия<sup>19</sup>. Такого рода знания, каким владели черноризцы, в их необходимом объеме могут отсутствовать у современного читателя произведений св. Кирилла. Это вынуждает к сжатою обозрению важнейших событий Священной Истории в их антропологическом преломлении и значении. Поданные ниже минимальные сведения, как представляются, не только пояснят и дополнят его антропологические конструкты, но (будучи вpletенными в общехристианское учение) помогут продемонстрировать всю свою значимость, глубину и самобытность. Это тем более важно, что сам древнерусский мыслитель не предлагает цельного и последовательного учения о человеке, но останавливается на наиболее важных, по его мнению, аспектах, прежде всего сотериологическом и эсхатологическом. Произведения св. Кирилла имеют преимущественную духовно-практическую, пастырскую направленность. Поэтому первая часть этого исследования посвящена изложению принципиальных христианских тезисов о Боге и человеке, а вторая представляет собой попытку постижения собственно антропологических концептов св. Кирилла Туровского.

### **О Боге, Творце Вселенной и человека**

Количество самых разнообразных комментариев на первую главу библейской книги «Бытие» (евр. «Берешит» – ‘в начале’; гр. Γένεσις – ‘бытие’, ‘рождение’, ‘происхождение’) не подлежит никакому исчислению, поэтому далее будут раскрыты лишь основополагающие и парадигмальные ее положения, именно те, которые являются универсальным вступлением к Священной Истории, всемирной истории, истории человечества, а также представляют собой универсальное введение в христианскую антропологию. Эта книга Священного Писания, которая имеет еще одно наименование – «Закон Моисеев» (Лк. 24, 27), непререкаема для христиан. Как и все другие книги Священного Писания, она богодухновенна (2 Тим. 3, 16), а, следовательно, священна и безусловно авторитетна.

Согласно христианскому вероучению, все сущее было создано из ничего Богом. Понимание природы человека и его сущности в христианстве трудно отделить от христианских же представлений о Боге в Самом Себе, о Его отношении к миру и к человеку. Суть всего того, что Бог открыл человечеству о Себе кратко выражено в словах «Православного Исповедания»: «Бог есть един в существе и троичен в лицах». Не останавливаясь подробно на этом догмате, следует отметить, что Бог имеет

---

<sup>19</sup> Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237). СПб., 1996. С. 247, 251, 255.

личные, присущие только Ему свойства. Существенными свойствами в Боге называются те которые принадлежат самому Божественному существу и отличают Его от всех прочих существ. Они в равной степени присущи (общие) всем Лицам Пресвятой Троицы, составляющим единство по существу (единое существо). Свойствами существа Божьего (существенными свойствами) называются такие свойства, которые принадлежат к самому существу Божьему и отличают Его от всех прочих существ. Определить число существенных или общих свойств Божьих невозможно, поэтому Церковь выделяет важнейшие из них<sup>20</sup>.

**Всесовершенство.** Сам Бог извечно владеет полнотою всесовершенного бытия, такого, которое свободно от недостатков и ограничений, свойственных бытию менее совершенному, ограниченному. Он имеет реальное бытие, а не бытие только в человеческих мыслях и представлениях. Всесовершеннейшее «Бытие» может быть мыслимо не иначе, как безусловно духовным, обладающим самосознанием и свободой. Бытие материальное лишено самосознания и свободы, оно менее совершенно, чем бытие духовное. Безграничная полнота бытия (беспредельность, бесконечность) и духовность суть наиболее общие и основные признаки в понятии о Боге. Бог, как Дух, отличается от всех прочих существ тем, что все они ограничены и по своему началу, и по причине своего бытия, (по несамобытности и по своим силам). Он есть Дух неограниченный или беспредельный во всех отношениях, всесовершенный. Все иные существа ограничены началом своего бытия (получили его от Бога) и пребывают в постоянной зависимости от Него. Бог ни от кого не получил бытия и ни от какого иного бытия ни в чем не зависит, а причину и необходимые условия Своего бытия имеет в Себе Самом. Он самобытен.

**Самобытность** – это такое свойство, которое означает, что Бог не происходит ни от чего другого, не зависит ни от какого другого бытия по Своему бытию, но причину и необходимые условия Своего Бытия имеет в Себе Самом. Его творения ограничены по образу и форме, подчинены условиям пространства и времени. Сущностные (онтологические) свойства Бога суть неизменность, вечность, самобытность, беспредельность, неизмеримость, всеприсутствие и всемогущество. Как «Бытие», Бог совершенен, не имеет недостатков и ограничений, свойственных конечному. Все существа и предметы внешнего мира ограничены началом и концом, причиной бытия и условиями существования, поэтому пребывают в зависимости, не являются самодостаточными и претерпевают изменения.

**Неизменяемость** – свойство, благодаря которому Бог всегда пребывает одним и тем самым в сущности Своей, в Своих силах,

---

<sup>20</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: В 2 т. Киев, 2007. Т. I. С. 102; Малиновский Н., прот. Очерк православного догматического богословия. М., 2003. С. 69-106.



Своих совершенствах, определениях и действиях. Он не подлежит никакому рода переменам или случайным переходам из одного состояния, лучшего или худшего, в другое – худшее или лучшее. Творение Божье – конечные существа, подлежат перманентным изменениям в своем бытии, они зависят от причин и условий.

**Вечность.** Бог, как существо неизменяемое, не зависит от условий времени, как формы изменчивого бытия. Он вечный, неизменный, не имеет ни начала, ни конца. Само время создано надвременным Богом, оно не имеет самодостаточности, являясь формой конечного бытия. В нем происходят изменения, возникновение и исчезновение. Оно имеет начало и конец, настоящее и будущее. Для Бога таких временных свойств не существует. Он всецело и всегда в равной мере владеет Своим бытием, без всякого возрастания или уменьшения, без преемственности или перемены. Для Бога нет ни начала ни конца, ни прошедшего ни будущего, а есть только всегда одинаковое вечное бытие. Конечные существа, заключенные в темпоральные рамки, живут во временных параметрах и не способны представить образ вечного существования Божьего.

**Неизмеримость и вездесущие.** Пребывая вне времени, Бог беспределен, не ограничен никакими границами пространства. Он незмерим и вездесущ. Если для всего иного пространство и время – формы существования конечных и ограниченных вещей, а определенная протяженность (длина, ширина, высота, глубина) вещей происходит от недостатка в них самобытности (зависимости их бытия от внешних условий), которые определяют их границы, то Бог, как существо самобытное и независимое, ни в чем не может быть ничем вне Себя стеснен или ограничен. Он стоит выше пространственности, или измеряемой протяженности. Он существо необъятное, неограниченное и неизмеримое. Рассмотренный по отношению к миру, Бог вездесущ. То есть Он пребывает не в одном определенном месте, том – или ином, но находится везде, всегда и всецело. В материальном и духовно-душевном мире нет ни одного мгновения и места, события или состояния, ни одного существа, где бы Бог не присутствовал. Он не пребывает ни в каком месте, но не исключен ни из одного места. Он во всем, и вне всего, и выше всего. Там, где учиняется зло, Бог присутствует как Хранитель, Судья, но Его святость нисколько не уменьшается.

Под **независимостью** Божьей понимается такое свойство, по которому Он и в существе, и в силах, и в деяниях определяется только Собою, а не чем то иным, – самовластный, самодержавный, самодовлеющий.

**Всемогущество** принадлежит Богу в том смысле, что Он обладает неограниченной силой все производить и над всем владычествовать. Все иное подчиняется Его всемогуществу.

**Духовность** естества Божьего состоит в том, что Он наичистейший, всесовершеннейший, беспредельный, высочайший, всеслав-

ный Дух. Уже само понятие всесовершенства Богия требует мыслить его личным духом. **Личное** свойство имеют Бог-Отец, Бог Сын и Дух Святой.

Свойства существа Божьего как Духа подразделяются на следующие свойства: разума Божьего, воли Божьей, чувствований Божьих. Духовные свойства, соответственно силам, присущим духовно-личностному бытию Бога, – это разум, воля и чувства.

Бог обладает совершеннейшим **разумом**. Свойствами разума Божьего являются: всеведение и Премудрость (самосознание, знание Своих деяний, внешнее знание, как действительное, так и возможное, необходимое и случайное, знание прошедшего, настоящего и будущего). Бог не только знает все, но знает совершенно все. Он знает все извечно, все одновременно, непосредственно, совершеннейшим образом, проникает знанием в самую сущность вещей и событий. Первым и существенным предметом Его ведения является существо Божие: Он сам, Его деяния. Бог знает совершеннейшим образом Самого Себя. Самосознание Божье, по сравнению с человеческим, настолько же выше, насколько существо Духа выше духа конечного.

Творение Божье ограничено в своем знании. Оно локально, временно, опосредованно и несовершенно. Человек не знает себя не только в сущности своей, он не знает и выражающих его сил во всей глубине и полноте. По мере духовного развития человека развивается и его самосознание, однако оно всегда неполно и не всегда одинаково равнозначно Самосознанию Бога – всегда равное, совершеннейшее и полнейшее в вечности. Бог ведает о делах Своих, которые открываются вовне и совершаются во времени. Все они никак не случайны, но происходят по предведению Божьему и созерцаются Им в идеях (образах) Своего ума прежде их появления в земном воплощении. Совершеннейшим образом Бог знает все внешнее, действительное и возможное, необходимое и случайное, прошедшее, настоящее и будущее. По способу и свойствам ведение Божье отлично от познания человеческого и свободно от всех недостатков и ограничений последнего. Бог не получает впечатлений извне, а знает вещи непосредственно Сам Собою и через Самого Себя. Его ведение свободно от ограничений времени, оно всегда одинаково, полно и совершенно, представляет собою единый и вечный акт созерцания. Человек познает внешний мир посредством действующих на него впечатлений, то есть его познание развивается во времени. Человеческие знания относительны и не всеобъемлющи; внутренняя, сокровенная сущность предметов остается для человека непостижимой. Бог знает и саму сущность предметов, ибо все они суть выражение вовне Его вечных творческих идей о них. Бог предвидит будущие свободные действия человека, но не в присущий человеку способ догадок и предчувствований, а видит их как известные, имеющие с необходимостью и непреложно свершиться. Поскольку будущее, которое необходимо исследовать, для Бога так же



ведомо, как и настоящее, то предведением Божиим не нарушается и дарованная Им человеку свобода: ведение не есть необходимое определение (предопределение) действия или события. «Не потому что-нибудь необходимо сбывается, что Бог предвидит, но потому Он и предвидит, что так сбудется»<sup>21</sup>.

Бог – высочайшая **Премудрость**. Она состоит в совершеннейшем знании наилучших целей и наилучших средств, в умении использовать средства для достижения целей творения и промышленности. Действия Премудрости проявляются во времени, но сама она самобытна, вечна и неизменна, и вместе с тем всеобъемлюща и всесовершенна. Все бытие мира во времени есть только постепенное и верное осуществление предвечно Им предначертанного плана мироздания и порядка в нем. Устройство мира и устройство человека гармоничны и целесообразны благодаря Премудрости Божьей. Его предведение пребывает в созвучии с Его творением. В свою очередь, человеческая мудрость зависит от Творца, от внешних и внутренних факторов, она неполна и неспособна к высшему целеполаганию. Самосознание Божье несравненно выше человеческого, выше настолько, насколько природа Духа выше духа конечного. Человеческое самосознание – не полное, не целостное и не достигает своей сущности.

Бог обладает всесовершеннейшей **волей**, которая имеет высшую **свободу**. По своей сути она высочайше свободна: совершенно независима от всякой необходимости и принуждения, основана на представлениях совершеннейшего разума и имеет единство в самой себе. Такая свобода может быть свойственна только существу самобытному. В человеке тоже есть свобода, но она никогда не бывает полной и не может иметь такой полноты, как у Бога. С одной стороны, в своих действиях человек пребывает в зависимости от влияния внешних условий, а с другой – сама свобода его неспособна совсем избавиться от колебаний и борьбы. Бог же ни от чего не зависит. Его воля определяется только сама собою, то есть вполне и абсолютно свободна. В ней нет противоречий и борьбы, колебаний. Воля Божья – бесконечная благодать и добро: Он всегда готов сообщать и всегда сообщает Своему творению столько благ и дарует столько добра, сколько оно может принять по своей природе и состоянию. Эта **благодать** называется благодатью, милосердием, долготерпением и милостью. По моральной направленности воля Божья – **всесвятая**: свята по своей природе, свята от Себя, и через Себя и служит источником святости для всех; чиста от всякого греха, верна нравственному закону, ненавидит зло и любит добро. Ее стремления направлены на высочайшее добро. Они всегда совпадают с самим их осуществлением, а не остаются не реализованными благими желаниями. Хотение и делание добра – требование Божественной всесовер-

---

<sup>21</sup> *Августин, блаж.* О граде Божьем. V/ 9-10; *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. II, 30.

шенной природы. Для человеческой воли такое состояние свободы есть идеал, к которому он постепенно и частично может приближаться при содействии благодати Божьей.

Бог не виновник зла. Как существо всесвятое, Он не может не только творить, но и желать бытия зла. В собственном и строгом смысле слова злом должно считать **грех**, нарушение свободой человеческой воли Божьей. Так называемое физическое зло (землетрясения, бури, неурожай, пожары и другие стихийные бедствия) не есть само по себе зло. Таковым оно является только для грешных людей. Хотя оно от Бога, но посылается для исправления людей и понуждения их к добру. Грехи происходят от злоупотребления свободой разумных творений Божьих, которую Он создал доброю, и которой не отнимает, попуская злоупотребления

Сила и **всемогу́щество** воли Божьей состоит в том, что Он приводит в исполнение все угодное Ему без какого-либо затруднения и препятствия. Никакая посторонняя сила не способна удержать или ограничить Его действия. По отношению к творению она всеблагая, истинная, правдивая. Бесконечная справедливость и высочайшая правда воли Божьей состоят в двух действиях: в правде, дающей закон святости (правда законодательная) и в правде, воздающей всем нравственным существам – каждому по заслугам (правда мздовоздательная или правосудие). Бог награждает добрых, а злых наказывает.

С появление греха и вследствие злоупотреблений разумных существ одного суда правды Божьей оказалось недостаточно. Возникла необходимость со стороны всесвятото́го Бога в особых действиях Его Промысла (применение наград и наказаний для ограничения зла и торжества добра). **Правосудие** Божье (которое подвергается сомнением на основании того, что праведники часто бедствуют, а грешные благоденствуют) неотвратимо проявляется в том, что: **1)** в земной жизни нет полного воздаяния за добро и зло; поэтому праведники могут часто страдать, а нечестивые пребывать в **О**временном благоденствии; **2)** бедствия и благоденствие зависят от самих людей и от их свободной воли; даже тут Бог ее не стесняет. **3)** добрые люди, при внешних тяготах, которые выпали на их долю, пользуются драгоценнейшими внутренними благами (духовным миром, радостями и утешениями от Бога), а грешные, при внешнем благополучии, имеют внутренний источник мучений для самих себя в своих страстях и беззакониях, которые губительно действуют на их душу и тело; **4)** Бог попускает страдания праведников (не бывает на земле праведника, который бы не согрешил) с благою целью, чтобы через бедствия и страдания очистить их от всякой греховной скверны, утвердить в добре, возвысить их будущую славу; с другой стороны, грешники побуждаются к покаянию. **5)** правосудие Божье по отношению к людям не должно ограничивать пределами их настоящей земной жизни, которая есть только время для подвигов и воспитания для пребывания с Богом в вечности;



в иной жизни правда Божья воздаст всем по заслугам: праведники будут вечно блаженствовать, а грешных постигнет вечное наказание.

Бог обладает способностью, соответствующей человеческой духовной природе, — способности **чувствований**. Существенными свойствами человеческого чувствующего духа, являются, с одной стороны, влечение и любовь к собственному благу, чувство радости или блаженства от обладания этим благом, а с другой — влечение к благу других или любовь к другим. То и другое усваются и Богу в высшей степени. К существенным свойствам Божьим со стороны Его чувствования относятся: 1) всеблаженство Божье; 2) бесконечная благодать или **любовь** к творению. Человеческая любовь ограничена. Какой бы бескорыстной она ни была, в ней скрывается потребность через увеличение блага других увеличивать собственное благо. Благодать же Божественная изливает дары всем сотворенным не с тем, чтобы увеличить собственное благо, ибо Бог всеблажен, а с тем, чтобы сделать их участниками Своего блаженства. Благодать простирается не на какую-то ограниченную часть мира, как это имеет место у существ ограниченных, но на весь без исключения мир, со всеми находящимися в нем существами.

Изложенными ключевыми теологическими понятиями о совершенства Бога, единого по существу, не исчерпывается вся глубина Его существе Одним из основных понятий духовной культуры человечества, которое выражает предельную общую основу сущего и наивысшую ценность для человека, есть понятие «**Абсолют**». Представление о наивысшем, абсолютном возникло вследствие того, что человек живет в мире, который намного превышает его могуществом, непостижимостью, противостоит ему практически и духовно. Абсолют воплощает в себе силу мира и желание человека подчинить эту силу или умиловить ее. Абсолют (от лат. *absolutus* — законченный, полный, совершенный; независимый, самостоятельный; несвязанный, свободный; неограниченный, безусловный) — философский термин, обозначающий понятие самодостаточной, вечной, актуально бесконечной духовной реальности, в которой как в своей основе коренится бытие всего сущего.

Таким образом, подытоживая учение Церкви о Боге и человеке, можно говорить о том, что все, что относится к Богу, есть абсолютное, Он Сам — Абсолют: производящий, совершенный, трансцендентный, самозаконный, бесконечный, безотносительный, полный, непреложный, всеобщий, неизменный, независимый, несотворенный, вечный и всеобщий. Все, что относится к человеку, — относительное (релятивное): производное, неполное, частное, зависимое, временное, несовершенное, зависящее от тех или иных условий и обстоятельств, изменчивое, несовершенное, преходящее, конечное.

Всем сказанным далеко не охватывается все христианское учение о Боге. Глубочайшей и непостижимой тайной жизни Божества, которую можно познать только в акте Откровения, является то, что

Бог есть **един** по существу и **троичен** в Лицах. Не углубляясь в историю формирования этого догмата, все же необходимо сказать, что прежде всего он указывает на необходимость абсолютной уверенности в бытии трех лиц в Божестве. Иначе говоря, Бог-Отец, Бог-Сын и Бог Святой Дух должны быть признаны не как три свойства (или силы, или явления, или действия) одного и того же божественного Лица, а как три между собою действительно разные Лица Божества, имеющие свою особенную самостоятельность и свои особенные черты, которыми каждое не смешивается с другим Лицом. Вера в Отца, Сына и Святого Духа, как три личные ипостаси, научает исповедать вместе божество каждого Лица: Отец есть Бог, Сын есть Бог, Дух Святой есть Бог. Каждый из Них – лицо отдельное, самостоятельное, владеющее всеми божественными совершенствами и достоинством. Поэтому Они единосущны и равны между Собою, но будучи равными и самостоятельными божественными лицами, составляют не три божества, а одного Бога. Они имеют единство божественного существа и владеют божественными совершенствами нераздельно, иными словами – единосущны.

При полном равенстве и единосущии Отца, Сына и Святого Духа как трех Лиц Божества, Они отличаются друг от друга Своими особенностями, иначе Они не были бы три и Их смешивали бы между Собою. Эти особенности Церковь издревле называет **личными свойствами** Божьими. Они состоят в том, что Отец ни от кого не рожден, Он безначальный, но Сам есть началом или причиной личного бытия Сына, Который есть совершенное откровение Отца, почему Он именуется Словом. Отец также предвечно производит Святого Духа. Сын рождается от существа или естества Отца, Дух Святой исходит от Отца. Сын вечно рождается от Отца, а Дух Святой вечно исходит от Отца. Все Три Ипостаси равночестны в Своем Божественном достоинстве. Прикровенные указания на то, что прежде создания человека у Пресвятой Троицы совершился предвечный совет о человеке встречаются уже в первой главе книги Бытие (Быт. 1, 26).

Бог есть **абсолютная личность**. По своему бытию абсолютная личность не зависит ни от чего внешнего. Совокупность божественных свойств существует вечно и неизменно. «Я» абсолютного есть представление божественных свойств и сил как принадлежащих этому «я», представление, адекватное этим свойствам и силам. Как бытие абсолютного, так и самопредставление абсолютного не нуждаются ни в чем внешнем. Представление абсолютного личностью сообщает Ему определенность.

Конечное человеческое «я» не может быть самобытным, в развитии его играют роль факторы воздействия внешнего мира. Сознание человеком своего «я», его самосознание развивается постепенно. Процесс развития личности – это процесс самопознания и самоосвобождения. Чем больше развивается человек, тем больше приобретает он полное и богатое содержанием представление о своей личности, чув-



чувствует больше способности к самоопределению, и тем независимее чувствует себя его «я». Но, оставаясь ограниченным, человек никогда не может приобрести способности безусловного самоопределения. Весь мир ограничивает его самоопределяемость. Человек не может проникнуть самосознанием в свою глубочайшую сущность. Поэтому личность человека определяется как несовершенная и ограниченная. Но, будучи такой, она является отображением Личности совершенной, абсолютной<sup>22</sup>.

Сознавая и чувствуя такого личного Бога (как безусловное Бытие в Его всеобщности), человек вместе с тем чувствует Его как «моего Бога». Мысля и чувствуя Абсолют, он не может терять из виду и ту глубину, в которой Бог есть неизреченное, непостижимое и страшное в своей непостижимости Божество, по самому существу Своему, выходящее за границы всякого определения и, тем самым, запредельное в форме бытия «Ты еси». «Именно полновесное и полноценное религиозное сознание, – констатирует С.А. Франк, – обладает Богом, так сказать, в этой Его *двузначности* – как стоящим в связи со мной *личным Богом*, как божественным «Ты» – со всей интимностью доверия, сродства и любви, какая вообще возможна между «я» и «ты», или вернее сказать, с интимностью, еще бесконечно превосходящей всякое человеческое общение, – и *одновременно* как *Божеством*, т.е. с несказанным метафизическим трепетом, который внушает нам безусловно Непостижимое, Абсолютное, Всеобъемлющее Первоначало всего, последняя лишь смутно чуемая Глубина религиозности»<sup>23</sup>.

Конституирующее значение для уяснения христианского учения о человеке как личности имеет определение личного свойства Бога Сына. Свойство состоит в том, что Он имеет бытие от Отца, рожден Отцом, но не отделился от Него и не исходит ни от кого. Бог-Сын, не рождаясь и не выводя из Себя иное лицо божественное, Сам вечно и неизменно рождается от Бога-Отца. Это рождение непостижимо, и его следует понимать в смысле духовном, а не чувственном. Рождение внутреннее есть наисовершеннейшим, поскольку Тот, Кто Родил, ничего не потерял и не уменьшился в Своих совершенствах, и Рожденный не имеет ни единого недостатка в сравнении с Отцом. Рождение вечно, ибо никогда не началось и никогда не закончится, что происходит из самой неизменности естества Божьего. Бог-Сын принял от Отца жизнь самобытную. Он есть Его Словом, Мудростью, волей и десницею.

---

<sup>22</sup> *Глаголев С.С.* Бог // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 337-338.

<sup>23</sup> *Франк С.А.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // *Франк С.А.* Сочинения. Мн., 2000. С. 693-694.



### Замысел Божий о человеке

Любовь родила в Боге желание создать мир. Образ творения полностью соответствовал свойствам всеовершенного Творца. Этому побуждению соответствовала и цель Творения. Божий Замысел состоял в создании абсолютно совершенного невидимого мира – идеального, духовного, метафизического, ноуменального, небесного и вечного, а также мира видимого – несовершенного, материального, физического, феноменального, земного преходящего. Все созданное предназначалось для блаженства творимого и ради славы Божьей. Отец призвал к бытию последовательно три вида творений: 1) мир невидимый, духовный, идеальный, сверхразумный и сверхчувственный: царство бесплотных духов – ангелов; 2) мир видимый, материальный, разумный и чувственный: небо, небесные тела, землю, воду и твердь среди воды, растения, животных; 3) человека. Порядок мироздания состоял в постепенном восхождении от общего до более частного, от простейшего до более сложного, от материального до духовного, от несовершенного до более совершенного. Все это служило для подготовки создания человека (мужчины и женщины), на чем процесс сотворения завершился.

Исповедание того, что Бог сотворил мир, означает, что этот космический акт приписывается не одному какому-то Лицу Пресвятой Троицы, но всем вместе. Создавался мир Богом разумом и премудростью (сообразно высочайшим и премудрым идеям, в которых Творец созерцал Свои будущие создания), волей (совершенно свободно, а не вследствие необходимости) и словом – мановением или выражением всемогущей творческой воли Божьей. Преблагой Бог сотворил мир, чтобы и другие существа, прославляя Его, участвовали в Его благодати, для нравственного развития разумных созданий и их постепенного усовершенствования в добре.

Под сотворением мира понимается такое действие Бога, которым Он даровал существование всей вне Его сущей совокупности существ, не имеющей в себе начала и причины своего существования<sup>24</sup>. Прежде всего, ранее мира вещественного, сознан Богом мир невидимый – мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, и разумные невидимые природы: мир Ангелов, которые наполняют собою сущность невидимого мира<sup>25</sup>. Все эти невидимые духовные существа были сотворены Богом совершенными, святыми и избранными. Добрые Ангелы, пребывая в небе, непрестанно славят Бога, служат Ему и исполняют Его волю. Бог посылает их для избавления людей от бедствий и опасностей, для откровения Своих тайн, исполнения судов правды Своей. Каждому христианину с самого крещения дается от Бога особый Ангел, который наставляет его и сохраняет от зла и греха. Как и

<sup>24</sup> Платон (Левшин), митр. Сокращенное изложение догматов веры по учению Православной Церкви. М., 1999. С. 40-41.

<sup>25</sup> Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. Стр. 8-9.



наставляет его и сохраняет от зла и греха. Как и человек, ангелы одарены умом, обладают свободной волей, бессмертны. Однако они бестелесны (невещественны), и в этом состоит главное отличие человека от ангелов. Эти сущности достигли полноты при содействии Святого Духа через освящение, имеют свет от «первоначального и безначального Света». Они не имеют нужды в языке и слухе: общаются без слов. Та часть ангелов, которая не отпала от Бога, по благодати непоколебима ко злу и видит Бога, насколько это возможно.

Некоторая часть из Ангелов употребили во зло свою свободу, пали и соделались духами злобы и тьмы. Эти падшие духи, нечистые, – духи злобы, бесы или демоны – через удаление от добра стали причиной зла. Их вождь называется сатаной, денницей и наделен другими наименованиями, но, как правило, называют его дьяволом. Злые духи исполнены ненависти к Богу, человеку и всему доброму. Они всеми возможными способами противодействуют вере в Бога и спасению людей. Упорно овладевают душой человека и его телом. Бог попускает их действия для испытания Своих верных и для наказания грешников. Злые духи так глубоко пали, что никогда не восстанут. Бог сохраняет их для последнего Суда. Зная все, что ожидает их, злые ангелы стремятся овладеть душами максимально большого количества людей, находятся в мучительном ожидании своего конца.

Творение мира происходило во времени. Это значит, что мир никогда не существовал. Видимый мир создан в шесть дней. Из ничего в начале сотворил Бог небеса и землю (Быт. 1, 1). Земля была «безвидна и пуста». Потом Он последовательно производит: в первый день мира – свет; во второй – твердь или видимое небо; в третий – сушу и растительный мир; в четвертый – светила: солнце, луну и звезды; в пятый – рыб и птиц, которые имели чувства и жизнь; в шестой – животный мир и человека. Все созданное было целерациональным, гармоничным и обладало совершенными качествами. Порядок, согласно которому существа получали от Творца свое бытие, предполагал последовательное возрастание от простого к сложному, от более материального к менее материальному. Центральное и господствующее положение в мире земном должен был занять человек.

Согласно книге «Бытие» (Быт. 1, 26 и далее), первый человек был создан в результате непосредственного и личного действия Бога. Это деяние было общим для лиц Святой Троицы: Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа. По словам св. Иоанна Дамаскина: «Благой и преблагой Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благодати восхотел, чтоб произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати, Он приводит из несущего в бытие и творит все без изъятия, как невидимое, так и видимое, также и человека, составленного из видимого и

## Антропологические воззрения Кирилла Туровского

невидимого»<sup>26</sup>. Другими словами, Творец создал мир и человека не вследствие необходимости, а совершенно свободно с тем, чтобы иные существа участвовали в Его благодати и прославляли Его. Все христианские писатели единодушно называют благодать и любовь к своему творению Творца причиной Творения. Этой же преизбыточной изливающейся любовью была создана духовный мир ангельских существ и космос.

### Антропогония

Как отмечает В.В. Зеньковский: «Вопрос о происхождении человека имеет исключительное значение для нашего религиозного сознания, – и потому что Библия определенно и точно учит об *особом* творении человека (что предваряется «предвечным Советом Божиим), – и потому, что вся наша религиозная жизнь определяется тем, что человек связан не только с природой, но и с Богом»<sup>27</sup>.

Первый этап этого творческого процесса состоял в том, что Творец непосредственно Сам создал тело первого человека Адама из «персти земной». В лице человека, по определению Самого Творца, должно было появиться на земле существо богообразное и богоподобное. «И рече Бог: сотворим челоуѣка по образу нашему и по подобию» (Быт. 1, 26). Таким образом, главным компонентом внешней, телесной, материальной компоненты человека составил субстрат сотворенного Богом видимого, вещного, инертного и тленного мира. Это, с одной стороны, манифестировало идею о сродстве человека с видимой природой и царством животных. С другой стороны, созданный из такого рода материала как земля человек, как природно-тварное существо, должен был осознавать природу подчиненного ему материального мира и материальных вещей, хотя созданный Богом материальный мир имел идеально приспособленные для него свойства. Божье творение, все созданное в древнерусском языке обозначалось понятием «тварь». Это одно из стержневых космологических, онтологических и антропологических понятий. «Тварь» (гр. κόσμος; κτίσις, κτίσμα) в древнерусском и церковнославянском языках имело значения: 'изделие, произведение'; 'предмет'; 'создание, творение, то, что создано'; 'мир, вселенная'; 'создание, сотворение'; 'стихия'; 'устав, обычай'; 'устройство'; 'вид, облик'; 'убранство, убор'; 'драгоценность'; 'владение'<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. С. 117.

<sup>27</sup> Зеньковский В.В. Апологетика // Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997. С. 369-370.

<sup>28</sup> См.: Срезневский И.И. Материалы для словаря древне-русского языка. М., 1958. Т. III. Стб. 930-932; Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 711; Седакова О.А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М., 2008. С.353



Человек есть результат творчества Бога «скудельника» (Иерем. 18, 2-6), и это знаменует абсолютную власть Творца над Своим творением и ничтожность твари относительно Его безграничной силы и власти. Осознание объективного факта собственной производности или «созданности» в исторической перспективе стало неизбежной и константной аксиомой христианского религиозного сознания, неисчерпаемым источником и основанием для возникновения, формирования и реализации чувства благодарности и Любви, смирения и благоговейного страха перед Создателем. Собственно, само имя Адам значит «красный пахотный грунт»<sup>29</sup> или «родоначальник племени». Согласно другой этимологической версии, имя Адам происходит от еврейского слова «дам» – ‘подобие’ или «дама» – ‘быть подобным, мыслить’<sup>30</sup>. Имя воспринимается как интегральная эмблема сущности человеческого рода, однако не столько по соматической составляющей (от одной крови – Лев. 17, 11, 14), сколько по душевной и духовной. В текстах Священного Писания слово Адам означает не только первого человека, оно употребляется в значениях «человек», «кто то», «люди». Первый Адам не просто личность среди других, Бог задумал его как принцип, генотип, прообраз всех других людей; как первообраз, высококачественную единицу, которая генерирует множество (Быт. 1, 26). Адам – «иже есть образ будущего» (Рим. 5, 14), праотец, родоначальник всех последующих поколений. В нем было заложено глубочайшую метафизическую, сотериологическую и профетическую тайну филогенеза, тайну Домостроительства. В первом Адаме усматривается тусклый образ или копия предвечного Христа. «Тако и писано есть: бысть первый человек Адам в душу живу, последний Адам в дух животворящ. Но не преже духовное, но душевное, потом же духовное. Первый человек от земли, перстен; второй человек, Господь с небесе» (1 Кор. 15, 45-47). И именно он, носитель феноменально совершенных качеств и чрезмерной благодати, предназначенный лицезреть Бога и изведать все блага райской жизни, собственным произволом задал вектор всей последующей истории человеческого рода, определил ее антропологическую судьбу.

На втором этапе Бог вдохнул в тело Адама «дыхание жизни», в результате чего человек стал «душою живой»: он приобрел жизненную силу, благодаря какой бездушный человек был наделен органами чувств. Первочеловек стал видеть, слышать, ощущать, обонять, мыслить, говорить, ходить и действовать. Таким образом, Творец Своими устами преобразовал и одухотворил тело человека, наделив его человеческим духом и душой, положив начало телесной, разумной, душевной и духовной жизни, посредством которой первый человек приобрел

---

<sup>29</sup> Никифор, архим. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. М., 1991. С. 23.

<sup>30</sup> Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. С. 5.

рел способность устанавливать осознанные взаимоотношения с Богом. «Две бездны в душе человека: глухое ничто, адское подполье, и Божье небо, запечатлевшее образ Господень»<sup>31</sup>.

Творение выступило посредником между двумя мирами: небесным и земным. Соединение высшего божественного начала (Божье дыхание) с низшим (прахом земным) создало человека как живую душу, то есть уникальную своими свойствами, одаренную духовным ведением, разумом, чувствами и волей. Перводуше, как потенциальной антропологической плероме, как духовно-идейному прототипу всех последующих душ, промыслительно было задано смыслоформирующую, парадигмальную функцию. «Когда Бог сотворил человека, – утверждает св. Григорий Нисский, – то обнял в Своем уме всю полноту человеческой природы, и потому в лице прародителя нашего Адама одновременно сотворил всю человеческую природу, определенное количество членов которой должно было постепенно войти в жизнь актом рождения»<sup>32</sup>.

И все же творение неизмеримо отличалось от Творца. Бог создал из одного весь род человеческий, чтобы он жил по всей земной поверхности. Богом было определено времена и границы расселения. Люди были призваны искать своего Творца, в Котором они живут и благоденствуют. В сердечном общении с Богом состоял смысл жизни – как человека, так и человечества. Вне Творца нет и не может быть ни человеческой жизни, ни движения, ни пространства, ни времени. Все люди – единый и неделимый род Божий (Деян. 17, 26-28).

Согласно Замыслу Божьему, от одного Адама должен был начаться весь род человеческий. В текстах Святого Писания понятие «Адам» означает не только первого человека. Данное понятие употребляется также в значениях 'всечеловек', 'кто-то', 'люди'.

В тот же день Бог сотворил Еву, имя которой значит – 'жизнь, живая'. В первой фазе ее формирования осуществилось уже с живой материи (ребра Адама), поэтому не было потребности давать ее телу жизнетворные начала: душу и дух. Вторая фаза завершилась тем, что она была наделена божественным образом и духовной жизнью, то есть уникальными личностными качествами. Ева стала живым человеческим существом, – таким, как и Адам.

По своей телесной природе первые люди примыкали к миру вещественному, чувственному, и представляли собой его высшую ступень, венец творения; но по своей душевной природе они принадлежали к миру духовному, сверхчувственному. В человеке интегрировались два полярных мира – мир чистых духов и мир чистой материи. Начало истории мироздания наглядно демонстрирует последова-

<sup>31</sup> Булгаков С., прот. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб., 2008. С. 252.

<sup>32</sup> Цит. по: Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 593.



тельное возрастание качества творимого, что свидетельствует о подготовке к созданию такого существа на земле, которое могло бы понимать и ценить чудеса творения Божьего и разумно пользоваться всем созданным, то есть человека, поставленного царем природы. Можно утверждать, что, создавая мир для человека, Бог наделил все, что предшествовало последнему (окружающая живая и неживая природа), максимально соответственным этому творению качеством антропности. Именно об этом говорит свт. Григорий Нисский: «Ибо не появилось еще в мире существ это великое и ддосточестное существо, человек. Ведь неподобало начальствующему явиться раньше подначальных, но сперва приготавив царство, затем подобало принять царя. Поэтому Творец всего приготавил заранее как бы царский чертог: им стала земля, и острова, и море, и небо, наподобие крыши утвержденное вокрут всего этого, ними небо, и всяческое богатство было привнесено в эти чертоги. Богатством же я называю всякую тварь, все растения и ростки, и все чувствующее, дышащее, и одушевленное». Все эти сокровища, – говорит святитель, – были созданы Богом для будущего человека, «чтобы тот был зрителем Его чудес и чтобы стал господином, вкушением приобретающим разумение Подающего, а через красоту и величие видимого исследуя неизреченную и паче слова силу Сотворившего. Поэтому последним из творений введен был человек: не потому, что был как ненастоящий отринут в последние, а потому, что был призван сразу стать царем подвластного ему. Как добрый гостеприимец до приготавления еды не приводит к себе в дом гостей, но, все как следует устроив, и украсив как нужно дом, комнату и стол, и приготавив все нужное для еды, после этого принимает гостя, – точно так же и богатый и щедрый гостеприимец природы нашей, всевозможными красотоми украсив этот дом, приготавив этот великий и всем снабженный пир, после того вводит человека, дав ему дело не приобретать неимеющегося, а пользоваться имеющимся. И поэтому двойную опору Творец полагает в его устройении, присмешав к земному божественное, чтобы сродством к тому и другому и свойственно для каждого из них он испробовал бы Бога через божественнейшую природу, земные блага испытывал бы однородным с ним чувством»<sup>33</sup>.

Что же касается предназначения Адама и тех беспрецедентных дарованных ему свойств, которые ему надлежало культивировать, то, опираясь на творения св. Максима Исповедника, Вл. Лосский говорит о «синтезах», возложенных на первого человека. Сознательным деланием Адам должен был превзойти разделение на два пола (мужской и женский): соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть обожения. Чистой жизнью, союзом более абсолютным, чем внешнее соединение полов, преодолеть их разделение в таком целомудрии, которое стало бы целостью. На втором этапе он

<sup>33</sup> Григорий Нисский, св. Об устройении человека. СПб., 2000. С. 20-21.

должен был любовью к Богу, от всего его отрешающей и в то же время всеобъемлющей, соединить рай с остальным земным космосом: нося рай всегда в себе, он превратил бы в рай всю землю. В-третьих, его дух и само тело восторжествовали бы над пространством, соединив всю совокупность чувственного мира: землю с небесной ее твердью. На следующем этапе он должен был проникнуть в небесный космос, жить жизнью ангелов, усвоить их разумение и соединить в себе мир умо-зрительный с миром чувственным. И наконец, космический Адам, безвозвратно отдав всего себя Богу, передал бы Ему все Его творение и получил бы от Него во взаимности любви – по благодати – все, чем Бог обладает по природе; так, в преодолении первичного разделения на тварное и нетварное совершилось бы обожение человека и через него – всего космоса<sup>34</sup>.

В основе христианской антропологии, утверждает В.В. Зеньковский, как ее центральная и основная идея, лежит учение об образе Божиим в человеке»<sup>35</sup>.

### Человек как образ и подобие Божье

Создав человека (мужчину и женщину) «по образу и подобию Своему», Бог завершил процесс творения. Он благословил их, сказав: «Раститесь и множитесь, и наполните землю, и господствуйте ею, и обладайте рыбами морскими, (и зверьми), и птицами небесными, и всеми скотами, и всею землею, и всеми гадами пресмыкающимися по земли» (Быт. 1, 27-28). Завершив творение человека как апогей всего мироздания, Бог «почи в день седмый от всех дѣл Своих, иже створи» (Быт. 2, 2), то есть, создав существо по Своему образу и подобию, Он уже не творил больше совершенных существ.

О величественной антропологической тайне сотворения человека и сущности его природы, о том, что сродными Божеству есть «умные и умопостигаемые твари», и чужды те, кто подлежит чувствам, емко и существенно сказал св. Григорий Богослов: «Еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных – сего опыта высшей Премудрости, сей щедрости в образовании естеств; и не все богатство благодати было еще обнаружено. Восхотев и сие показать, художническое Слово (Логос) созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, т. е. невидимое и видимая природа; созидает, говорю, человека из сотворенного уже вещества, взяв тело, а от Себя, вложив жизнь (что в слове Божиим известно по именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир – в великом малый; поставляет на земле иного ангела, из разных природ

<sup>34</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 300.

<sup>35</sup> Зеньковский В.В., *прот.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С. 39.



составленного, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над всем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого ангела, который занимает середину между величием и низостью, один и тот же есть дух и плоть – дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух, чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть, чтобы страдать и, страдая, припоминать и, поучаться, сколько ущедрен он величием; творит живое существо здесь предуготовляемое и переселяемое в иной мир и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения»<sup>36</sup>.

Христианскую истину о родстве человека с природным миром в резюмированном виде приводит св. Иоанн Дамаскин: «Должно знать, что человек и имеет общее с неодушевленными предметами, и участвует в жизни бессловесных существ, и получил мышление существ, одаренных разумом. Ибо с неодушевленными предметами он имеет общее со стороны своего тела, также и потому, что он соединен из четырех стихий; а с растениями как в этом отношении, так и со стороны питающей и произрастающей, и заключающей в себе семя или способной раждать; с бессловесными же существами имеет общее, и в этом, а сверх того, и в отношении к чувствованию, и в отношении к движению, соответствующему побуждению»<sup>37</sup>.

Как уже упоминалось, там, где в первых главах книги Бытия повествуется о сотворении человека Богом по образу и подобию Своему, речь идет о том, что Бог планирует создание совершенно нового уникального существа, обладающего схожими с Самим Творцом качествами, которыми не надделено было ни одно иное творение. Свт. Василий Великий говорит, что если при творении других созданий Бог повелевал им возникнуть, то о человеке Он не сказал, как об остальных: «Да будет человек!» Именно поэтому христианский мыслитель обращается к каждому сотворенному человеку с такими словами: «Осознай же свое достоинство. Он не провозгласил твое появление приказом, но выразил размышление Бога о том, как предстоит появиться в жизни достойному существу. «Сотворим!» Мудрый размышляет, Творец обдумывает. Разве Он оставляет без внимания искусство? Не стремится ли Он со всей заботливостью сделать Свое любимое творение совершенным, законченным и прекрасным? Не хочет ли он показать тебе, что ты совершенен в глазах Бога?»<sup>38</sup>.

Как отмечает архим. Киприан, почти все христианские мыслители и учителя Церкви, в той или иной мере, коснулись вопроса о богоподобии человека. Внехристианская антропология ничего не ничего

---

<sup>36</sup> Григорий Богослов, св. Слово 38, на Богоявление, или Рождество Спасителя // Григорий Богослов, св. Творения. М., 2007. Т. I. Слова. С. 446.

<sup>37</sup> Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. С. 82.

<sup>38</sup> Святого Василия Кесарийского Беседа первая о сотворении человека по образу // Василий Великий, св. Творения. М., 2008. Т. I. С. 432.



не знает об этом. В христианских антропологических творениях существуют различное понимание понятий «образ» и «подобие»: их различают и отождествляют. Если, на начальных этапах христианской мысли образ Божий усматривался в одной какой-то человеческой способности, то со временем объем этих понятий расширялся. Под ними уже понимают совокупность духовных дарований или особенностей. Существенная часть церковных писателей хотели видеть образ Божий в разумности (духовности). Некоторые из их числа, наряду с духовностью или разумностью, допускали еще и свободную волю. Сравнительно мало считали, что он состоит в бессмертности, иные в господствующем положении человека в мироздании, в святости, как способности к нравственному совершенствованию, в способности творить в сфере духовной и мирской жизни. У этих же писателей слова «образ и подобие» понимаются не как образ одного из Лиц Святой Троицы, но всей Живоначальной Троицы. В своей жизни и духовной структуре человек отображает внутритроичную жизнь Божества. Взгляды на проблему образа и подобия, которые особенно выделяют интенцию к творчеству, которой человека одарил его Творец, равно как и его внутреннее троичное устройство, что особенно акцентируют такие высокодуховные и глубокомысленные православные философы как блж. Феодорит Кирский, св. Анастасий Синаит, св. Иоанн Дамаскин, св. Григорий Нисский, св. Кирилл Александрийский и др. писатели, для христианской антропологии имеют особенное значение, поскольку, – как отмечает архим. Киприан, – они «раскрывают в человеке особые глубины и зовут к самоуглублению и развитию наших духовных дарований»<sup>39</sup>. Нельзя не сказать, что проблема человека, как образа и подобия Бога чрезвычайно плодотворно развивалась православными философами XIX-XX ст. Данный вопрос об образе и подобию стал предметом внимания и св. Кирилла Туровского. Поэтому приведем те высказывания из святоотеческой письменности, которые выражают общепринятую в православии точку зрения. После чего обратимся к истолкованию этой антропологической проблемы у св. Кирилла.

В данном аспекте важно осветить то, как истолковывал данные понятия свт. Василий Великий. Прежде всего он утверждает, что человек родился как общее творение Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа. Поэтому творение должно понимать как единство Божества в силе и не впадать в многобожие. Именно так – в русле онтологического и антропологического православного дискурса следует разуметь библейское выражение: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1, 26). Чтобы правильно смыслить сказанное надлежит очистить «грубое сердце» и «невоспитанное восприятие». Подвергая критике антропоморфные представления о Боге, святитель, разъясняя-

---

<sup>39</sup> См. Киприан (Керн), архим. Антропология Св. Григория Паламы. Киев, 2006. С. 353-385.



ет, что никак не следует понимать так, что если Бог нам сообразен (ὁμοειδής), то у него есть глаза, уши, голова, руки и прочее. Все это не соответствует величию Бога. Бог прост и не имеет очертаний. Его не следует замыкать в человеческие телесные представления, ограничивать мерой человеческого ума. Бог ни в чем не имеет ограничений, к нему не приложимо, все то, что относится к человеку, его свойствам и возможностям. Только познавая то, что относится к Богу, человек способен понять себя и то, что мы не имеем образа Божьего, если понимать его в телесном смысле. Внешние черты человеческого тела и его соматические качества повержены изменению. Человек тленен, – Бог же вечен и неизменен. Свт. Василий Великий находит образ Божий в не в телесной, но в духовной сфере человека, в устройстве (природе) его разума. В стихе Быт. 1, 26 говорится о внутреннем человеке. В силу своей неизменности и мощи именно разум в наибольшей степени соответствует божественному в человеке. «Разум – это человек». Бог сказал: «Создадим человека по образу Нашему», то есть дадим ему превосходство в разуме, утверждает святитель. Владычество человека над природным миром, – это дарованная ему сила власти, а «где сила власти, там и образ Божий». Святитель раскрывает природу еще одного особенного свойства человека, которое приближает его к образу Божьему и Его подобию. Образ дан в результате творения, а подобие люди приобретают по своей воле. «При первоначальном творении, – пишет богослов, – нам даруется быть рожденными по образу Божию; своею же волею приобретаем мы бытие по подобию Божию. Тем, что зависит от нашей воли, мы распоряжаемся в полную силу; добываем же мы это благодаря своей энергии. Если бы Господь, создавая нас, не сказал предопределятельно: «Сотворим» и «по подобию», если бы нам не была дарована возможность стать «по подобию», то своими собственными силами мы бы не стяжали подобия Божиего. Но в том-то и дело, что Он сотворил нас способными уподобляться Богу. Одарив нас способностью уподобляться Богу, Он предоставил нам самим быть тружениками в уподоблении Богу, чтобы мы получили за [этот] труд вознаграждение, чтобы мы не были инертными вещами, подобно портретам, созданным рукой художника, чтобы плоды нашего уподобления не принесли похвалы кому-нибудь другому. В самом деле, когда видишь портрет, в точности передающий модель, то не портрету воздаешь хвалу, а художником восхищаешься. Итак, чтобы восхищение относилось ко мне, а не к кому-то другому, Он предоставил мне самому позаботиться о достижении подобия Божиего. Ведь, «по образу» я обладаю бытием существа разумного, «по подобию» же я делаюсь, становясь христианином»<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Святого Василия Кесарийского Беседа первая о сотворении человека по образу. С. 430-442.

Далее святитель раскрывает содержание и значение идеи подобия в ее применении для христианства. Он истолковывает евангельское изречение: «Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершенен есть» (Мф. 5, 48). При этом мыслитель спрашивает, понял теперь тот, кто осмысливает данную истину, в чем состоит дарование нам Господом [бытия] по подобию? Далее мысль святителя обращается вновь к Евангелию. «Ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми, и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5, 45). Если ты станешь врагом зла, забудешь прошлые обиды и вражду, если будешь любить своих братьев и сочувствовать им, то уподобишься Богу. Если от всего сердца простишь врагу своему, то уподобишься Богу. Если ты относишься к брату, погрешившему против тебя, так же, как Бог относится к тебе, грешнику, ты своим состраданием к ближнему уподобляешься Богу. Таким образом, ты обладаешь тем, что «по образу», будучи [существом] разумным, «по подобию» же становишься, стяжевая благодать. «Облекись в милосердие и благодать» (Кол. 3, 12), «дабы облечься во Христа» (Гал. 3, 27). Делами, которыми ты одеваешься в милосердие, ты одеваешься во Христа и благодаря близости у Нему становишься близким Богу. Таким образом, история [творения] есть воспитание жизни человеческой. «Сотворим человека по образу». Пусть он с момента создания владеет тем, что «по образу», и пусть [сам] становится тем, что «по подобию». Бог дал ему для этого силу. Если бы Он создал тебя и «по подобию», то в чем бы была твоя заслуга? Ради чего ты увенчан? Если бы Создатель все тебе даровал, то как бы открылось тебе Царство Небесное? И вот одно тебе дано, а другое оставлено незавершенным, дабы ты совершенствовался и стал достойным исходящего от Бога воздаяния.

«- Каким же образом мы достигаем того, что «по подобию»?

- Через Евангелие.

- Что такое христианство?

- Это уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой. Если ты по милости Божией решил быть христианином, торопись стать подобным Богу, облечься во Христа. Но как ты облечься, не будучи отмечен печатью? Как ты облечься, не восприняв крещение? Не надев одежду нетления. Или ты отказываешься от подобия Божиего? Если бы я сказал тебе: «Давай, стань подобным царю», не счел ли бы ты меня благодетелем? Теперь же, когда я предлагаю тебе стать подобным Богу, неужели ты побежишь от слова, которое тебя обоживает, неужели ты заткнешь уши, чтобы не слышать спасительных слов?»<sup>41</sup>.

Аналогичное понимание одной из наиболее значимых проблем христианского учения о человеке выражает и св. Иоанн Дамаскин, который обращает особое внимание на то, что «Бог Своими ру-

<sup>41</sup> Там же. С. 442-443.



ками творит человека из видимой и невидимой природы как по Своему образу, так и по подобию: тело образовав из земли, душу же, одаренную разумом и умом, дав ему посредством Своего *вдуновения*, что именно, конечно, мы и называем божественным образом; ибо выражение: *по образу* обозначает разумное и одаренное свободною волею; выражение же: *по подобию* обозначает подобие через добродетель, насколько это возможно [для человека]<sup>42</sup>.

Исходя из сказанного, получается, что заложенное в самом начале Творения Богом в человека актуальное и потенциальное качества Своего образа и подобия стало той перманентной и неизбывной антропологической интенцией, которая детерминировала весь последующий процесс антропогенеза и стала сверхценностью в христианстве. Образ Божий, это безусловная константа, которая всегда присутствует в каждом человеке и является даром Творца. Подобие – это сверхзадача каждой христианской жизни, это всегда реализуемая потенция к богоподобию, к надприродным свойствам существа Божьего. Это сознательный и волевой процесс вознесения к Абсолюту. Уподобиться Богу – значит совершить свободный духовный выбор к своему Творцу, насколько это по силам человеку, приблизиться к Первообразу. Как абсолютный идеал, подобие не достижимо: оно всегда путь к высшему благу. «Возлюбленный, нынѣ чада Божия есмы, и не оу явися, что будем. Въмы же, яко, егда явится, подобнии Ему будем, ибо узрим Его, якоже есть» (1 Ин. 3, 2). В то же время, необходимо принять во внимание, – и этот момент всегда чрезвычайно существенен для христианских верующих, – огромной значимости факт, на который в частности обращает внимание С.Н. Булгаков: «Образ Божий в человеке надо понимать реалистически, как некоторое *повторение*, которое ни в каком случае не есть тождество с Первообразом, напротив, непреходимо от него отличается, но в то же время существенно ему причастно»<sup>43</sup>.

Нельзя не отметить, что данное изречение о человеке как образе и подобию Творца, есть первым в иудейской и христианской религиях концептуальным высказыванием о человеке, как замысле Бога. Следует особенно подчеркнуть, что оно полностью и, даже с некоторым избытком, воплотилось в объективную реальность, и в силу своего Божественного происхождения стало едва ли достигаемым вероисповедным идеалом, а также парадигмальным для всего последующего исторического развития этих религий. Стремление всей своей праведной и святой жизнью оправдать такое высочайшее призвание, достичь совершенства, в действительности обрести себя, как образ и подобие Божьи, проходит золотой нитью через всю Священную Историю, через жизнь каждого христианского подвижника. По сравнению с ветхозаветным иудаизмом, где уподобление Богу было прерогативой

<sup>42</sup> Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. С. 151.

<sup>43</sup> Булгаков С., прот. Свет Невечерний. С. 378-379.

немногих праотцов и пророков, в христианстве оно приобрело невиданные до этого масштабы.

Если обратиться к духовно-антропологическим воззрениям раннесредневековой Руси, то древнерусском языке религиозно-философская категория «подобие» (гр. ὁμοίωσις) – имела значения: ‘подобие, сходство, нечто похожее’; ‘уподобление’; ‘образ, вид, облик’; ‘обличье’; ‘изображение’; ‘икона’; ‘должный порядок; то чему подобает быть; надлежащее’; ‘достоинство, то, что присуще, подобает кому-либо’; ‘занимаемое положение; обязанности’<sup>44</sup>. Производные от нее термины «подобити» – ‘подражать, следовать кому-либо’; ‘уподобляться, быть похожим’, «подоблятися» – ‘подражать, следовать’; ‘уподоблятися, становиться похожим’; «подобник» – ‘последователь, подражатель’ и многие другие слова своим основным содержанием указывают на уподобление Богу. В своем большинстве они употребляются именно в вероисповедном значении. Словарный состав языка того времени содержит и термин «богоподобный» (гр. θεοειπίητος) – ‘подобный Божьему’. Само наличие данных терминов в тогдашнем языке, их широкое употребление говорит о значимости данной идеи для христианского мировоззрения означенного периода.

Горячий порыв соответствовать образу и подобию Бога-Отца в христианстве претворился в жажду абсолютного подражания Христу, – следованию Его заповедям, Его святой жизни и Его Крестной Смерти. С того времени как св. апостол Павел призвал: «Подражатели мнѣ бывайте, якоже и аз Христу» (1 Кор. 11, 1), с того времени, когда он констатировал: «И вы подобницы бысте нам и Господу, приемше слово в скорби мнозѣ с радостію Духа Святого» (1 Фес. 1, 6), дискретные ветхозаветные изъявления к Богоподобию претворились в перманентный новозаветный категорический императив к подражанию Христу.

Древнерусская религиозно-философская категория «подражание» (гр. μιμήσις) – ‘подражание, следование кому-либо’ – в своем прямом антропологическом содержании становится доминантной в представлении о человеке, смысле его существования и его призвании. Уже в одном и первых текстов, переведенных в Руси, «Изборнике Святослава 1073 года», говорится о том, что творя, человек «подражает Творца, акы образ прьвообразное»<sup>45</sup>. «Подражающа самого Владыку Господа нашего Иисуса Христа, иже положи душу Свою за люди Своя», – смиренно отдают свои жизни страстотерпцы князя Борис и Глеб<sup>46</sup>. Древнерусская литература, как и литература христианская, чрезвычайно насыщена идеей и исходящим из нее императивом тотального подражания Христу.

<sup>44</sup> Словарь древнерусского языка XI-XIV вв. М., 2000. Т. VI. С. 533-534.

<sup>45</sup> Въпрос. Почто не провѣдять человекѣ дни умрътия своего // Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. М., 1983. Л. 131 об.

<sup>46</sup> Срезневский И.И. Сказание о святых Борисе и Глебе: Сильвестровский список XIV в. СПб., 1860. С. 54.



Как отмечает В.Н. Топоров, наиболее сильной формой термина «подобие» есть «преподобие». Преподобный (гр. ὁσιος) это особый тип святости, предполагающий следование Христу, в идеальном приближении – подобный Ему. К преподобным относились святые, чей подвиг состоял в монашеском подвижничестве, аскезе, предполагавшей отказ от мирских привязанностей и стремлений, безусловного и самозабвенного следования Христу. Получая при пострижении волос новое рождение для жизни во Христе, монах своей святой жизнью открывает себя как уподобляющегося Богу, являет собой подобие Божье и становится преподобным Божьим<sup>47</sup>. В данном аспекте нельзя не обратить внимание на то, что во многих заголовках молитв, созданных св. Кириллом Туровским он именуется не только «святым», но и «преподобным». Иудейское (2 Пар. 6, 41), а за ним и христианское вероисповедание называет преподобными особый лик святых угодников Нового Завета, которые для обуздания своих греховных наклонностей и для духовного усовершенствования в себе образа и подобия Божьего посвящают себя строжайшему исполнению заповеди Христовой, повелевающей тем, «иже Христовы суть, плоть распыша со страстми и похотми» (Галл. 5, 24), «умертвить уды, яже на земли» (Кол. 3, 5), чтобы не царствовал грех в мертвенном теле (Рим. 8, 10). «Преподобными, пишет Г. Дьяченко, – называются все угодники Божьи, в удалении от мира подвизавшиеся в пустынях, монастырях и прочих местах уединения»<sup>48</sup>.

В своем богоподражании, будучи существом личным, а личность человек обрел от Бога, он распространяет это свойство на всю природу, и в этом она обретает свой божественный смысл. Дезорганизованная и поверженная человеком она живет надеждой на возвращение в первоначальную гармонию. Те христиане, которые осознают свою персональную ответственность за вселенную, жаждут обожения, как предельно возможного уподобления Богу, чтобы вместе с Ним во всей полноте восстановить космос в его первоначальном состоянии.

Все творческое наследие св. Кирилла Туровского свидетельствует о его напряженной рефлексии над понятиями «образ» и «подобие», однако мыслитель говорит об этом не в развернутом богословском, а в резюмированном гомилетическом плане. Как уже об этом шла речь, у св. Кирилла мы не найдем и развернутых, детальных антропологических построений, однако многое из религиозно-философской христианской доктрины составляет органическую часть его произведений. Поэтому и о человеке как образе и подобии Божьем он говорит прежде всего с целью упреждения антропоморфных мнений, которые бытовали как языческой среде, так и среди христиан, и

---

<sup>47</sup> Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М., 1998. С. 124, 347.

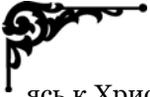
<sup>48</sup> Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. С. 489.

христианского клира. Пребывая в православной мистической апофатической традиции, утверждающей принципиальную непознаваемость высшей трансцендентности – Бога обычным рациональным способом, святой утверждает, что именно от твари познается и разумеется Творец. Однако познается Он не в Своих имманентных Ему свойствах, но только во внешних действиях по отношению к миру. Мы можем постичь «не качество, но величество и силу, славу же и благодать, юже творить Собою, угажая всѣм вышним и нижним, видимым и невидимым»<sup>49</sup>. Кроме того, о свойствах Бога по отношению к миру и человеку, епископ говорит не в отношении всей Святой Троицы, а в христологическом плане, в плане вочеловечения Сына Божьего, Его Богочеловеческой природы, которую ни как не надлежит понимать в буквальном смысле слова, а только как в доступном человеку иносказательном, образном, символическом, аллегорическом ключе. Свое разъяснение епископ основывает на Святом Письме, и естественно не может не сказать о том намерении и свершении Зиждителя, которые передал Моисей. «Аще бо и нарицається Христос чловѣком, то не образом, но притчею: ни единого бо подобья имѣть чловѣк Божия. Не сумнит бо ся Писание и ангелы человеки нарицати, – но словом, а не подобием. Аще бо и блазнятся етери, слышащее Моисѣя глаголюща: «Створим чловѣка по образу Нашему и подобью», – и прилагают к бесплотному тѣло, не имущее стройна разума, и есть си ересь и донынѣ чловѣкообразно глаголющим Бога, Иже никакоже описается, ни мѣры качеству иматъ»<sup>50</sup>.

Для пояснения этих слов св. Кирилла необходимо напомнить. Что писание Нового Завета признает Иисуса Христа и Богом и Человеком. Такое соединение понимается как то, что в Лице Сына Божьего присутствует два совершенных естества – истинное божество и истинное человечество. Два эти естества соединены ипостасно, т. е. составляют единое лицо. Это положение вызывало полемику в Церкви. Поэтому упреждая неверное понимание соединения во Христе двух естеств, какое влекло за собой и неверное понимание естества человека, и которое с одной стороны могло повлечь за собой чрезмерное сближение Бога и человека, а с другой, их резкое противоположение, св. Кирилл здесь и в других своих произведениях утверждает мысль о том, что Иисус Христос – истинный Бог и в то же время и истинный человек. В русле святоотеческой формулы о бесконечном совершенстве Бога и бесконечном несовершенстве человека учит св. Кирилл Туровский. И все же само обожение человеческой природы возможно не от того, что человечество во Христе приобретет Его свойства, утрачивая тем самым свою тварную ограниченность, не в том, что приобща-

<sup>49</sup> Кирилл Туровский, св. Кирилла мниха притча о чловѣчстѣй души. С. 342.

<sup>50</sup> Там же. С. 342.



ясь к Христу оно достигло максимального совершенства, но в том, чтобы человек сподобился приобщиться к ипостаси Бога. Если Бог, спасая и освящая человека воплотился в человека, то и человек в свою очередь, спасая и освящая себя и мир должен обожиться. Акт нисхождения Бога к человеку (гр. κένωσις), Его добровольного умаления, истощения и смерти, в котором Христос соединил Свою абсолютно совершенную природу с несовершенной и поврежденной грехом природой человеческой предполагает встречное движение к Богу человека и человечества.

### **Состав первых людей, их духовные, душевные, телесные и интеллектуально-психические качества**

«Основной христианский догмат Троиинства Бога, – констатирует А. Позов, – есть откровение тайны не только Бога, «Тайны Трех», но и тайны всего Бытия, и тайны Человека. Только в свете догмата Троиинства Бога становится понятным троединство Бытия в его аспектах: Теоса, Космоса (Мира) и Антропоса. Как наивысшее и предельное откровение Истины Бытия, христианство немислимо без догмата Троиинства, который с момента его полного откровения стал ключом к подлинной онтологии, теологии, космологии и антропологии. Древнецерковные писатели распространяют принцип троеинства и на Космос и на Человека, т. е. на обоих членов релятивного Бытия, и говорят о триаде Космоса и о тримерии человека»<sup>51</sup>. В силу того, что человек создан по образу Божественного Троеинства, он есть существо троединное или трехипостасное. Иными словами, существо человека состоит из трех частей: духа, души и тела (1 Фес. 5, 23). Такая трихотомия проходит через всю аскетическую и антропологическую литературу. Дух, душа и тело соединены в человеке по иерархическому принципу: дух есть высшее начало, а тело низшее. Душа занимает промежуточное положение, она призвана осуществлять посредничество между духом и телом. Душа непосредственно связана с телом, дух же через посредство души. Как о должном в христианской антропологии говорится о гармонии или симфонии всех частей тримерии, необходимо их синергийной деятельности. Хотя дух, душа и тело взаимопроникают друг в друга, а их энергии действуют совместно, в естественном состоянии человека не должно быть смещения сил трех частей, или же поглощению одной силы другою. Каждая «ипостась» должна сохранять свою жизнь и индивидуальность. Наряду с таким воззрением на строение человека существовал так называемый дихотомический подход, который усматривал в человеке двухчастное строение: душу и тело<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. С. 21.

<sup>52</sup> См.: Киприан (Керн), архим. Антропология.

Рассматривая природу созданных Богом первых людей, а этому вопросу посвящено неисчислимое количество страниц произведений христианских богословов, необходимо остановиться на наиболее существенных мыслях, высказанных по данному поводу.

Именно «светлым первобытным состоянием» назвал св. Макарий Великий тот сверхприродный статус, в котором пребывали Адам и Ева. По его словам нет иной такой близости и взаимности, какая есть у души с Богом и у Бога с душой. Ни в едином их Своих творений (небо, земля, солнце, воды, деревья или животные) не почивает Господь. «Всякая тварь во власти Его; однако же, не утвердил Он в них престола, не установил с ними общения; благоволил же о едином человеке, с ним вступив в общение и с ним почивая. Видишь ли в этом сродство Бога с человеком и человека с Богом?», – спрашивает святой. Как небо и землю сотворил Бог для обитания человеку; так тело и душу человека создал Он «в жилище Себе, чтобы вселяться и успокаиваться в теле его, как в доме Своем, имея прекрасной невестой возлюбленную душу, сотворенную по образу Его». Поэтому и смысловая и благоразумная душа, даже обойдя все созданное, находит свое успокоение только в Господе, Который ни к кому так не благоволит, как только к человеку. Бог создал ее без порока, но по образу добродетели Духа. Он вложив в душу законы добродетелей, рассудительность, ведение, благоразумие, веру, любовь и иные добродетели по образу Духа. Одаренная разумением, волей, владычственным умом, легкостью, она была призвана мысленно служить Творцу, по желанию Духа. Адам пребывал в чести и чистоте, был чужд демонам. Он был другом Богу, имел в себе Духа Божьего. Душу было создано по образу добродетели Духа. В нее были вложены законы добродетелей, рассудительности, ведения, благоразумия, веры, любви и прочих добродетелей по образу Духа. Она имела разумение, волю, владычственный ум, великую утонченность, удобоподвижность и неутомимость в служении Творцу. В Адаме пребывало Слово, а ум его созерцал Владыку своего. Человек был в чистоте, владыкою всего, умел различать страсти, не имел греха и пороков. Но природа человеческая была удобоприемлемой для добра и для зла, для Божьей благодати и для противоположной Ему силы. Она была совершенно свободной, не могла быть приневоливаемой<sup>53</sup>.

Здесь возникает неустрашимая потребность максимально сжато охарактеризовать те сущностные свойства, которыми обладали пребывающие в Раю первозданные созданные Богом люди.

**Тело** изначальных людей представляло в их существе материальную природу. В нем было представлено все физическое разнообразие мира. Первые люди отличались неуявляющей юностью, физиче-

---

<sup>53</sup> Макарий Великий, преп. Наставления святого Макария Великого о христианской жизни, выбранные из его бесед // Добротолюбие. М., 2004. Т. 1. С. 195-198.



ской, душевной и духовной зрелостью, силой, гомеостатичностью и безупречной красотой. Считалось, что их материальный покров – тело было составлено из четырех, простых начал или стихий: огня и воздуха, воды и земли, которые хотя и пребывали в состоянии противоположности, однако не были враждебными по отношению друг к другу. Тонкое и невесомое тело не чувствовалось, не поддавалось тлению, болезням и смерти, не было «темницей для души», но служило покорным орудием духа. Созданный по образу и подобию Божьему человек был безгрешен по своей природе. Но это совершенство не было полной физической и духовно-морального совершенства. Человеку должно было его развивать и укреплять, культивировать в себе все дары Творца путем собственных усилий. Одновременно, телесные силы нуждались в постоянном подкреплении, само же тело также нуждалось в источнике энергии. В христианстве, там где говорится о внешней, физической, вещественной оболочке, которая покрывает человека, используется два технических термина: σάρξ и σῶμα – ‘плоть’ и ‘тело’. У ап. Павла термины «плоть» и «тело» часто употребляются как синонимы, но также часто и различаются. В наиболее обобщенном виде, согласно наблюдениям арх. Киприана, понятие «тело» может означать: 1) нечто реальное, не докетическое, противоположное οὐχία (Кол. 2, 9); 2) нечто персоналистическое, в значении личного местоимения ἑμεῖς – (Рим. 1, 24; 1 Кор. 6, 18-19; Еф. 5, 28); 3) единение верных с Христом (Рим. 12, 5 1 Кор. 10, 17; Кол. 1, 18-24); 3) внешняя оболочка человека, «внешний человек», тело в собственном смысле (Рим. 8, 10; 2 Кор. 5, 6; 1 Сол. 5, 23; 1 Тим. 4, 8); 4) тело вообще, например, тело небесное (1 Кор. 15, 40). Внешнее человека выражается словом «плоть». Плоть – это земное начало, материя земного тела, а тело – это организованная форма. Плоть связана с душой, они не мыслимы одна без другой Плоть без души уже не плоть, и душа мыслима только внутри определенной плоти. Но важно то, что, – и это будет доминировать во всей восточной антропологии и аскетике, – что признавая плоть мощным орудием греха, ап. Павел и последующие богословы не дают повода считать телесное начало в человеке злым самим по себе, по существу греховным. Плоть не была искони греховной. Какая бы жестокая борьба не велась человеком (тем более аскетом) против «греховных дел своей плоти», в отличии от буддизма, манихейства, спиритуализма и теософии, для православного аскета-подвижника борьбою с телесным началом как таковым и таким, что искони есть злым и порочным по существу. Борьба ведется с сущим в нем грехом<sup>54</sup>. Тело имеет божественное предначертание возвыситься, утончиться, стать духовным, чтобы быть носителем божественного. Христианство учит, что подлинное спасение человека должно про-

<sup>54</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология. С. 75-77.

изойти в его целостности: и дух и душа спасаются в теле, воскресает человек в теле.

Если можно употребить термин «тело» вместо термина «плоть», то термин «плоть» никогда ни употребляется вместо термина «тело». Человек – это не есть заключенная в темницу душа, но воплощенный дух. Плоть призвана к переходу от одушевленности к одухотворенности. Такое ее понимание не имеет аналогов ни в какой другой религии<sup>55</sup>. У ап. Павла «плоть» означает не только внешнее и преходящее, но и нечто низшее, со значением уничижительным (Рим. 8, 5-13; 1 Кор. 5, 5). Очевидна связь тела с грехом. В аскетической практике она считается его седалищем. Плоть – это «испорченная природа человека». Плотские помышления противоположны духовным, плотские грехи это – зависть, распри, идолослужение и др. Тело способно быть орудием деятельности духа и души, она храм Божий (1 Кор. 6, 19). Оно не поддавалось тленности, смерти и болезням. Аналогичное понимание понятий «тело» и «плоть», как это установлено В.В. Колесовым, существовало не только в одной из первых энциклопедических переводных творений Руси «Изборнике Святослава 1073 года», но и в других переводных и оригинальных памятниках<sup>56</sup>.

Как пишет митрополит Макарий (Булгаков): «Человек вышел и рук Творца своего совершенным и по телу. Как создание бесконечно-Премудрого, оно при своем изумительном устройстве, которое сохраняет и доныне, без сомнения, не получило от Творца никаких недостатков, ни внутренних, ни внешних, и будучи облечено крепостию (Сир.17, 3), обладало силами свежими и неиспорченными, не имело в себе ни малейшего расстройства, и следовательно было совершенно свободно от всяких болезней и страданий: потому-то болезни и страдания и представляются у Моисея уже следствиями падения наших прародителей и наказания за грех (Быт. 3, 16)». Св. Златоуст представляет Бога так говорящим к Адаму: «Производя тебя на свет, Я желал, чтобы ты провождал жизнь без болезней, трудов, немощей и печалей, в счастья и благоденствии, чтобы ты не подлежал нуждам телесным, напротив, возвышаясь над всеми ими, пребывал в полной свободе; и так же говорящим Еве: «Я желал, чтобы ты имела жизнь безболезненную, и безбедную, чуждую всякой горести и печали, и исполненную всякого удовольствия»<sup>57</sup>.

И все же как бы не были совершенны естественные силы первозданного человека, он будучи существом ограниченным и не имеющим жизни в самом себе, нуждался и тогда, подобно всем существам

<sup>55</sup> Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. С.141.

<sup>56</sup> Колесов В.В. Лексическое варьирование в Изборнике 1073 г. и древнерусский литературный язык // Изборник Святослава 1073 г. Сборник статей. М., 1977. С. 115-119.

<sup>57</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 465-466.



сотворенным, в постоянном подкреплении от Бога, Который есть единственным источником для всех Своих творений. По мере приближения Адама к Богу, его «чувственное и грубо-вещественное тело делалось бы будто невещественным и духовным, высшим всякого чувства»<sup>58</sup>. В множественности и многообразии элементов и энергий, составляющих тело выделяются три органа или аппарата души в теле, в которых осуществляется контакт телесного, физического с психическим. Триада тела выражается в трех психофизиологических средах животного организма: лимфе, крови и нервной системе<sup>59</sup>.

**Душа**, как одна из ипостасей триипостасного единства человека служила медиатором между телом и духом. Как и дух она является образом и подобием Божиим, состоящим из трех частей (свойств, способностей или сил) человека представляла собою особенную, иную чем у тела сущность. Она построена по принципу единства, простоты, разумности, синергии и иерархичности. Твориться она в момент вхождения духа в тело. Уже говоря о том, что прежде Бог создал тело Адама, а потом вдохнул в него душу, св. Кирилл Туровский, подчеркивает, что после грехопадения Адама и Евы у женщины, вынашивающей в своем чреве ребенка, «от семени» сначала создается тело, а пятого месяца беременности – душа<sup>60</sup>.

Возвращаясь к описанию совершенной природы души первозданных людей, необходимо констатировать, что тогда она была особенно крепкой и непорочной. У ап. Павла это понятие «душа» имеет четыре значения: 1) жизнь индивидуальная в отличии от жизни вообще (Рим. 11, 3; 16, 4; Фил. 2, 30; 1 Сол. 2, 8); 2) субъект жизни, личность (Рим. 2, 9; 1 Кор. 15, 45); 3) душа в отличие от тела (2 Кор. 1, 23; 12, 15; Еф. 6, 9; Кол. 3, 23; Фил. 1, 27; Евр. 4, 12); 4) чувственная жизнь в отличии от духа (1 Сол. 5, 23). Для него, как и для многих иных христианских авторов, иногда понятия «дух» и «душа» почти совпадают. В тоже время христианству присуще знание о борьбе души и тела. В соперничестве за Царство Небесное побеждает то одно, то другое начало в человеке. «Душа» как жизненное начало в приложении и животному и человеку, охватывает все, что является источником и началом их природной жизни. Сюда включаются все способности человека – и ум, и сердце<sup>61</sup>. В антропологии св. Василия Великого душа – разумна, разумность отличает человека от животных. Для души невозможно существование без знания Творца. Неведение Бога – смерть для души. Она подобна небу, так как в ней обитает Господь, плоть же составлена из земли, и в ней обитают смертные люди. Душа, которой живет человек, существо тонкое и духовное, не имеющее нужды ни в

<sup>58</sup> Симеон Новый Богослов, св. Творения. М., 1993. Т. 1. Сл. 45. С. 368.

<sup>59</sup> Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. С. 145.

<sup>60</sup> Кирилл Туровский, св. Кирилла мниха притча о человекъстѣй души. С. 346-347.

<sup>61</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология. С. 77.

чем обременяющем. Тело Творец дал душе как колесницу жизни. Ним традиционно различаются в душе три силы: раздражительная, желательная и разумная. Прп. Анастасий Синаит определял душу сущностью разумной (словесной), бессмертной, духовной, безымянной, непознаваемой, тонкой, невещественной, безобразной, не от материальных стихий, но от Бога, имеющей свое бытие, образ и тип. Взаимоотношение души и тела он поясняет на следующем примере: «Как Бог проявляет Свои силы и энергии через материальные и видимые твари, т. е. через небо, воздух, солнце, луну, дожди, землетрясения и море, Сам будучи невидим; точно также и наша невидимая душа, созданная по Его образу, проявляет свои энергии через свое видимое тело, как через некий мир. В мозгу, если можно так выразиться, небесном, который создан по образу высшего и небесного Бога, она имеет ум, господствующий и управляющий телом, как неким миром».

Учение о трехчастности души присуще всем святоотеческим воззрениям. Тройственна она по образу Святой Троицы. Три части души: 1) рассудительная, мыслительная или интеллектуальная сила, логос 2) сила раздражительная или чувствительная; 3) желательная или вожделевательная<sup>62</sup>. Душа символически отображает внутренне бытие Божества, она символическое отображение Бога. Душа проникает в тело и вездесуща в теле, как Бог в мире. Ее неизбывное стремление к Богу вытекает из самой природы души, очищаясь и срастворяясь со Святым Духом, она способна сама сподобиться стать духом, светом и уподобится Христу. Тело – обитель души. Внутреннее действует во внешнем, как двигатель и живет в нем как внутреннее ядро. Душа не охватывается и не содержится телом, но содержит и превосходит его, как и Бог содержит и превосходит весь мир, не содержась и не охватываясь ним. Во всем этом усматриваются «большие и замечательнейшие параллели с горним незримым миром», тут находятся «символические отображения иного бытия»<sup>63</sup>.

К сущностным свойствам человеческой души, делающим ее существом личным (ипостасным) принадлежит сознание и свобода. Сознание – свойство по которому человек, утверждая свое собственное бытие и бытие вещей вне себя, отличает их от себя. Обращенное внутрь – оно имеет название самосознания. Свобода имеет имманентную связь с разумом. На протяжении всего периода своего существования каждый человек осуществляет неисчислимое количество актов выбора, от которых непосредственно зависит его жизнь. В том случае, – пишет св. Иоанн Дамаскин, – если каждый стоящий перед выбором человек мыслит о том, чтобы его решение было осуществимым и лучшим, то свобода его решения должна быть соединена с разумом. В таком случае, он будет господином своих действий и независимым.

<sup>62</sup> Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. С. 82.

<sup>63</sup> Кирилан (Керн), архим. Антропология. С. 344.



В данном отношении, говоря о свободе человека и о человеке как неповторимой личности, необходимо подчеркнуть, что сами основы персоналистического истолкования человека как личности, которая несмотря на свою тварную природу, имеет в себе идеальное божественное начало – Святой Дух, трансцендирующий человека вовне в сферу бытия духовного, в будущее, во всеобщее единство личностей в Личности Христе, были заложены именно в первых строках книги «Бытие», там, где говорится о создании человека. «Все трудности в истолковании христианского учения о человеке, – подчеркивает В.В. Зеньковский, – связаны как раз с недостаточной уясненностью понятия личности», свидетельством чего является тот поразительный факт, что в истории европейской философии так слабо представлены системы персонализма, что мотивы имперсонализма, нечувствие всей силы и глубины начала личности так сильны в философии христианских народов»<sup>64</sup>. Здесь еще раз следует акцентировать на сквозном и конституирующем постулате христианского учения о человеке: существование личности, обладающей ноуменальной природой, личности как легитимизированного Абсолютом субъекта бытия, с необходимостью предполагает свободу. «Тайна свободы, – констатирует Н. А. Бердяев, – есть тайна личности»<sup>65</sup>. Он же говорит о том, что в греческой философии не было сколько-нибудь ясной идеи личности. Личность не порождается ни космосом, ни родителями, она происходит от Бога. Выбор личности всегда ответственен, выбор происходит в творческой и активной свободе внутреннего духа. Свобода личности – это ее долг и призвание, реализация Божьего Замысла о человеке, ответ на Его призыв. В таком божественном статусе человек не может быть рабом, как образ и подобие Творца, он может и должен быть абсолютно свободным. Личность, осознавшая свое божественное призвание и оценившая дарованную ей свободу выбора, сознательно повинется своей внутренней духовной силе. Реализуя ее, всеми силами сердца и души личность стремиться к осуществлению того, Идеала, Которым есть Бог. Она вожделеет достигнуть того религиозно-нравственного совершенства, которое которым надели ее Создатель, которое было утеряно грехопадением, и которое желает видеть в ней Творец. «По существу, – говорит В.В. Зеньковский, – понятие личности завершается для нас именно в идее Абсолютной Личности, т. е. в идее Бога, как самосущего Существа, ничем не обусловленного и не от чего не происходящего. В человеке же начало личности представляет настолько умаленным и ограниченным, настолько «стесненным» и ослабленным, что возника-

---

<sup>64</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С 42.

<sup>65</sup> Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. М., 2006. С. 28.

ет даже вопрос, можно ли понятие личности законно применять к человеку, т. е. можно ли применять его к тварному существу»<sup>66</sup>.

Вот здесь – в глубочайшем и широчайшем осознании каждым христианином своей сотворенности и несовершенства в сравнении с абсолютно совершенным Творцом лежит то общехристианское тщание, насколько это возможно преодолеть свое несовершенство и прилучиться к Совершенству. Отсюда возникает смирение, как личное заведательство неизмеримой малости сотворенного перед Творцом. «Если все свойства Божественного естества превышают меру человеческого естества, то проще всего для нас уподобиться Божеству в возможном и сообразном с нашей природой. Что же это такое? Смиреномудрие»<sup>67</sup>. Отсюда и уподобление Христу, Который учил: «Научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем» (Мф. 11, 29). Отличительными чертами и признаками человека, имеющего истинное смирение, св. Ефрем Сирийский называет: «Считать себя самым грешным перед Богом, укорять себя во всякое время, на всяком месте и за всякое дело. Никого не хулить и не находить на земле человека, который был бы гнуснее, или грешнее, или нерадивее его самого, но всегда всех хвалить и прославлять»<sup>68</sup>. Именно такое чувство благоговейного смирения перед Всесовершенным Богом, как в этом можно будет убедиться далее, непрестанно декларирует св. Кирилл Туровский.

Исходя из сознания собственного ничтожества перед Творцом, из восхищения тем подвигом смирения, которое выявил Сын Божий, истово напрягая все свои сущностные потенции, подлинный христианин стает на подвижнический путь самоумаления и аскезы. Принося Богу духовную жертву – собственное смирение, человек только в таком случае выявляет правильное понимание себя и своего места в мире. Без смирения все остальные средства к спасению тщетны. Смирение – одна из существеннейших составляющих христианского подвижничества. «Под аскетизмом в прямом и собственном смысле, – пишет С.М. Зарин, – следует разуметь вообще планомерное употребление, сознательное применение целесообразных средств для приобретения христианской добродетели, для достижения религиозно-нравственного совершенства». Аскетизм своей прямой и ближайшей целью имеет «приспособить естественные силы и способности человека к восприятию воздействия божественной благодати, сделать их органом, послушным и удобным орудием для достижения и осуществления в человеческой личности «вечной жизни». Другими словами, – «аскетизм» является моментом христианского «освящения», поскольку для осуществления последнего необходимы «и всякое внутренне

<sup>66</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С 39.

<sup>67</sup> Творения святого Исидора Пелусиота. М., 1860. Ч. 3. С. 355.

<sup>68</sup> Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. М., 1881. Ч. 1. С. 206.



усилие – заботы, молитвы, попечения и всякое внешнее борение и препобеждение препятствий»<sup>69</sup>.

Именно аскеза, как активное, героическое и свободное выявление и сохранение своего личностного божественного начала, есть борьбой против своего внутреннего телесно-чувственного рабства и внешнего, чуждого христианину социально-политического порядка, направленного на порабощение человека. В столкновении со внутренним и внешним злом, в борении его формируется личность. Свобода, обретенная в борьбе с рабством, ни как не может претендовать на порабощение других, преодолев детерминацию внутреннего и внешнего падшего материально-чувственного мира, она чужда всем формам принуждения, авторитарности и насилия. Свобода предполагает христианскую структуру сознания, христианскую честь и имманентные христианские ценности, чувство собственной экзистенциальности и богоизбранности, она всегда священна, справедлива и чиста. Только а личностной духовной свободе христианин вертикально трансцендирует к Богу к царству Святого Духа.

По словам св. Иоанна Дамаскина, сам действующий и поступающий человек есть началом своих собственных действий, он одарен свободой решения. Во власти человека как делать, так и не делать что-либо. В этом состоит добровольность. Выбор всегда во власти человека. Неразумные существа не свободны, они «ведутся природою», не сопротивляются естественному стремлению, действуют одновременно со своим желанием. Разумный же человек «скорее ведет природу, нежели ведется ею», он имеет власть подавить свое желание или последовать за ним.

В свете сказанного более четко проясняется изначальная природа души, ее значение в индивидуальной и общественной человеческой жизни. Функции души состоят в том, что она представляет человеческое существо в его целокупности, она выразитель его целостности. Душа – репрезентант физической, витальной силы тела. Она активный источник деятельности ума в его мышлении и познании. Душа служит причиной переживаний и чувств: радости и страдания, раскаяния и любви и др. Св. Иоанн Дамаскин дает такое определение души: «Душа есть сущность живая, простая и безтелесная, по своей природе невидимая для телесных глаз, бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы, пользующаяся снабженными органами телом и доставляющая этому жизнь и приращение, чувствование, и производительную силу, имеющая ум, не иной по сравнению с ней самой, но – чистейшую часть ее, ибо как глаз в теле, так и ум в душе [- одно и то же]; независимая и одаренная способностью желания, также и способностью действия, изменчивая, то есть, обладающая слишком изменчивою волею, она – и сотворена, получившая все это естественно от благодати

---

<sup>69</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 2007. С. XII-XII.

Сотворившего ее, от которой она получила и то, что существовала, и то, была такой по природе»<sup>70</sup>. Христианская антропологическая мысль всегда акцентировала неизмеримую ценность души и красоту этого дара Божьего. Природа и роль души – это сокровенная тайна, которая познается через Откровение Божье. Душа человеческая имеет цену большую, чем весь мир (Мф. 16, 26), ее должно оберегать и спасать, даже ценою гибели тела (Мф. 10, 28). Именно душа дарит человеку качество носителя неповторимого личностного начала. Хотя душа бессмертна, есть смерть души. Как смерть тела есть отделение души от тела, так и отделение души от Бога есть смерть души.

**Дух.** Относительно такого антропологического термина как «дух» в христианской и исследовательской литературе представлено разнообразие точек зрения. В наиболее обобщенном виде можно говорить о том, что дух первых людей был отличен от плоти (2 Кор. 7, 1; Еф. 4, 4), но они пребывали в гармоничном взаимоотношении. Дух был той вершиной человеческого естества, которая преимущественно соприкасалась с Божественным началом. Человеческий дух – это символическое отражение Духа Божьего, Его Личности, он «частица Бога». Дух – это то, что остается в человеке как результат божественного дуновения (Лк. 8, 55), то что противоположно плоти и борется с нею (Мф. 26, 41; Галл. 5, 17). Небесный Дух присутствует в душе, он делает ее еще более высокой, чем она сама. Как отмечает В.Н. Лосский, то, что человек сотворен через «Божие дыхание», указывает на тот модус человека, в силу которого его дух тесно связан с благодатью и ею произведен, подобно тому как движение воздуха содержит в себе это дуновение и от него неотделимо. В другом месте, опираясь на размышления св. Григория Богослова, он говорит; «Нетварная благодать включена в самый творческий акт, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать – это дыхание Божие, «Божественная струя», животворящее присутствие Духа Святого. Если человек стал живым тогда, когда Бог вдохнул в него дыхание жизни, то это произошло потому, что благодать Духа Святого и есть истинное начало нашего существования. Святой Дух сообщает себя человеческим личностям, Его схождение и уничижение раскрывает ипостасную независимость этого Божественного Лица, преобразующего человека в обитель Святой Троицы, даруя ему обожение»<sup>71</sup>. И все же в Святом Писании и у христианских богословов часто затруднительно отделить понятие «Дух Святой» и «дух человеческий», поэтому можно говорить о двух модальностях единого Святого Духа: божественной и человеческой. По словам прп. Иустина (Поповича) Дух Святой сходит в человека существенно (ὀψιωδῶς), то есть истинно и действительно всеми

<sup>70</sup> Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. С. 153.

<sup>71</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. С. 207. См. также: Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви: Пневматология. М., 2007.



Своими Божественными, сущностными энергиями. «Господь Христос Духом Святым пребывает в нас и мы в Нем»<sup>72</sup>.

Как тело и душа, дух также имеет трехчастную структуру. Св. Иоанн Дамаскин различает в духе три силы (способности): ум, волю и силу, а св. Максим Исповедник говорит о трех силах, ведущих к духовному созерцанию: разуме, воле и силе. В то же время св. Григорий Синайский утверждает, что человек несет в себе «слабый образ неизреченной и началообразной Троицы, показывая и в сем (в духе) свое по образу Божьему создание. Ум – Отец, Слово – Сын, Дух Святой – дух, как учат богоносные отцы о Едином в трех лицах Боге»<sup>73</sup>. Три этих силы действуя синергийно и проникая друг в друга, не смешиваются по аналогии со Святой Троицей. Дух – это единство ума, воли и силы-чувства и в этом триединстве его сила. Все три способности духа самобытны, не выводимы друг из друга и не сводимы друг к другу. Эти три силы, соединенные в сердце рождают дух во всей его активности и божественной мощи, сверхъестественной и сверхразумной сущности, световидности и огненности, внепространственности, вневременности и внепричинности<sup>74</sup>. Будучи той силой, которую Бог вдохнул в человека, дух ищет Бога и находится в Нем покой. Между духом и телом нет непроходимой пропасти. Как обитель духа, тело способно приблизится к нему, став духовным телом. Вместилищем духа служит сердце, как духовный центр жизни человека.

Дух не умирает в момент смерти тела (Евр. 12, 23), ибо личность нуждается в нем в своем посмертном бытии, чтобы обеспечивать деятельность там разума, воли и чувств. Он представляет жизненную силу тела, служит активным катализатором разумного мышления, понимания и восприятия внешнего и внутреннего мира. Дух – мощный фактор чувств и интеллектуально-эмоциональных состояний: веры, любви, благородства, смирения и, вместе с тем, гордости, малодушия, злобы и пр. Он активатор и источник воли. Дух каждого христианина имманентно слит со Святым Духом. В одном из Патериков аскет-старец сказал: «Не пренебрегай тем, кто стоит перед тобой, ведь ты не знаешь, в тебе ли Божий Дух, или в другом».

**Разум** Адама и Евы был беспристрастным и здоровым, чистым и светлым, глубоким и быстрым. Сам Творец был светом их разума, и все что в нем содержалось, было от Бога. В нем не было ложных стереотипов и установок, предубеждений и суеверий. Он отличался способностью к мгновенному постижению всех, даже чрезвычайно удаленных в пространстве и времени вещей. Однако, такой совершенный

---

<sup>72</sup> Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви: Пневматология. С. 6-7.

<sup>73</sup> Святого Григория Синаита. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, еще же – о помыслах, страстях и добродетелях и еще о безмолвии и молитве (Гл...31-32) // Добротолюбие. Т. 5. М., 2010. С. 234-235.

<sup>74</sup> Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. С. 65.

разум еще не обладал полным знанием истины. Во всей аскетической литературе строго различается ум духовный и ум душевный. Ум духовный (нус, интеллект) находится в зачаточном, потенциальном, латентном и недейтельном состоянии и проявляется спорадично в так называемом интуитивном мышлении. Это молитвенный, созерцательный, творческий, активный ум. Он источник синтетических суждений априори, действующий вне обычных категорий разума. Это дискурсивно-интуитивный, категориальный, рефлектирующий, аналогизирующий, диалогизирующий и силлогизирующий ум. Деятельность духовного, бестелесного, свободного от психо-физиологического аппарата мышления (головного мозга), осуществляется в сердце. Он воспринимает мир и окружающие предметы в их непосредственном бытии, внутренней идеальной сущности, а не внешних (видимых) физических качествах. Воспринимает не феномены, а ноумены, т. е. духовное. Так постигает он тайное, сверхразумное и божественное. Деятельность этого ума обычно протекает вне сознания, в сверхсознании, но переходя в сознание, активизирует движение душевного ума. Как первая сила духа, ум занимает исключительное иерархическое положение в тримерии человека. Этим он обязан своей божественной природе и близостью к Богу. Его развитие достигается в аскезе и медитации. Этому внутреннему уму приписывают следующие функции: 1) умствование о Боге и пребывание в Нем; 2) устройство всего мысленного творения и подражание Творцу; 3) управление эмпирической, вещественной жизнью<sup>75</sup>. Духовный ум наделен умным чувством, через которое соединяется в душе все благое. Он есть аналогом чувства любви. Душевный (дискурсивный) ум или рассудок, есть ум теоретический и отличается от практического. В иерархии души ум души занимает такое же положение, как и в иерархии духа. В отличие от духовного «нус» интеллектуальная сила души носит название логоса, чем подчеркивается его словесная природа. Он призван управлять другими силами души и контролировать их деятельность с позиции разумной устремленности. Он тесно связан с чувствами и фантазией, которые препятствуют его проникновению в сущность вещей и событий. В потенции, когда он преодолевает свою чувственность и рассудочность, то обретает духовные черты, созерцательную способность, и соединяется с духовным умом. Именно такой ум (нус) души есть главным орудием концентрации и главной силой в аскетическом «умном делании». В умной Иисусовой молитве его направляют в сердце, где он в молитвенной интенции соединяется с духом, находя в нем духовное умное чувство и духовное внутренне слово<sup>76</sup>. Разумом утвердил Господь небеса (Притч. 3, 19), именно Сын Божий надели человека ра-

<sup>75</sup> Там же. С. 46-48, 118.

<sup>76</sup> Там же. С. 84-85.



зумом (1 Ин. 5, 20). Люди должны ходить «путем разума» (Притч. 9, 29).

**Воля** Адама и Евы имела полную, ничем и ни кем не ограниченную свободу выбора. И в тоже время она не знала борьбы между добром и злом, имела устремленность к святости, но не была нерушимо святой. В своей естественной деятельности воля связана с интеллектом и сознанием, т. е. представляет собой сознательную волю, которая действует в сердце. Практически все христианские аскеты говорят об необходимости для человека полностью управлять своей волей, сообразовывать все без исключения ее интенции с волей Божьей. В их творениях неизбежно звучит призыв к «отсечению своей воли», «умерщвлению ее». «Да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли» (Мф. 6, 10; Лк. 11, 2). Сие моление есть непреложной христианской «Молитвой Господней», постоянно повторяемой ими ежечасно и из века в век. Божья воля выше всякой человеческой мудрости. В своем Промысле о человеке и мире, Господь часто скрывает Свою волю, зная, что даже познав ее, люди не послушались и заслужили бы еще большее наказание<sup>77</sup>. Тот, кто не покорит свою волю Богу, покоряется Его противнику – дьяволу, становится врагом Бога.

**Сердце** и его чувства были живыми, натуральными, простыми и сладкими без иступления и восторга. Оно отличалось смирением (Мф. 11, 29). Универсальность сердца как центра человеческой триемии, состоит в том, что оно есть центром тела, души и духа, а все ее силы встречаются в сердце. Это центр единства и интеграции, направляющее начало, которое осуществляет консолидацию всех частей человека, устанавливает их гармонию и иерархию. Сердце – орган духовно-душевно-телесного единства. Именно здесь пребывает имманентный Логос-Христос. «Синергия духовных сил в сердце, – пишет А. Позов, – составляет всю сущность и весь секрет древнецерковной умной аскезы»<sup>78</sup>. Но для того, чтобы исполнять свою иерархизирующую и интегрирующую функции сердце должно пребывать под духовным влиянием. Сердце есть телесным центром, где соединены все витальные, чувственные, интеллектуальные силы и психическая энергия, оно есть двигателем, который наполняет тело жизнью. Тут локализуется Бытие (материальное и духовное). Оно есть центром душевной жизни и ее проявлений: чувств, влечений, эмоций, аффектов и страстей. Оно чувствует все, что касается личности человека. Сердце – субъект всех человеческих решений и выборов. Это вместилище духа и сверхъестественный и мистический центр духовной жизни человека. Тут, в «истинном святилище», «духовном Божьем жертвеннике», на

---

<sup>77</sup> Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы Лествица. К., 1991. Ч. III. С. 197; Настольная книга для священнослужителя. Т. 7. М., 1977. С. 561.

<sup>78</sup> Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. С. 64.

котором приносит Богу жертвы в виде чистой молитвы, рождаются мысли, помыслы (Лк. 1, 51; 8, 36), понятия и воспоминания, происходит поиск знания (Притчи 15, 14). Параллельно с интеллектуальной функцией головного мозга сердце имеет разум и принимает непосредственное участие в интеллектуальных процессах. Оно – «сокровенная хранилища ума»<sup>79</sup> и в отличие от преимущественно эмпирического мозгового мышления выделяется более глубокой, имманентной способностью проникновения в суть вещей и явлений, в их адекватной оценке. Сердце – хранитель внешних и внутренних впечатлений, резервуар всего жизненного опыта. Тут локализируются архетипы, априорное, подсознательное, интуитивное. Сердце – медиатор между человеком и Богом, человеком и космосом, между Богом и космосом в самом человеке. В сердце человек соприкасается с Абсолютным, трансцендентным, экзистенциальным, бесконечностью, свободой, вечностью и бессмертием. Тут реализует Себя Божественная Троица<sup>80</sup>.

Христианская антропологическая мысль единогласна в утверждении господства, гегемонии сердца, которое в свою очередь подлежит коррекции со стороны ума и совести. Сердце – универсальный рецептор, именно здесь фиксируются импульсы всех органов чувств, так называемые «внутренние душевные мысли», «высокие и тонкие умопредставления», «духовные понятия», «мистические ощущения блаженства и радости». Счастье – это безмятежное сердце. Духовные чувства сердца возникают вследствие созерцания воздействующих на человека предметов духовного мира. Тут возникает чувство абсолютной истины, формируются убеждения и вера, тут начертан неписанный моральный закон. «Сердце вмещает в себе все бытие в его обоих аспектах: рай и ад, Царство и Бездну, славу и порок, алтарь храма и притон чудовищ греха и разврата, всю радость и ужас бытия. Сердце есть место встречи Бога и человека, человека и Космоса, ангелов и демонов, добра и зла, истины и лжи, света и мрака, красоты и уродства, огня и холода; место соприкосновения животной и божественной природы, видимого и невидимого, чувственно-материального и духовно-интеллектуального, идеи и вещи; средоточие бытия и небытия, откровения и угасания, обновления и тления, рождения и смерти. Здесь тонкая перегородка между раем и адом, но смешение их невозможно»<sup>81</sup>.

Христос-Логос «занимает в сердце самое интимное, самое внутренне и центральное положение, представляя Собою сокровеннейшее из сокровенных, глубочайшую и непроницаемую святыню и неприступную твердыню, крепость внутреннии град, неприступный никакой внешней силе и внешнему влиянию. Вся тримерия человека, собравшись в центре сердца, окружает Логос, не то защищая Его, не то

<sup>79</sup> Григорий Палама, свт. Вопросы и ответы, гл. 3. // Добротолубие. Т. 5. С. 292.

<sup>80</sup> Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. С. 261.

<sup>81</sup> Там же. С. 261-262.



ища у Него защиты», – в таких выражениях характеризует божественное в сердце А. Позов<sup>82</sup>. В Священном Писании выделяется «плотное сердце» (Иез. 36, 26; 2 Кор. 8, 2-3). Наряду с несомненными уникальными достоинствами сердца именно этот орган стал восприимчивым интеллигибельного и инфернального дьявольского зла. Именно в нем состоялся первородный грех, здесь укоренились нечистые помыслы (Мф. 15, 19). Сердце стало очагом всей дезинтеграции человека.

**Чувства.** Сердечные чувства Адама и Евы были живыми, натуральными простыми. Все они были сосредоточены на благоговейном восприятии и постижение божественного мира и Самого Творца. Св. Иоанн Дамаскин пишет, что «чувство есть та сила души, которая способна воспринимать материальные вещи, то есть способна различать»<sup>83</sup>. Среди пяти чувств: зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания выделяются высшие – более духовные и низшие – менее духовные. Зрение и слух имеют прерогативу и любознательны, поскольку логичны (словесны). Вкус, обоняние и осязание – бессловесны и животны, предназначенные служить двум первым<sup>84</sup>.

«И так, – подводит итог качественным характеристикам первых людей св. Иоанн Дамаскин, – Бог сотворил человека непричастным злу, прямым, нравственно добрым, беспечальным, свободным от забот, весьма украшенным всякою добродетелью, цветущим всякими благами, как бы некоторый второй мир: малый в великом, – другого Ангела, смешанного [т.е., из двух природ] почитателя, зрителя видимого творения, посвященного в таинства того творения, которое воспринимается умом, царя над тем, что находится на земле, подчиненного горнему Царю, земного и небесного, преходящего и бессмертного, видимого и постигаемого умом, среднего между величием и ничтожностью, в одно и то же время – духа и плоть: духа – по благодати, плоть – по причине гордости; одного для того, чтобы он оставался в живых и прославлял Благодетеля, другую для того, чтобы он страдал, и, страдая, недоумливался, и, гордясь величием, был наказываем; живое существо, здесь, то есть, в настоящей жизни, руководствуемое [известным образом] и переходящее в другое место, то есть, в век будущий; и – высшая степень таинства! – вследствие своего тяготения к Богу делающееся Богом; однако, делающееся Богом в смысле участия в божественном свете, а не потому, что оно переходит в божественную сущность»<sup>85</sup>. В этих словах раскрыта не только дихотомия человека: его небесная и земная природа, не только то, что человек стал на наивысшей ступени совершенства живых существ, но и его наивысшее и

<sup>82</sup> Там же. Т. 1. С. 325.

<sup>83</sup> Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. С. 82.

<sup>84</sup> Никита Стифилат, преп. Сотница. гл. 7 // Добротолюбие. Т. 5. С. 83-84.

<sup>85</sup> Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. С. 152.

величественное общекосмическое сверхзадание – приблизиться в своих наивысших качествах к Богу, обожиться.

В таком приближенном к Творцу духовно-душевно-телесном состоянии, как и все другие сотворенные существа, с тем чтобы достигнуть еще большего совершенства и духоносности, человек имел потребность в постоянном содействии – Промысле (заботе) Божьем. Творец всего стал непосредственным воспитателем и наставником человека. Как утверждает св. Иоанн Дамаскин, Адам и Ева, как хозяева всей земли, пребывали как бы в некотором царском дворце, в созданном Богом прекрасном оазисе, для блаженной и счастливой жизни. В этом, насаженном руками Бога чувственном и духовном раю, с чистейшим воздухом, вечно цветущими растениями, наполненном светом и красотой «истинно божественном месте и жилище, достойном того, кто, создан по образу Божию; в нем не пребывало ни одно из бессловесных существ, а один только человек – создание божественных рук»<sup>86</sup>. Для упражнения и развития всех сил Бог заповедал Адаму обрабатывать и опекать Рай, что способствовало приросту знаний о природе. Сверхприродное эстетическое совершенство сада наслаждений должно было возводить чувства и мысли к Творцу.

П.В. Добросельский выделяет три вектора цели жизни перво-созданного человека и его назначения: **1)** по отношению к Богу: пребывание в неизменной верности Его завету, познание и прославление Творца и стремление к Первообразу; **2)** по отношению человека к самому себе: совершенствование и развитие сил через упражнение в добрых делах; **3)** по отношению к окружающей природе: владычество (Быт. 1, 26) и посредничество между Творцом и сотворенным<sup>87</sup>. Одновременно, чувственным телом человек пребывал в божественнейшем и прекрасном месте, а душой в высшем и более прекрасном месте. Подобно ангелам, он питался созерцанием Бога. Благom Божьим человеку даровалась возможность преобразоваться из душевного в духовное тело. Такая возможность у него вновь появится только в далекой исторической перспективе, во время общего воскресения, через искупление (1 Кор. 15, 44-45).

Посредине этого прекрасного, уготованного Божественной любовью к своей твари месте, были посажены древо жизни и древо познания. Первое доставляло бессмертие, а второе могло наделять знанием добра и зла; а тот, кто питался его плодами, узнавал насколько отстоит его счастливое состояние невинности от бедствий естества, впавшего в грех. Вкушавшие могли осознать свою собственную природу: что прекрасно для людей совершенных и твердо стоящих в божественном созерцании, и худо для несовершенных, которых отвлекает

<sup>86</sup> Там же. С. 75.

<sup>87</sup> Добросельский П.В. О происхождении человека, первородном грехе и искусственном зарождении. М., 2008. С. 83.



попечение о собственном теле, обладающих склонностью к «сластолюбивым желаниям, подобно тому, как твердая пища для тех, которые еще нежны и нуждаются в молоке». Это древо, пишет св. Иоанн Дамаскин, «можно понять «как чувственную и доставляющую удовольствие пищу, которая, по-видимому, и является приятною, однако, на самом деле, того, кто ее принимает, поставляет в общение со злом. Бог не хотел, чтобы люди были озабочены своим существованием, Он желал, чтобы они были такими же бесстрастными, свободными от забот, имеющими ангельское служение: «неусыпно и неустанно воздавать хвалы Творцу и наслаждаться Его созерцанием», возлагали все заботы только на Него<sup>88</sup>.

Само наличие табуированного дерева стало определенным рода испытанием и предметом упражнения в послушании или непослушании человека. С тем, чтобы пробудить в людях сознание их тварной но абсолютной свободы, Бог дал им единственный закон, который требовал безусловной покорности и легкую заповедь есть от всякого дерева в саду, а от «древа же, еже разумети доброе и лукавое, не съёте от него, а в онъже аще день съёте от него, смертию умрете» (Быт. 2, 16-17). Этим предупреждением, по истолкованию св. Иоанна Дамаскина, Бог предлагал человеку посредством всех творений возвыситься к Нему – Творцу, из всех плодов избрать исключительно Его – истинную жизнь. Наслаждение Богом должно было стать духовным началом собственного человеческого бытия, ибо таким образом человек будет еще более совершенным и бессмертным. Человек был создан таковым, что для своего роста и развития нуждался только лишь в духовной, невещественной пище. Ибо невозможно чтобы тот, кто питается «чувственной пищей», которая «удаляется через нижний проход и гибнет» оставался нетленным<sup>89</sup>. Употребление запретных плодов влекло за собою неизбежную двоякую смерть. Под смертью нужно было понимать смерть духовную: отчуждение от жизни Божьей, а под гибелью телесной – разрушение тела. Угроза смертью должна была удерживать людей от непослушания. Воспрещением на употребление особых плодов человеческая свобода впервые была несколько ограничена. Однако на фоне всех тех блаженств и достоинств, той полной гармонии с миром и Богом, того огромного потенциала самоусовершенствования, которым были одарены первые люди, такого рода «ущемление» свободы должно было казаться продолжением благ и особенной заботой Творца о Своей твари. Первозданные существа уразумели значение предостережения. Одновременно с этим, ими, очевидно, не был во всей своей полноте осмыслен факт того, что их было поставлено перед четко обозначенным рубежом всемирной истории. С точки зрения философии истории, первые люди не осознавали сво-

<sup>88</sup> Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. С. 76.

<sup>89</sup> Там же. С. 78.

его значения как исторических субъектов, от деяний которых зависит все судьбы человеческого рода. В тоже время, разворачивание событий Священной Истории, которая начиналась с Адама и Евы, исторические судьбы всех последующих поколений, в своем земном измерении определялось волеизъявлением первоизданной двоицы. Так состоялся первый завет Бога с человеком.

На следующей ступени своего взросления, углубления самосознания, миропонимания и самосовершенствования, – как об этом повествует книга «Бытие», – человек определяется по отношению к иным живым существам: он нарекает их именами (Быт. 2, 19). Праотцы человечества, были мало чем умалены перед Ангелами. Они имели все необходимые и достаточные предпосылки для всестороннего возрастания и укрепления своей любви к Творцу и сотворенному Ним миру. «Образ Божий, – резюмирует С.Н. Булгаков, – засиял в человеке полным своим светом, и в нем стало обозначаться подобие Божие. Начался человек, с его собственным путем богоуподобления, творческим осуществлением своего истинного образа. Но здесь то и подстерегало человека роковое и решительное искушение»<sup>90</sup>.

### Роковой выбор и грехопадение прародителей человечества

Проблема грехопадения первых людей, проблема их греха и проблема совершенного ими зла есть одной из центральных в христианском богословии и отправной в учении о человеке. Попыткам ее решения посвящено неисчислимое количество страниц, написанных, как собственно теологами, так и философами и психологами, другими представителями гуманитарных наук. Все же подлинное понимание данного основополагающего и парадигмального события Священной Истории можно найти только в христианской антропологической мысли.

Неизвестно как долго пребывали праотцы человечества в Раю. Однако известно, что под пагубным воздействием дьявола искусителя, который обратился к Еве под видом змея, человек не устоял. Орудием такого первичного античеловеческого коварства стал один из отпавших ангелов – «человѣкоубийца бѣ искони, и во истинѣ не стоит», сатана, который определен в Евангелии как «ложь есть и отец лжи». (Ин. 8, 44). Отныне, с позиций христианской онтологии, антропологии и сотериологии, с этого отправного основополагающего момента онтогенеза и антропогенеза, на всем протяжении жизни каждого человека и на протяжении истории всего человеческого рода, это античеловеческое существо неизменно будет играть ощутимую негативную роль. Все, что в индивидуальной и общественной жизни человечества бо-

<sup>90</sup> Булгаков С., прот. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 423.



лезненно, чуждо и враждебно (недуги, смерти, войны, природные катаклизмы), все то, что охватывается универсальным понятием «зло», согласно христианскому, в том числе и антропологическому, учению, суть последствия инспирированного дьяволом отвержения человека от Бога. Все, что воспрепятствовало первым людям в их дальнейшем духовном усовершенствовании и благодатной жизни, в христианском учении о человеке, обозначается одним универсальным и всеобъемлющим понятием «греховность». Святое Писание чрезвычайно насыщено этим понятием, оно встречается почти на каждой его странице. Трудно найти какое-либо христианское произведение, где отсутствует тема греховности как зла<sup>91</sup>. Интенсивно оперирует им и епископ Туровский и все другие древнерусские мыслители. Тема общечеловеческой и, в первую очередь, его собственной греховности – стержневая в творческом наследии этого выдающегося любомудра.

Категорией «грех» православное богословие обозначает любое (свободное и сознательное, а так же несвободное и бессознательное) отступление делом, словом и помышлением от заповедей Божьих и нарушение закона Божьего. Грех есть беззаконие (1 Ин. 3, 4). Он произошел не от Бога, не от природы, а от злоупотребления разума и воли разумных существ, от их своеволия. Его основа в эгоизме и себялюбии<sup>92</sup>.

Обращаясь к тексту книги «Бытие» мы видим, что созданный Творцом добрым, один из многочисленных ангелов самовластно отпал от Бога. Ему удалось увлечь за собой и еще множество ангелов. В среде первых, сотворенных Богом духовных существ выявилось нечто взбунтовавшееся против благого Творца. Оно и содеяло исходное зло, беззаконие и грех. В надменной самовлюбленности и inferнальной зависти, завидуящее первым людям, оно оказалось весьма изобретательным и мудрым (Быт. 3, 1). «Бог созда челове́ка в неистлбание, и во образ подобия Своего сотвори его. Завистию диаволею смерть вниде в мир» (Прем. Сол. 2, 24). Можно предполагать, что антипод, поставленный превыше всего первых людей, тщательно продумал время, форму и содержание своего обращения к Еве. Змей спросил женщину: можно ли есть плоды с дерева, с которого запретил Бог. Нет. В противном случае они могут умереть. На это змей ответил: «Не смертию умрете. Вѣдѣше бо Бог, яко в онъже аще день снѣсте от него, отверзутся очи ваши, и будете яко божи, вѣдающе доброе и лукавое» (Быт. 3, 5-6). Иными словами, он представил благожелательное предостережение Бога как покушение на человеческую свободу, как ограничение суверенности царя всего земного. Аспид апеллировал к человеческой гор-

---

<sup>91</sup> См.: Буткевич. Т., прот. Зло, его сущность и происхождение, Киев, 2007. Т. 1-2.

<sup>92</sup> Грех // Христианство: Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 430-433.

дости. Желая обрести союзников в борьбе с Творцом, сулил людям статус приравненный к Божьему.

Бог имел безусловное право полного владения Своим творением. В свою очередь, последнее обладало эксклюзивным правом свободы в любом своем предпочтении. Посему, нужно предполагать, что первые люди, поставленные своим, тогда еще потенциальным врагом, в ситуацию актуального выбора, были способны уразуметь, что их теперешнее настоящее и будущее зависит от предстоящего судьбоносного решения. Однако, объективно, независимо от того могли ли они предугадать отдаленные последствия этого первого и главнейшего выбора в истории человечества, первый человеческий акт реализации права на свободу объективно становился прологом к вселенской драме, к всечеловеческой трагедии. «Опрометчивость» выбора стала причиной тотального трагизма дальнейшего общечеловеческого бытия и существования. И в онтогенез каждого последующего человека, и в филогенез человечества в целом отныне было заложено не присущее до того человеку аномальное свойство выборности (избирательности), которое стало его вечным фатумом и неизбывной злоприобретенной функцией. Человечество обременилось тягостной и перманентной обязанностью выбора (элективностью), стало *homo seligens* (человеком выбирающим), и, на чем особенно нужно акцентировать, выбирающим в состоянии полной свободы.

Свобода прародителей человечества была, пожалуй, тем единственным (среди всех иных) благодатным свойством, которое в наибольшей степени уподобляло человека Создателю. «Но свобода, — формулирует В. Зеньковский, — только тогда и свобода, когда она безгранична — в этом ее богоподобие»<sup>93</sup>. Это предельно богоподобное качество обрело свою наивысшую ценность в христианстве. Богочеловек Христос стал эталоном и учителем свободы. А такая свобода, — по словам Л.А. Тихомирова, — «уподобляющая нас Богу, не связанному никакими внешними законами, создает нравственную ответственность. При свободе наше стремление к Богу, конечно, получает нравственную цену, ибо мы властны не по необходимости, а свободно понять Его, полюбить Его, захотеть быть с Ним»<sup>94</sup>. Именно в таком, дарованном Верховным Владыкой Богом, Который любит человечество и простигает над ним Свой Промысел, модусе свободы христиане проявляются как всеобще-сознательные, ответственные личностные сущности, подготавливаемые к исполнению своей великой задачи воплощения на земле Божьей идеи Царства Небесного. В достижении этого идеала индивидуальной человеческой жизни, жизни всего рода человеческого (включая сюда всех усопших и достойных Царства), всей природы и состоит разумная и гуманная цель всего призванного Создателем к бытию. Как и весь созданный мир, удел человека и человечества то-

<sup>93</sup> Зеньковский В., прот. Апологетика. Париж, 1957. С. 97.

<sup>94</sup> Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М., 2004. С. 43.



тально и неизбежно предначертан Замыслом обо всем Всевышнего. И все же, в этом Замысле такая неустраняемая телеология предусматривает такую же неустраняемую человеческую свободу. Не исполненная Адамом и Евой в свободном волеизъявлении всемирная миссия продуцирования таких же одаренных Богом существ, какими были они сами, не осуществленная задача владения природой, станет космической миссией верующих во Христа.

Возвращаясь к событию первого человеческого выбора, важно отметить, что на фоне тех сонмов выборов, которые с тех пор вынужден осуществлять каждый потомок праотцев, перед ним всегда стоит важнейший судьбоносный выбор, выбор между **двумя путями** (Пс. 1, 6; Притч. 4, 18): путем Бога – добра, закона, правды, мира, жизни (1 Цар. 12, 23; 1 Кор. 12, 31; Пс. 127, 1; 118, 1; Вар. 3, 13; Притч. 8, 20; 2, 19; Лк. 1, 79) или зла, греха, беззакония и дьявола. (Пс. 1, 1, 6; 1 Ин. 3, 8-9).

Библейские тексты свидетельствуют, что потомки, рожденные от Адама и Евы, все в большей и большей степени осмысливают и ощущают на себе последствия генерального Выбора прародителей: выбора между Богом и всем иным. Дилемма личного ответственного выбора однозначно прозвучала из уст Моисея. «Се дах пред лицем твоим днесь жизнь и смерть, благо и зло. Аще послушаеши заповѣдей Господа Бога твоего, яже аз заповѣдаю тебѣ днесь, любити Господа Бога твоего, ходити во всѣх путех Его, и хранити оправдания Его, и заповѣди Его, и суды Его, и поживеши, и умножишиися, и благословит тя Господь Бог твой на всей земли, в нюже входиши, наслѣдити ю тамо. И аще превратится сердце твое, и не послушаеши, и заблудив поклонишися богом иным, и послужиши им, возвѣщаю вам днесь, яко погибелью погибните, и не многодневни будете на земли, юже Господь Бог дает тебѣ» (Втор. 30, 15-18). Она проходит через всю ветхозаветную человеческую историю. Уже Исаия призывал: «Уготовайте путь Господень, правы творите стези Его» (Лк. 3, 4). Так возникает и формируется учение о двух разнонаправленных векторах индивидуального и общественного человеческого развития. Первый путь – добра, правды, истины, мира, жизни, второй – зла, греха, погибели и смерти. Вся ветхозаветная история пропитана примерами наказаний и поощрений, которыми Бог подводил человечество к единственному верному жизненному выбору.

В Новом Завете путь Господа Бога вручается Сыну. Сей «узкий путь» для немногих в жизнь ограничен «узкими вратами», «широкий» же путь ведет к погибели (Мф. 7, 13, 14). Христос открыл для человечества новый и живой путь (Евр. 10, 19 и сл.), само христианство – это путь (Деян. 9, 2; 18, 25; 24, 22) и ним, как путем любви, должны ходить христиане (Еф. 5, 2; 1 Кор. 12, 31). В то время как Бог избирает «званных и избранных» (Откр. 17, 14) к спасению или к погибели (Еф. 1, 4; 2 Фес. 2), наряду с этим избирает и дьявол. Есть дети Божьи и дети дьявола: «Творяй грѣх, от диавола есть, яко исперва диавол согрѣша-

ет» (1 Ин. 3, 8). Указаниям на эти два пути изобилует святоотеческая и древнерусская литература.

Уже один из первых раннехристианских письменных памятников «Учение двенадцати Апостолов» начинается словами: «Есть два пути: – один [путь] жизни, другой – [путь] смерти, и велико различие между двумя путями»<sup>95</sup>. Как для Самого Христа, так и для путников, идущих за Ним, этот крестный путь лежит через Голгофу (Мт. 16, 23). Собою Христос открыл для человечества новый и живой путь любви (Евр. 9, 8; Еф. 5, 2; 1 Кор. 12, 31).

Современная философия сформировала несколько сущностных определений человека – **homo ludens** «играющий» (Хейзинга), **homo isciens** «неумелый» (Ортега-и-Гассет), **homo viator** «путешествующий» (Марсель), **homo pictus** «рисующий» (Йонас), **homo creator** «творящий» (Мультман) и др. По отношению к средневековому христианину, в качестве его сущностного определения (справедливость этого утверждения будет показана ниже) могут быть сформулированы такие его дефиниции как – **homo amans** «человек любящий (Бога и человека)» – генеральная и конституирующая интенция, а также и **homo orans** «человек молящийся (Богу)» – главнейшая коммуникация. Человек «страшащийся»: ключевая экзистенция, человек «грешный» – специфика религиозного христианского самосознания. Характерно, что Немезий Эмесский, автор одного из немногих в христианском богословии компендиума знаний о человеке, одну из его глав посвятил проблеме выбора и назвал ее «О выборе»<sup>96</sup>.

Безусловная человеческая свобода, осуществляемая тварным существом человеком, делает последнего неотъемлемо и универсально причастным к предуготовленному ему бытию. Пребывая в определенном самим человеком и предопределенном Богом бытии, его не возможно избегнуть. В небытие из него можно уйти только через смерть. Поэтому человек никак и никогда не может уклониться от выбора. «Единственность наличного бытия – нудительно обязательна». Соответственно, у человека нет «алиби в бытии». «Каждая мысль человека с ее содержанием, – пишет М.М. Бахтин, – и есть его индивидуально-ответственным поступком, одним из поступков, с которых складывается вся единая жизнь, как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всей своей жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления»<sup>97</sup>.

Осуществляя каждый свой акт свободной воли, человек производит не только свое автономно-индивидуальное избрание. Будучи

<sup>95</sup> Учение двенадцати апостолов // Ранние Отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 16.

<sup>96</sup> Немезий Эмесский, св. О природе человека. С. 110-112.

<sup>97</sup> Бахтин М.М. Архитектоника поступка // Социологические исследования. 1986. № 2. С. 157-158.



органичной частью когда то целостного мира, призванного пребывать в воле Творца, он избирает то, что принудительно детерминирует его извне, и то, что есть «мирским» внешним должествованием. В противном случае он исходит из осознания своего доподлинного премирного, космического призвания, из священноисторической, онтологической и нравственной ответственности за целый космос как за себя и за целого себя как за космос.

Непримиримая война, какая искони разгорелась между Богом и дьяволом, который, не удовлетворившись соблазнением Евы и Адама, всеми возможными для него средствами пытается удержать их потомство в греховном плену, не предусматривает какого-либо дезертирства с поля боя извечной вселенской войны. Каждый выбирает между добром и злом, духом и материей, жизнью и смертью. Третьего не дано. Тем самым кардинальная проблема выбора во всех без исключения аспектах человеческого бытия и жизнедеятельности представляет собою наиболее животрепещущую проблему для каждого христианина и для всей христианской науке о человеке. Сам же выбор первых людей стал той точкой бифуркации, от которой берет свое начало христианская наука об индивидуальном и коллективном выборе истинного жизненного пути в условиях полярного мира: мира Божьего и мира сатаны. От решения этой проблемы, от той позиции, которую избирает христианин в прямой зависимости стоят ситуации страдания и наслаждения, здоровья и болезни, отчаяния и счастья, смысла и абсурда, любви и ненависти, морального и аморального, веры и знания, правды и кривды. Будучи лично-индивидуальной, она обуславливает долю всего человеческого рода. Все эти экзистенциалы (и множество неназванных иных) не только впервые поставлены, осмыслены и пережиты христианской наукой в духовно-практической и теоретически-концептуальной плоскости. Подвижническими усилиями множества христианских созерцателей и аскетов, их духовными прозрениями и экстремальными экспериментами, они окончательно решены. В этом и состоит далеко не оцененный вклад христианской антропологии в сокровищницу мировой человековедческой науки.

Многовековая непрестанная и непримиримая рать с воплощенным злом – дьяволом требовала от христианских воинов, которые осознавали острую ответственность не столько за себя, сколько за судьбу всего человеческого рода, напряженных поисков способов борьбы с происками «врага», который не только заражал грехом тело, душу и дух человека, но и вносил зло в культурную и общественно-политическую жизнь.

Вновь возвращаясь к пограничной ситуации, созданной дьяволом для Адама и Евы, надлежит отметить, что неискушенных и не готовых к подобному изощренному вербальному внушению, девственно чистых умом и сердцем первых людей, такая искусная софистика ввела в когнитивный диссонанс. Радужная перспектива в несколько

мгновений обрести всезнание, больше того, стать «как боги», по словам А. Позова «должны были подействовать на первых людей как удар грома среди ясного райского неба. Содрогнулась не только земля со всеми ее обитателями, содрогнулся и ангельский собор – во второй раз в истории творения. В первый раз он содрогнулся при падении первого ангела, Эосфора-Люцифера. В третий же раз – на Голгофе»<sup>98</sup>.

Искуситель трижды обманул прародителей, – пишет Ю.М. Зенько. «Во-первых, «как боги» люди так и не стали, наоборот, через грехопадение они стали смертными, плотскими, болезненными и т.д. Во-вторых, и это основная ложь, змием было поставлено под сомнение Божье предупреждение о смерти от такого вкушения, но Адам и Ева после грехопадения и изгнания из рая умерли (Быт. 5, 5). Что касается открытия глаз, то здесь змей соблазнял необычными тайнами и откровениями – на что, впоследствии, и претендовал гностицизм. У Адама же с Евой, по библейскому слову, глаза открылись лишь на свое собственное падшее состояние»<sup>99</sup>.

Непослушание как грех, кардинально переустроило совокупный онтологический статус всего космоса, всей живой и неживой природы в модус неизбежного страдания и тотальной вины. «Якоже бо послушанием единого челоуѣка грѣшнии быша мнози» (Рим. 5, 19). «По известному богословскому мнению, – отмечает В. Несмелов, – человек совершил три великих зла: а) бесконечно оскорбил беспредельно-великого Бога, б) заразил грехом все свое существо и с) вызвал губительные последствия греха, как в своей собственной природе, так и в природе внешней. В этих великих злах обыкновенно и указывается роковая причина для *необходимого* ряда всех последующих зол»<sup>100</sup>.

Хотя грехопадение состоялось по вине дьявола, но главная причина лежала в первых людях. Мы уже знаем, что первейшим неопфитам были избыточно предоставлены все основания и средства для противодействия соблазну. Не необходимость и не жестокое принуждение, а ложно направленная воля, как проявление крайнего животного эгоизма, раскола единство всего космоса, цельность твари и Творца. Таким неизреченным отступничеством, – по словам бл. Августина, – было оскорблено святыню, свершено человекоубийство, духовное прелюбодеяние и воровство.

Сущность грехопадения состояла в осознанной попытке созданного милостью Творца человека, который находился в условиях полной свободы и вмняемости, удовлетворить собственный, никак не вынужденный и совсем не неотвратимый витальный, когнитивный и

<sup>98</sup> Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. 2. С. 71.

<sup>99</sup> Зенько Ю. М. Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007. С. 173-174.

<sup>100</sup> Несмелов В. Наука о человеке. Т. II. Метафизика жизни и христианское откровение // Русская религиозная антропология. Т. II: Антология. М., 1997. С. 185.



властолюбивый позыв. Обретение незначительной, с субъективной точки зрения упавших, эмансипации от Творца, по сути являлось пробой выхода за границы собственного, и без того высочайшего, статуса. Возжелав быть Богом, Адам «потерял и образ Божий»<sup>101</sup>. С.М. Зарин пишет, что грехопадение прародителей, «имевшее принципиальное значение для всего последующего человечества, определившее всю его последующую жизнь в ее основном направлении и существенном содержании, по своему существу было сознательно – свободной попыткой утвердиться в своей собственной автономии. Человек согрешил, собственно, тем, что переставил центр своей жизни и деятельности с Бога *на самого себя*. Он сознательно и свободно, – правда под влиянием стороннего искушающего внушения, – решился вместо воли Божией, поставить *свою* волю началом жизнедеятельности: вместо того, чтобы посвятить Богу «всецелое устремление, воли своей», достигнуть полной независимости от Бога, жить и удовлетворять бесконечным запросам своего существа (прежде всего, познания) помимо Бога, одним словом, – захотел быть самодовлеющим существом. В этом же заключается сущность и вообще греховного состояния всякого человека. Грех первых людей, с отрицательной стороны будучи отвержением и попранием воли Божией о них, с положительной стороны представлял собою эгоизм. Они стремились поставить себя в центральное положение по отношению ко всему существующему, так чтобы последнее было только *средством* удовлетворения их потребностей»<sup>102</sup>. Недальновидно дерзнувши преступить заповедь Творца, первые люди вошли в роковое противоречие не только с Творцом, но и самим Его замыслом идеального человеческого бытия.

Не мог не высказаться относительно грехопадения первых людей и епископ Туровский. Он усматривает основную причину отпадения Адама от Бога в высокомерии и гордости, которые превысили все благое и святое, что было дано первым людям. Само же дерево, через которое постигается добро и зло, мыслитель истолковывает как Божественные мысли, в созерцании каких должен был упражняться первозданный человек. Для св. Кирилла райское дерево жизни не только источник Божественного знания. В результате грехопадения оно приобретает значение источника спасения человечества. По его словам, Бог не хочет смерти грешников, но казнит и милует с той целью, чтобы человек остановился в греходеянии, одумался и покаялся. Указывая на неизмеримо важную для человека задачу обращения лицом к Богу, епископ пишет, что Бог «обратится велит и живу быти».

В этой фразе заключена чрезвычайно значимая для христианской антропологии и сотериологии категория «обращение». Древне-

---

<sup>101</sup> Бл. Феодорит // Дьяченко Г., свящ. Уроки и примеры христианской веры. Опыт катехизической хрестоматии. СПб., 1900. С. 241.

<sup>102</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 220-221.

русское слово «обращение» (гр. ἀποτροφή) имело следующие значения: ‘поворот, поворачивание’; ‘отведение’; ‘предотвращение’; ‘способ, средство’; ‘прибежище, спасение’). В языке церковнославянском оно приобретает преимущественно религиозно-моральное значение. **Обращение** – это и ‘перемещение, круговорот’; ‘возврат, возвращение’, но преимущественно ‘устремление’ к Богу, ‘вступление на путь истинный’, ‘приобщение к христианской религии’, ‘исправление, покаяние’, ‘отказ’ от греховного<sup>103</sup>. Обращение – это возврат к тому состоянию человеческих качеств, которое предшествовало грехопадению. Поэтому, акцентируя на милосердии Бога, св. Кирилл восклицает: «Оле многое Владычче челоуѣколюбие! И казнить ны и милует, грѣха ради озлобляет ны и паки покаянья ради приемлет; не хочет бо смерти грѣшника, но обратитися велить и живу быти»<sup>104</sup>. Интерпретируя райское дерево в ракурсе религиозной морали, епископ утверждает, что в свете грехопадения, прежде всего для восстановления общения с Богом, человек должен исповедать Ему свои беззакония, а само исповедание есть источником смиренномудрия.

Следует подчеркнуть, что мысль епископа Туровского, там, где он завершает повествование о грехопадении, переходит к исходному и неустрашимому требованию к каждому человеку, осознавшему личную вину перед Богом и стремящемуся заслужить Его благоволение. Ни с чего иного как с непрерывного раскаяния и смирения начинается спасение человека, его духовное оздоровление, его воссоединение с Создателем. Обращение и покаяние, к которому еще в Ветхом Завете призывали пророки, уже в Новом Завете приобретает роль императива. «Аминь граголю вам, аще не обратитесь и будете яко дѣти, не внидете в Царство Небесное» (Мф. 18, 3; Деян. 3, 19; 26, 20). Не трудно уяснить, что требование пребывать в смиренности проистекает из необходимости преодолеть своеволие Адама и Евы, исправить в глазах Создателя их грех. Антитеза гордости и смирения, (как и многие другие контраверсійные морально-нравственные состояния и антиномичные категории морального самосознания их обозначающие), как категории этической деятельности, однозначно отрицают негативное и утверждают реальность и необходимость должного. Сам же христианский запрос на смирение, проистекает не только от необходимости загладить греховное непослушание прародителей. По своей сути, **смирение** – это поступок, акт и процесс, призванный не только искупить непомерные амбиции Адама и Евы, но и искоренение наималейшего своеволия. Смирение – это зеркальное повторение поступка первых людей, но уже в совершенно ином направлении. «Если все свойства Божественного естества, – утверждает прп. Исидор Пелусиот, –

<sup>103</sup> Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М., 2000. Т. V. С. 533–534.

<sup>104</sup> Кирилл Туровский, св. Кирилла мниха притча о челоуѣчстѣй души. С. 344.



превышают меру человеческого естества, то проще всего для нас уподобится Божеству в возможном и сообразном с нашей природой. Что же это такое? Смиренномудрие»<sup>105</sup>.

Термин «сѣмѣрен» походит от «сѣмѣрити» – ‘умерить, смягчить, подавить’; мѣра – «мера»; с «мир»<sup>106</sup>. В церковно-славянском языке «смирение» (гр. εἰρήνη) – это ‘примирение, мир’<sup>107</sup>. Богослужбные книги подаются следующие значения данного термина: 1. ‘униженность, бедность, убожество’; ‘поражение, унижение (перед Богом)’; 2. ‘мир, примирение’, (гр. εἰρήνη); 3. ‘смирение (добродетель)’, (гр. συζευκτήριον). В христианском вероисповедании понятие имеет глубокой и всестороннее религиозное обоснование. Прежде всего, смирение – это действие, уподобляющее человека Христу (Мф. 21, 5), Который Бог кротких (Мф. 5, 4; Пс. 36, 11). Смиранный считает себя последним и прежде всего заботится о других (Флп. 2, 3 и сл; 1 Кор. 13, 4 и сл.) Через смиренных, которых презирает мир, выявляет себя Премудрость (1 Кор.1, 25; 28 и сл.). Они будут вознесены Христом и приобщатся к Его славе (Мф. 23, 12; Флп. 2, 9 и сл; Рим. 8, 7). Там, где всеобщее смирение – там мера, «примирение и мир» (Лк. 14, 32).

Одна из первостепенных христианских добродетелей – смирение, непосредственно связана с доминирующей антропологической задачей возвращения человека в первобытное райское состояние. Икономия человеческого спасения предполагает изъявление сознательно-свободной воли и практическую реализацию внутреннего и внешнего умаления перед Богом и всеми разумными существами. «Истинно христианское «смирение» человека перед Богом, – пишет С.М. Зарин, – есть глубокое сознание и живое чувство того, что он сам по себе ничего не значит и не может, а если чем и становится в христианском смысле, то достигает этого только Господом, Его силою, Его милостью, снисхождением и любовью»<sup>108</sup>. Таким образом, смиренномудрие – это сила святых, дарованная им Святой Троицей. Она – имманентная и органичная форма манифестации личностного начала в человеке, подражающего бескрайне смиревшему и умалившему Себя Христу. Она целит человека, и чем более человек смиряет и унижает себя перед иными и Богом, тем больше уподобляется Христу, тем ближе он к премирному благодетству и возвышенности Спасителя.

Порыв незрелого человеческого ума, престоупно выявленный в самом начале его провального дебюта, к постижению пока непосильного ему сверхразумного, и есть «грехом разума». Св. Кирилл высказывая свое мнение о причине грехопадения, квалифицируя ее как

<sup>105</sup> Творения святого Исидора Пелусиота. Ч. 3. С. 355.

<sup>106</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка.: В 4 т. М., 1987. Т. 3. С. 688-689; Преображенский А.Г. Этимологический словарь русского языка: В 2 т. М., 1959. Т. II. С. 336.

<sup>107</sup> Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. С. 622.

<sup>108</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 471.

«надмение Адамова высокомыслия». В понимании св. Кирилла, первым людям отнюдь не возбранялось созерцать это дерево, изучать его и осмысливать. Само слово созерцание (гр. θεωρία) предполагало отвлеченное теоретизирование относительно его. Подобное умозрение никак не предполагало овладение реальностью путем претворения последней в предмет принадлежности самому познающему субъекту, как объекта его воли. Вожделение присвоить то, что принадлежало только Богу, привело к несообразному с Ним акту предметно-чувственного добывания знания.

К смерти Адам был осужден за постижение греха и грех познания: за попытку не гносеологического, но тактильно-чувственного восприятия запрещенного плода. «Древо бо разумѣнія добра и зла, — поясняет св. Кирилл, — есть разумны грѣх и волное богоугодья дѣлатель. Пишетъ бо ся: «Горе в разумѣ согрѣшающим!» Сего ради погубив дуновениемъ Духа животнаго, его же вдѣхну Бог на лице его, еже есть несвершен дар священия. Пишетъ бо ся: «И дуну на лице его Дух животен». Так убо и Христос, дунув на лице апостола: «Приимитѣ, рече, Дух Святы«», — «несвершен дар, точьже обѣт священия: ждати бо им повелѣ Самого Святого Духа, «Иже пришед, — рече, — до конца освятитъ вы»<sup>109</sup>. Последствием такой натуралистической, или более точно, физиологической эпистемологии, — по словам епископа, — стала воистину катастрофическая утрата животворного духа. Будучи подлинным царем всего созданного, в своей гипертрофированной фантазии на темы своего абсолютизма, Адам, утратил делегированную ему верховную власть. Изначальные люди погубили и самих себя как образ, и подобие «Господа господствующих» (Откр. 17, 14). Посему человечеству еще предстояло восстановить все утраченное в результате судьбоносного выбора и, самое главное, повторно воспринять отвергнутого Святого Духа для своего нового и окончательного освящения.

Отныне из райского подданства суверенные и легитимные люди перешли в подданство inferнальному. То таинственное существо — творение Божье (Быт. 3, 1), которое сыграло такую судьбоносную роль в антропогенезе, начиная от первого эпизода истории человечества, стало не только его проклятием, но и противником Пресвятой Троицы, антагонистом христиан. Война с дьяволом завершиться только в конце человеческой истории, истории спасения человечества, истории, последним днем которой станет «День Господень» (1 Кор. 15, 24-28).

Согласно остроумному наблюдению Франца Баадера, которого цитирует С. Франк, «Величайшая хитрость дьявола состоит в его умении уговорить человека, что он вообще не существует». Но это справедливое обобщение не учитывает того, что для христиан присутствие дьявола в мировой истории, в окружающей их действительности и в их

<sup>109</sup> Кирилл Туровский, св. Кирилла мниха притча о чловѣчстѣй души. С. 343-344.



личном бытии, является аксиоматичным. Дадим слово св. Кириллу Туровскому. «Злокозненные же враг бестудиемъ нашед на мя, въскрежета на мя зубы своими, и стрѣлою беззаконною устрѣли мя, грѣховнымъ же мечемъ порази мя. Много же брався со мною и преможе мя. Впадох в сѣти прегрѣшения, аки звѣрь на уловление, и уловиша мя. Ощутих язву не исцѣльну, взыскахъ врача на земли и не обрѣтохъ, но к Тебѣ възъыпущаю глаголы молебныя отъ душа, Владыко Господи Творче всехъ, Боже Отче Правителю душъ нашихъ, съгрѣшихъ на небо предъ Тобою, не послѣ гнѣва достойнаго по дѣломъ моимъ, да не буду, яко риза молею изъядена или аки желѣзо ржею изъядено.. »<sup>110</sup>; «Яко левъ рыкающая ходитъ, хотя мя пожрети»<sup>111</sup>; Не даждь мя бѣсомъ в радость, да не похвалятся, глаголющее: «В руцѣ наши пришелъ еси»<sup>112</sup>. В такой же, а можетъ быть в значительно большей мерѣ, св. Кирилл ощущаетъ все то зло, которое давным-давно привнесъ в судьбы человѣческія коварный врагъ. Онъ доподлинно ведаетъ о томъ, той роли и о томъ значеніи, которые Богомъ попущены представлять этому долговечному статисту Священной Истории. От времени временнаго и пирроваго препобежденія сатаною челоука, глобальный и индивидуальный ратный трудъ, направленный на искорененіе послѣдствій грехопаденія, составляетъ смыслужизненную задачу всехъ воиновъ Христовыхъ. Разработка и апробация тактическихъ средствъ и методовъ войны съ неприятелемъ стала главной задачей христіанской аскетической теории и практики.

### **Мрачное состояніе падших**

Слова, вынесенныя в заголовокъ нижеслѣдующаго параграфа, взяты изъ подзаголовка одной изъ главъ творенія св. Макарія Великаго, въ которой онъ подробно раскрываетъ послѣдствія для челоука его грехопаденія. По его словамъ: «Адамъ, преступивъ заповѣдь Божию, и послушавъ лукаваго змія, продалъ и уступилъ себя въ собственность дьяволу, и въ душу – эту прекрасную тварь – облекся лукавый»<sup>113</sup>.

Паденіе первыхъ людейъ было настолько стремительнымъ и глубокимъ, что они ниспали на ступень, предшествующую той, на которую были вознесены Творцомъ. Комментируя моральный вердиктъ челоучеству, вынесенный въ Псалтыри: «И челоуѣкъ въ чести сый не разумѣ, приложися скотомъ несмысленнымъ, и уподобися имъ» (Пс. 48, 13), прп.

---

<sup>110</sup> Кирилл Туровскій, св. Молитва въ понедѣльникъ по часехъ преподобнаго Кирилла Туровскаго // *Рогачевская Е.Б.* Циклъ молитвъ Кирилла Туровскаго: Тексты и исследованія. М., 1999. С. 102.

<sup>111</sup> Кирилл Туровскій, св. Молитва въ четвергъ по утрени преподобнаго Кирилла // *Рогачевская Е.Б.* Циклъ молитвъ Кирилла Туровскаго. С. 123.

<sup>112</sup> Кирилл Туровскій, св. . Въ вторникъ по утрени преподобнаго Кирилла молитва // *Рогачевская Е.Б.* Циклъ молитвъ Кирилла Туровскаго. С. 108.

<sup>113</sup> Наставленія святаго Макарія Великаго о христіанской жизни, выбранныя изъ его бесѣдъ // *Добротолубіе.* Т. 1. С. 199.

Исидор Пелусиот, отмечает, что «нам грозит опасность уподобиться не только скотам, но и неукротимым зверям»<sup>114</sup>. Сам же священноиннок Кирилл называет самого себя «зверообразным».

Что же касается исторических последствий, то быстротечный трагический регресс человечества после падения Адама и Евы лаконично суммирует свт. Кирилл Иерусалимский. Он устанавливает такой анамнез: «Второе колено рода человеческого составляли Каин и Авель; и Каин был первый человекоубийца. После, по причине умножившейся злобы людей, потоп наводнил землю (Быт. 6, 13); на Содомлян за беззакония огонь ниспал с неба. С течением времени Бог избрал Себе Израиля; но и сей развратился, и род избранный получил язву. Ибо Моисей на горе стоял пред Богом, а народ вместо Бога поклонялся тельцу. Тогда, как Законодатель, Моисей сказал: «не прелюбы сотвориши» (Исх. 20, 14), человек взошел в блудилище (Числ. 25, 8), дерзнул любодействовать. После Моисея посылаемы были Пророки для врачевания Израиля; но врачи сии плакали, не могли прекратить болезни, так что некоторые из них говорили: «У лють мнѣ, яко погибе благочестивый от земли, и исправляющаго в человекѣх нѣсть» (Мих. 7, 2). И в другом месте: «Все уклонишася, вкупѣ неключими быша: нѣсть творяй благостыню, нѣсть до единаго» (Пс. 13, 3). Также: «Татьба и любодѣяние, убиство разлися по земли» (Ос. 4, 2). «Пожроша сыны своя и дщери своя бѣсовом» (Пс. 105, 37; гадали, чародействовали, предвещали... Весьма велика была язва, покрывавшая человечество. «От ног даже до главы не было в нем цѣлости; нельзя было пластыря приложить, ниже елея, ниже обязания» (Ис. 1, 6)». Он пишет, что пророки со слезами просили у Бога спасения (Пс. 13, 7), они говорили, что «раны человечества превышают их врачевание» (3 Цар. 19, 10); «зло, которого мы не в силах исправить, требует Твоего исправления». «Господь услышал молитву Пророков: Отец не презрел погибающего рода нашего; послал с небес Врача, Сына Своего, Господа нашего», – оптимистично завершает свое видение ветхозаветной истории свт. Кирилл<sup>115</sup>.

Далее события развивались следующим образом. После того, как Адам и Ева вкусили плоды, – оба они «падоста». У них оторвались очи, и поняли оба, что не имеют на теле никакого одеяния. Внезапно раздался голос Бога, Который призывал людей к ответу. Все участники грехопадения, по мере вины каждого, были подвергнуты Богом наказанию. Инициатору – змию, Бог определил: «Яко сотворил еси сие, проклят ты от всѣх скотов, и от всѣх звѣрей земных; на персех твоих и чревѣ ходити будеши, землю снѣси вся дни живота твоего» (Быт. 3, 14).

<sup>114</sup> Письмо 635, Немесию // *Исидор Пелусиот, преп.* Письма. М., 2000. Т. I. С. 295.

<sup>115</sup> *Кирилл Иерусалимский, свят.* Огласительное поучение двенадцатое // *Кирилл Иерусалимский, свят.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 155-156.



Еве было предписано: «Умножая умножу печали твоя, и дыхания твоя; в болѣзнях родиши чада, и к мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будет» (Быт. 3, 16).

Адам выслушал свой приговор: «Яко послушал еси гласа жены твоя, и ял еси от древа, егоже заповѣдах тебѣ сего единого не ясти, от него ял еси; проклята земля в дѣлѣх твоих, в печалех снѣси тую вси дни живота твоего. Терния и волчцы возрастит тебѣ, и снѣси траву селную. В потѣ лица твоего снѣси хлѣб твой, дондеже возвратишия в землю, от неяже взят еси; яко земля еси, и в землю отидеши» (Быт. 3, 17-19).

Неспособность первых людей осмыслить непосредственную связь между собственным целеполаганием, выбором средств и возможными последствиями своего предпочтения сатанинского Божьему, никак не содействовала дальнейшему историческому развитию ноосферы и антропосферы, предназначенной к дальнейшей гармонизации, согласно плану Творца. Грех разразился неисчислимыми катастрофическими последствиями для всего чувственного мира: антропо-социогенеза, эволюции окружающей среды и мирового пространства. Поскольку единичное повредило всеобщее, грянула закономерная расплата. Состоялось кардинальное переустройство всего созданного: его коллапс. Лавиноподобные регрессивные изменения сотрясли всю архитектонику мира. Неживая и живая природа снискала новые негативные свойства. Человеческая история укупила для самой себя инволюционный вектор. «Никто же от жен роженных безгрѣшен, вся же правда чловѣча, яко тина злосмрадна», – таков образный итог подводит св. Кирилл приобретенному человечеством новому качеству (скорее количеству) своего существования.

Первые люди не только утратили дар непосредственного общения с Богом, они сделались препятствием для благодати Божьей, которая так щедро источалась еще совсем недавно. Они стали плотиной меж Божественным благом и всеми последующими поколениями. Самонадеянные пробили брешь, через которую мутным и мертвенным потоком в богосозданный мир хлынуло зло. Возможно, что они положили начало современной технократии. Следствием эскалации зла во всех возможных для него формах, стало то, что род человеческий оказался в антропологической бездне, в которую почти не проникал свет Божий. Беспредельные доверие, любовь, спокойствие, уверенность и радость, царившие в их душах, превратились в свою прямую противоположность. Осознанная вина, стыд, чувствование Божьей немилости, ожидание последующих наказаний заледенили внутренний мир Адама и Евы. Для всех последующих генераций состояние греховности станет привычкой, первой натурой. Бесчувствие, неудовлетворенность, эгоцентризм, гордость, обман, самообман, жадность, зависть, сладострастие, склонность к злодеяниям, социально-психологические отклонения, патологические комплексы и психологические зависимости, и многие иные следствия первого греха подобно жестокому кон-

вою будут сопровождать человечество во всей его дальнейшей индивидуальной и родовой истории. Морально-психологическое христианское учение о различных видах грехов (вольных и невольных, прощительных и непрощительных, тяжких и смертных), глубоко разработанное учение о борьбе с греховными помыслами и действиями – станет неисчерпаемым жизнетворным источником знаний, как для самого христианства, так и для всего человечества.

### Аберрации, патологии и абиз греховной человеческой природы

**Дух.** Непомерной общечеловеческой утратой стало то, что трансцендентный, интеллигибельный и интересубъективный Дух Божий покинул место Своего обитания и в человеке поселились злые духи (Мф. 8, 16). Интегральный, интегрирующий и животворящий дух человеческий, вследствие прекращения общения с Богом, дезориентировался, утратил властную функцию, попал под влияние души и тела. Без него тело омертвело (Иак. 2, 26), стало холодным и анемичным. Дух и тело превратились в антагонистов (2 Кор. 5, 17). Утрачивая свою творческую активность, способность выходить из себя в бесконечность к трансцендентности, безусловный, самодеятельный и самоценный, он становится слугою плоти и греха. Его отпадение от Абсолютного Духа имеет следствием утрату подлинной свободы. Дух подчинен иной детерминанте: субъективной и объективной необходимости. Им утрачивается способность к духовидению и духовному росту. Он требует спасения (1 Кор. 5, 5), которое возможно только через «последнего Адама – духа животворящего» (1 Кор. 15, 45).

**Душа.** Смерть души не стала прекращением личного бытия человека, ибо душа бессмертна, но духовная смерть стала разъединением имманентного и трансцендентного, человека с Богом, в Котором сосредоточена жизнь всего живого и животворящий свет духа. Из-за такого расщепления, сохраняя бытие, жизнь души на самом деле пребывает вне своей истинной действительной природы. Овеществленная, заземленная и помутненная душевность возобладали над духовностью. Ведь истинная жизнь духа невозможна без благодати Божьей. Поэтому тех, кто окончательно отступился от Бога, после всеобщего воскресения и Суда, дожидается «вторая смерть» (Откр. 2, 11; 20, 6, 14). Именно от такой смерти предостерегал Бог Адама и Еву. Еще одним последствием для души стало повреждение духовной природы человека, возникновение в ней, – по Евангелию, – иного (второго) закона: нового чужеродного «лукавого» начала, соревнующегося с первоначальным законом ума. Это – начало зла или греховных деяний (Рим. 7, 18-23). Последнее охватило все силы души: разум, волю и сердце, которые стали враждебны Богу (Рим. 8, 7). Греховность закалила человека (Ин. 8, 34), грех стал «его душою» (Мф. 10, 39). Кроме Бога



на земле не осталось ни одного праведного (Рим. 3 10-12). Все души рода человеческого достались во власть дьявола, все они приняли его беззаконный закон.

По словам св. Макария Великого, «Лукавый князь – царство тьмы, вначале пленив человека, так обложил и облек душу властью тьмы, как облакают человека, чтобы сделать его царем и дать ему все царские одеяния и чтобы от головы до ногтей носил он на себе все царское. Так лукавый князь облек душу грехом, все естество ее и всю ее осквернил, всю пленил в царство свое, не оставил в ней свободными от своей власти ни помыслов, ни ума, ни тела, но облек ее в порфиру тьмы.. Как в теле (при болезни) страждет ни один член, но все оно всецело подвержено страданиям: так и душа вся пострадала от немощей порока и греха. Лукавый всю душу – эту необходимую часть человека, этот необходимый член его – облек в злобу свою, то есть в грех; и таким образом тело сделалось страждущим и тленным»<sup>116</sup>.

В связи с необходимостью интегрально-понятийной характеристики того приобретенного духовно-душевно-телесного состояния, которое постигло человека в результате грехопадения, в антропологии и сотериологии сформировалось чрезвычайно точное и емкое понятие «ветхий человек». **Ветхий человек** – это человек, отягощенный праточеским грехом и собственными беззакониями, отпавший от Бога и находящийся во власти страстей и пороков, «тлющего в похотех прелестных» (Еф. 4, 22). Ветхий человек «совлек с себя человека совершенного и носит одежду царства тьмы». Адамовым преступлением «враг домогался уязвить и омрачить внутреннего человека, владычественный ум, зрящий Бога. Тьма, которая покрыла первых людей после того как они преступили заповедь, ниспали с прежней славы и подчинились духу мира, снизошла на души людей, и такое сумеречное их состояние длилось, по словам св. Антония Великого, от первого Адама до последнего – Христа. Все это время «не видал человек истинного Небесного Отца, благосердной и доброй матери – благодати Духа, сладчайшего и возжеленного брата – Господа, друзей и искренних своих – святых ангелов, с которыми некогда радостно ликовал и праздновал. И не только до последнего Адама, даже и ныне, для кого не воссияло солнце правды – Христос, у кого не открылись душевные очи, просвещенные истинным светом, – все те покрыты той же тьмой греха»<sup>117</sup>.

Святой уподобляет «чад века сего» пшенице, всыпанной в решето этой земли. Они просеиваются среди непостоянных помыслов сего мира в непрестанном волнении земных дел, пожеланий и переплетении вещественных понятий. «Сатана сотрясает души решетом, то есть земными делами, просевает весь грешный род человеческий. Со

---

<sup>116</sup> Наставления святого Макария Великого о христиаской жизни, выбранные из его бесед // Добротолюбие Т. 1. С. 199-200.

<sup>117</sup> Там же. С. 200-205.

времени падения, как преступил Адам заповедь и подчинился луковому князю, взявшему над ним власть, непрестанными обольстительными и мятущимися помыслами всех сынов века всего, просевает и приводит он в столкновение в решете земли». Весь видимый мир – от царей до нищих – весь в смятении, настроении, в борьбе, и никто не знает причины этому, – продолжает раскрывать св. подвижник величайшую антропологическую загадку этиологии: того не должного экзистенциального состояния всеобщего измождения и прогрессирующей деградации, которым одарило себя человечество преступлением заповеди Господа. Прившедший грех, как некая разумная сила и сущность сатаны, посеял всеобщее зло, «он тайно действует на внутреннего человека и на ум, и борется с ним помыслами; люди же не знают, что делают сие, побуждаемые чужой некой силой; напротив того, думают, что это естественно и что делают сие по собственному своему рассуждению. Но в самом уме имеющие мир Христов и озарение Христово знают, откуда воздвигается все это»<sup>118</sup>.

Можно быть совершенно уверенным в том, что поскольку вся самоотверженная жизнь Христа-Спасителя была посвящена раскрытию общечеловеческой сотериологической истины о причинах болезни всех потомков прародителей, а Его Смерть дала человечеству возможность реального спасения, то и все последующие христианские теоретики и практики, вдохновляясь этим примером, всеми своими сущностными силами стремились к тому, чтобы не только убедить весь род людской в его аномальности, но и показать ему (в первую очередь и на личном примере) уникальный и универсальный христианский путь полного исцеления. Такими человеколюбивыми мотивами руководствовались все христианские подвижники. Этим сотериологическим основанием руководствовался и св. Кирилл Туровский. Означенное патологическое состояние, в котором истлевало человечество, никак не могло быть устранено самими же поврежденными природными человеческими силами. Осуществить это способна была лишь безмерная любовь и благодать Божья.

**Тело.** Нетленное, легкое и светлое, вышло оно из-под власти духа и души. Уплотняющая телесность взяла над ними верх. Оно отяжелело, омрачилось и ускоренно втягивается в грех. Болезни, усталость, страдания и телесная смерть начинают царствовать в этом храме Божьем. В своих материальных потребностях человек инволюционирует к бессловесным животным, он «приложися скотом несмысленным, и уподобися им» (Пс. 48, 13). Тело приведено в состояние унижения (Флп. 3, 21) и бесчестия (1 Кор. 15, 43), насыщено похотями (Рим. 6, 12). Оно уже не прославляет Творца (1 Кор. 6, 15). «Когда Адам согрешил, – пишет свт. Иоанн Злагоуст, – тело сделалось смертным и страстным, в нем обнаружилось множество недостатков... Оно стало упрямым и не-

<sup>118</sup> Там же. С. 207-208.



обузванным конем»<sup>119</sup>. Утождение материальному покрову приобретает самодовлеющее значение. Смыслом существования становится насыщение чрева. И уже в новозаветной истории ап. Павел даст этому нелицеприятную оценку. «Вся ми лѣтъ суть, но не вся на пользу; вся ми лѣтъ суть, но не аз обладаю буду от чего. Брашна чреву, и чрево брашном; Бог же и сие и сия упразднит; тѣло же не блужению, но Господеви, и Господь тѣлу» (1 Кор. 6, 12-13). А по словам прп. Исидора Пелусиота, комментирующего это изречение, людям грозит опасность уподобиться не только скотам, но и неукротимым зверям<sup>120</sup>. Еп. Игнатий (Брянчанинов) говорит о том, что «По причине падения наше тело вступило в один разряд с телами животных; оно существует жизнью животных, жизнью своего падшего естества. Оно служит темницей и гробом»<sup>121</sup>. Он же усматривает естественные последствия повреждения естества грехом и злоупотребления телом в возникновении телесных недугов<sup>122</sup>. Следуя своим соматическим позывам, человек уходит от духовных потребностей. «Сущии бо во плоти, плотская мудрствуют, а иже по духу, духовная» (Рим. 8, 5). Жизнь «по плоти» – суть смерть, а помышления духовные – жизнь и мир (Рим. 8, 6). Живущие по плоти не могут угодить Богу, такие враждебны Ему (Рим. 8, 7-8).

**Ум.** Повреждение сверхразумного ума проявилось в том, что он померк, потерял ясность и остроту, целостность и проникаемость, способность к антиципации и прогнозированию. Сузилась диапозон мышления, его быстрота и гибкость. «Мудрование плотское» (Рим. 8, 7) стало его качественной характеристикой и главной сферой применения. Концентрация на единственно ценном объекте – Творце, утратилась. Деятельность разума раздробилась на познание множества объектов сотворенного мира. Рассредоточение на несущественном, второстепенном, единичном и случайном превалирует в умственной деятельности. Отъединенный от духа, локализованный в голове ум, начинает оперировать формальными и феноменальными, а не сущностными и ноуменальными понятиями и категориями. Опосредованный формальной логикой, отягощенный земными проблемами и бесплодными апориями, лишенный света Божьего и Его Духа, колеблющийся разум утрачивает непосредственное творческое, интуитивное духовное знание. Худосочное мозговое мышление становится приземленным, эмпиричным, предметным, ассоциативным, фантазийным, стереотипным, ригидным, погруженным в преходящее, чувственное и вещное. Рассудочное пленяет интеллектуальное. В своем приобретен-

<sup>119</sup> Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. СПб, 1903. Т. 9. С. 634.

<sup>120</sup> Письмо Немесию. На сказанное: человек, в чести сый, не разум (Пс. 48, 13) // *Исидор Пелусиот, прп. Письма*. Т. I. С. 295.

<sup>121</sup> *Игнатий (Брянчанинов), еп. Аскетические опыты*. СПб., 1906. Т. 3. С. 8.

<sup>122</sup> *Игнатий (Брянчанинов), еп. Приношение современному монашеству*. СПб., 1906. Т. 5. С. 415.

ном скепсисе оно отчуждается от духа, души и сердца. Меркнут мистические и сверхразумные очи ума. Сознание, как специфическое проявление духовной жизнедеятельности человека, утрачивает доминирующую ориентацию на трансцендентное. Оно приобретает такие не свойственные ему логические и жизненно-практические проявления, как рассудок и здравый разум. Можно предполагать, что в результате грехопадения рядом с сознанием сформировалась сфера бессознательного: спонтанного, неосознаваемого и нерелективного. Это привело к еще одному внутреннему расколу человека и всей его психосоматической организации. Неуправляемые импульсы бессознательного отрывают человека от самого себя. Конфликтогенные диспропорции между Я, Оно и Сверх-Я провоцируют многообразные болезненные комплексы и психические заболевания. Человек теряет власть над собой и своей душой: думает и делает совсем не то, что должно и то, что ему полезно (Рим. 7, 13-24).

В свою очередь, «дебелый» ('толстый', 'грубый', 'жесткий', 'нечувствительный') и «холодный» разум, который выступает как единая достоверная основа познания и поведения человека, склонился к софистике и светской (языческой, материалистической) философии. Такую его направленность можно квалифицировать как интенцию к релятивизму: исходному методологическому принципу относительности истины и содержания религиозных нравственных, моральных, правовых, социальных норм. Здесь берут свое начало гностицизм и агностицизм, скептицизм и нигилизм, интуитивизм и солипсизм, философия абсурда и материализм, прагматизм и натурализм, антропософия и вольнодумство, гедонизм, антигуманные и антидуховные учения и религии, тяготеющие к оправданию зла и греха во всех его возможных модусах. Ситуативная, приспособленная к витально-материальным человеческим потребностям и интересам рационализирующая мораль будет господствовать на протяжении всей ветхозаветной эпохи человеческой истории. Новый Завет положит начало искоренению всех названных и неназванных античеловеческих проявлений умственной жизни.

**Воля.** Под воздействием греха воля подверглась расстройству, что существенно сказалось на самоосознании свободы и ответственности. С момента рокового и безответственного выбора она тяготеет ко злу: самооправданию, самоудовлетворению, самоопределению, самовозвеличиванию, самоволию, самооправданию, самоуверенности, самоутешению, самоуспокоению, самоизоляции, самоуправству, самоутверждению. Болезненные проявления деятельности обнаруживаются в гиперактивности или абулии, в амбивалентности или навязчивости. Означенная мнимая самость не только начала уничтожать человека как такого, как «образ и подобие» всесовершенного Бога, она оказалась не созвучной воле Творца. Свободная воля к святости и жертвенности ради Бога и Его творения, свободная воля к безусловному исполнению Божьих волений, трансформируется в недочеловеческую



самость, в оголтелый индивидуализм. Она жаждет власти и легитимизирует идеал человекобожия. Человечество инфицирует воля к власти. Совесть уже не является абсолютным императивом. Она не препятствует разнузданным человеческим волениям. Воля превращается в рабу собственных плотских желаний, а по сути животных инстинктов и капризов Уже не царем природы, а ее духовно выхолощенным невольником, заложником и безвольным репрезентантом стал одаренный всеми божественными духовными достоинствами человек.

**Сердце** превратилось во вместилище подсознательных низменных желаний и неподобающих страстей. Высшие духовно-интеллектуальные вибрации сердца материализовались, овеществились, огрубели и смешались с низшими вибрациями неразумной души. Данный патологический процесс в христианской антропологии обозначен понятием «дебелость». Последняя охватывает не только природную составляющую человека, но и его понятия, представления, ощущения. Дебелость проникает в тело, душу, ум и сердце. Поверженное дьяволом и упорствующее в своем противоестественном грехе, сердце получило название «нечистое сердце». Отныне приоритетом для него становится плоть, но не дух (Иерем. 17, 8-9), оно погружается во все мирское, нечистое и лукавое, гордое и ожесточенное, преисполненное себялюбия и низменных страстей. Склонное к самообожению и наполненное дьявольскими соблазнами, оно отвергает Откровение Божье и Божественные догматы, склоняется к политеизму или атеизму. Инфернальная «бездна сердца» сотрясается от внушений сатанинских духов, здесь поселяется ад и тьма. Будучи истинной сущностью личности и средоточием любви, оно стало «каменным», бесчувственным, покрылось эгоцентричной корой. В недрах его скопились дьявольские флюиды. Первобытная искренность, прозрачность и добродетель «усовершенствуется» уже в материально-эмпирической сфере. Оно «забывает» свое божественное происхождение и предназначение, свою светлосность, творческое миропреобразующее призвание, стает болезненным и погружается в дьявольскую липкую тьму. Божественные глаголы, по которым жили первые люди, утрачиваются сердцем: «приходит сатана и отемлет слово съянное в сердцах их» (Мр. 4, 15). Оно беспрестанно генерирует зло. «От сердца бо исходят помышления злая, убийства, прѣлюбодения, татьбы, лжесвидѣтельства, хулы» (Мф. 15, 19). Пропадает наполненная божественным первобытная духовно-разумная память сердца, оно насыщается индивидуалистическими ощущениями и впечатлениями. Деструкция памяти проявляется в полном или частичном стирании в ней опыта райского счастья. В памяти все больше и больше деформируются его следы, тут происходит ретроактивное торможение. Амнезии, конфабуляции и галлюцинации поражают когда то абсолютно здоровую словесно-логическую, образную и эмоциональную человеческую память. «Сердце сделалось центром притяжения для внешнего интеллиги-

бельного зла, для демонской силы. Все потенции и способности сердца заколебались, пришли в замешательство, расшатались, стали давать неправильные движения и колебания. Сердце сделалось центром мятежа, борьбы, соревнования сил, с подавлением, порабощением, и поглощением одних сил другими»<sup>123</sup>. Душевно-телесная чувственность стала доминировать над силами духа, Все высшее духовное в человеке стало служить низшему.

**Чувства** изменили свою стратегическую направленность только лишь на духовное. Они уже искаженно отражают внешний и внутренний мир, подчинились плоти и огрубели. Перманентная неудовлетворенность жизнью, изнурительная погоня за эфемерными мирскими благами, жажда обретения удовольствий и комфортности, гедонистические и эвдемонистические установки превалируют над духовными. Их антагонизм с духом и разумом имеет своим результатом постоянное состояние внутреннего напряжения и дискомфорта. Чувство душевное приобрело амбивалентность: одна его часть устремляется к божественному, другая к мирскому. Деперсонализация, социальная дезадаптация, асоциальное поведение, невротизация, психопатии, гнев, печаль, отчаяние, безысходность, тоска, страх, тревожность, скорбь – все те неприродные состояния чувственной сферы которые обращаются в психические болезни и психологические комплексы, человечество обрело как результат греха. В христианстве обуздание чувств – важнейшая задача аскетической практики. По мере того, как дух, порвавши живой союз любви с Богом, отдалялся от Него – по мере того и чувственность, освобождается от подчинения духу, от контроля и управления разумом. Чувства ставали в ненормальное отношение к личности человека и друг к другу. «Они как бы отпали от личного центра, стали в некоторую независимость от него, приобрели самостоятельность»<sup>124</sup>.

Изменение чувств выразилось в неразумности: они ринулись к наслаждениям, искажают истинную суть внешнего и внутреннего мира, стали плотскими, порочными и неудовлетворенными, заскоружили и склонились к неприродным наслаждениям. Утрата ориентации на сверхчувственный мир трансформировала их в антагонистов имманентных, дарованных Богом внутренних духовных религиозных ценностей. Они склоняются к сладострастию и прихотям. Что касается таких чувств как любовь, симпатия, забота, толерантность, солидарность, стыд, ответственность, радость, то они вытесняются агрессией, злостью, ненавистью, гневом. Баланс между разумом и чувствами изменился в пользу чувственности: чувственности ума, чувственности души, чувственности тела. В сферу чувственного проникают грехи, страсти. Чувства приобретают новые свойства. Поскольку подпадают под власть дьявола, они становятся растительными, животными, земными, inferнальными

<sup>123</sup> Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. С. 250.

<sup>124</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 233.



ми. Расстройство и одностороннее направление сил человека на телесные потребности и инстинкты, сильные и длительные желания, которые возникают и протекают в условиях дисгармонии и несвободы, патологической интенции ко злу – все это получило в христианской антропологии наименование «**страсти**». Все необозримое множество страстей обычно сводится к восьми основным. Согласно классификации Ю.М. Зенько, последние разделяются на телесные, душевные и страсти человека в целом. Душевные страсти губительные для нравственности и спасения, разделяются на: **1)** страсти ума: тщеславие, превозношение, противоречие, придумывание, спорливость, любопытность, любопытство, ересь (склонность к разномыслию); **2)** страсти воли: лень, своеволие, самоугодие, непослушание, малодушие, слабости, самонадеянность, властолюбие, упрямство, нетерпение, увлекаемость, азартность; **3)** страсти чувств: гнев, раздражительность, ярость, нетерпеливость, вспыльчивость, печаль, уныние, отчаяние, жестокость, зависть, страх; **4)** страсти слова: многословие, празднословие (пустословие), сплетни, сквернословие, брань, клевета; **5)** страсти памяти: забывчивость, забывчивость, забвение грехов; **6)** страсти воображения: мечтательность, мнительность, самообман; **7)** страсти внимания: рассеянность, невнимательность; **8)** общие страсти: душелюбие, душеугодие. Страсти человека в целом: **1)** по отношению к себе: самолюбие, самонение, самодовольство, самоуверенность; **2)** к другим людям: сребролюбие, воровство, славолубие, человекоугодие (угодливость), человеконадеежность (легковерность), лицемерие, ханжество, притворство, потакание, надменность, подозрительность, хитрость, клевета, осуждение, зависть, скупость, мстительность; **3)** к миру: прилепление к миру, натурализм (поклонение природе); **4)** к Богу: гордость (первое и последнее из всех зол), непослушание, бесчувствие<sup>125</sup>. Матерью страстей считается самолюбие (эгоцентризм).

Уже упоминалось о том, что в христианской антропологии существуют две точки зрения на архитеконику человека: трихотомия и дихотомия. В свете трихотомии (дух-душа-тело), если представить природу человека в образе треугольника, вершиной которого был дух, а нижними углами душа и тело, то теперь стало верховенствовать тело. То же происходит и в дихотомическом измерении: верхняя часть человеческого тела, в определенной степени сохраняет божественные, небесные ориентации, но нижняя пребывает во власти дьявола и греха, она стремится к низменному, земному.

Если попытаться дать характеристику того, что содеялось с внутренней персональной религиозностью праотцев человечества, то можно констатировать потерю ими активности и ангажированности, спонтанности и творчества, открытости, свободы и ответственности, стабильности и интегральности, безопасности. Венец природы «мик-

<sup>125</sup> Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. С. 206.



рокосмос» обратился в «хаос», стал катализатором всеобщей анархии. Все это стало следствием утраты чувства единства с Богом и миром как единственно человеческой живой целостности.

### **Упадок и распад в живой и неживой природе, социальной и политической жизни человечества**

Гуманитарная катастрофа повлекла за собою соответствующие дисгармонии не только в человеческой природе. Разительные метаморфозы закономерно отразились на политической, экономической, социальной и общественной жизни человеческого рода. Человек изолировался от Бога, от космоса, от других людей и от самого себя. Утрачено его истинное и высочайшее творчески-преобразовательное родовое и общечеловеческое призвание. Все, что находилось за пределами Рая и сами люди негативно модифицировалось. Бог разъяснил Адаму: «Проклята земля в дѣлѣх твоих, в печалех сънѣси тую вся дни живота твоего. Терния и волчцы возрастит тебѣ, и сънѣси траву селную. В потѣ лица твоего сънѣси хлеб твой, дондеже возвратишия в землю, от неяже взят еси; яко земля еси, и в землю отидеши» (Быт. 3, 17-19). Ева услышала: «Умножая умножу печали твоя, и въздыхания твоя; в болѣзнях родиши чада; и к мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будет» (Быт. 3, 16). Отныне человек утратил честь развиваться в идеальных условиях. «И изгна (Адама) Господь Бог из Рая сладости, дѣлати землю, от неяже взят бысть» (Быт. 3, 23).

Таким образом, человек – сын Божий (Быт. 5, 3) лишается высшего идеала «образа Божьего» и потенциала «подобия Божьего»: они извращены. Теперь человек раб Божий. Прервав связь с Источником своей жизни, он вверяется фатальной смерти. Адам убегает от Бога и от самого себя (Быт. 3, 10). Так нарождается страх и болезненная совесть. Отъединение Адама от Бога и отчуждение между ним и Евой воссоздалось на всех последующих межчеловеческих и общественных связях. Между членами человеческого рода возникает вражда (Быт. 4). Формируются воюющие между собой державы и религиозные культы. Неравенство в богатстве и бедности, в социальном и властном статусе становится нормой общественно-политической и социальной жизни человеческого рода.

Власть человека над окружающей природой существенно уменьшилась. Все творение восстает против преступивших заповедь. Поскольку человек отверг имманентный закон присутствия в нем Бога (теономию), все, что отныне инспирирует его жизнедеятельность в христианстве обозначено таким универсальным и фундаментальным понятием как «беззаконие» (гр. ἀνομία, λαράνομία). Одно из наиболее универсальных понятий христианского политического, социального и антропологического учения (наряду с понятием «греховность»), понятие «беззаконие» обозначает всю общечеловеческую активность,



диаметрально противоположную тому порядку Вселенной и человеческого общежития, которые были установлены Создателем в процессе первого творения. В древнерусском языке термин «беззаконие» имеет следующие основные значения – ‘деяния, противные закону Божьему’; ‘нарушение догматов христианства, законов и установлений церковной и светской власти’; ‘грех, безнравственность’; ‘непристойность, бесчинство’; ‘безверие, иноверие, нечестивость’; ‘действие вопреки установленному закону’<sup>126</sup>.

Христианские и древнерусские письменные памятники изобилуют универсальным понятием «беззаконие». Им поясняется все негативное в индивидуальной, общественной и государственно-политической жизни. Уже в т.н. «Речи философа», помещенной в летописи под 986 г., речь идет о том, что всех иноверных, оскверняющих небо и землю («вся творящая беззаконья и скверны дѣющи»), погубит Бог в «День погибели»<sup>127</sup>. Братоубийца князь Святополк «исполнивсь безакоя, Каинов смысл приим, посылая к Борису, глаголаше, яко с тобою хочю любовь имѣти...»<sup>128</sup>. Войску «беззаконных» иноверцев Бог «пускает» разорять за грехи Русь. И летописец выражает всеобщую убежденность в том, что набег «поганых» и вызванные им муки вынуждают к познанию обязательности исполнения Божьего закона. Неблагодарность по отношению к столь жертвенному Господу, закономерно вызывает его справедливый гнев. «Почтении бывшее, не почтохом; освятившися, не разумѣхом; купллени бывшее, не работахом; породихомся, не аки Отця постыдѣхомся; съгрешихом, казними есми». Летописец говорит, что за собственные деяния страждет народ. Но вместе с тем он выражает нерушимую надежду «на милость Божью; кажет б оны добрѣ благыи Владыка: «Не по беззаконию нашему сотвори нам; и по грѣхом нашим въздасть нам»; тако подобаеть благому Владыце казати не по множеству грѣхов. Тако Господь створи нам; созда падшая въставити, Адамле преступление и прости, баню нетлѣние дарова, Свою кровь за ны излия. Якоже нынѣ видѣ неправо пребывающа, нанесе нам сущую рать и скорбь, да не и хотящее, всяко в будующи въкъ обрящем милость. Душа бо, здѣ казнима, всяко милости в будующи въкъ обрящет и льготу от муку; не мстити бо Господь 2-жды о том»<sup>129</sup>.

Понятие «беззаконие» служит совокупной характеристикой всего зла, которое пленило мир. Человек зачат в беззаконии (Пс. 50, 7; Ис. 1, 4), оно превозмогает его (Пс. 64, 4). Беззаконие охватило целые народы (Притч. 14, 34), оно способно опустошить всю землю (Прем. 5, 24).

<sup>126</sup> Словарь древнерусского языка XI-XIV вв. Т. I. С. 119; Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1975. Вып. 1. С. 119.

<sup>127</sup> Лаврентьевская летопись / Полное собрание русских летописей. Т. 1. М., 2001. Стб. 86.

<sup>128</sup> Там же. Стб. 132.

<sup>129</sup> Радзивилловская летопись / Полное собрание русских летописей. Т. 38). Л., 1989. С. 89.

Бог ненавидит беззаконие (Пс. 6, 9; 44, 8). Беззаконие – это грех, а грех – беззаконие (1 Ин. 3, 4). Бог желает вразумления беззаконных (Пс. 13, 4). Беззаконие – это тот античеловеческий и противоположный закону, который действует не только в индивидуальной человеческой жизни, жизни групп людей и народов. Аномия становится подконтрольной Богу, однако существенной силой Священной Истории. В то время как Бог открыто выступает Творцом всего благого и законного, созидателем потаенного зла и беззаконного выступает дьявол. «Тайна бо уже дѣется беззаконія, точію держай нынѣ, дондеже от среды будет. И тогда явится беззаконник, егоже Господь Иисус убит духом уст Своих, и упразднит явлением Пришествия Своего» (2 Фес. 2, 7-8).

Тайна, о которой человечество узнает из этих слов Евангелия (Рим. 16, 26; 1 Кор. 2, 6-12; Кол. 1 25, 27; Еф. 1, 9), для страждущего под нестерпимую власть рода людского, выступает чрезвычайно важной истиной, пока еще неведомой ветхозаветному человечеству. Беззаконие (гр. ἀνομία – ‘отпадение, отступничество’) – это, с одной стороны, повторение отпадения первых людей, а, с другой – это отпадение от Бога всех, кто отрекся от Христа в период гонений на христиан. Вместе с тем, здесь звучит указание на то, что в конце человеческой истории беззаконие, действующее в мире, достигнет своего апогея. Противящийся всему Божьему дьявол воздействовал на судьбы человеческие в прошлом, оказывает влияние в настоящем, и будет орудовать в будущем. Тогда и откроется «человек греха» – Антихрист. Но Святой Дух станет той единственной прочеловеческой Личностью, наделенной силою Божьей, Которая одолеет инициатора закона беззакония. Назначение закона состояло в том, чтобы показать людям всю глубину их отпадения от благодати (Гал. 5, 4) и пребывания в греховности. Но тем, кто признал и искореняет свои грехи закон уже не нужен. Они в Духе (Гал. 5, 5; 18), свободны (Гал. 5, 13) и подзаконны закону Божьему.

Крайне существенно то, что победа сбудется посредством воинов Христовых – самих христиан. Именно они выступают той священной-исторической силой, через какую вершит Свою земную миссию Бог Святой Дух. Знанием всего изложенного и объясняется то, что св. Кирилл не только возглашает «О роде невѣрен, полн неправды и всякого беззаконія!»<sup>130</sup>. Всецело отождествляя свою беззаконную природу с аномией природы Адама и расслабленного из цитированного выше «Слова о расслабленном», в одной из своих молитв св. Кирилл обращается к Спасителю. «Твои сын бых порождениемъ купѣли духовныя; нынѣ же раб грѣховныи и того ради стеною из глубины сердечна, и слезю болезненною ми душею. Судныи час помышляю и весь изнемогаю; како убо обрѣщуся тамо, кое ли слово изреку за грѣхы моя? Како ли отвѣт будет ми

<sup>130</sup> Кирилл Туровский, св. Того же грѣшнаго мниха слово о расслабленѣмь, от Бытїя и от сказанїя евангелскаго, в неделю 4 по Пасцѣ // *Еремїн И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XII. 1956. С. 338.



от Судии, гдѣ ли скрыю безакони (так) моих множество, яко нѣсть помагающаго, ни избавляющаго, и что сътворю Господи?»<sup>131</sup>.

Вновь возвратимся ко времени грехопадения. Видоизменения в миропорядке (Ис.24, 5), разбалансировка природных стихий, изломы в идеально выстроенной божественной архитектонике космоса, привели к отчуждению человека от дружественного ему органического и неорганического мира. Вся внешняя среда обитания человека автономизировалась, а животный мир стал состязаться с человеком за жизнь. Проклятая Богом земля утратила свое плодородие, зародились землетрясения, наводнения, засухи, невыносимые зной и холод, иные природные аномалии и катаклизмы. Мир подвергся прогрессирующему распаду и упадку, в нем развился процесс социокультурного истощения, развития к небытию. Установилась эпоха депрессивного и ускоренно деградирующего человечества. Борьба за выживание, войны всех против всех, болезненный, воистину не устранимый разрыв всех внешних взаимоотношений и внутренних связей, метастазы зла и греховности потрясли и поразили антропо- и ноосферу. Райский космос обратился в адов хаос. Промыслом Божьего попущения на земле возобладав управляемый демоном беспорядок.

Весь трагический пафос того кардинального изменения и потрясения, которое содеялось в антропосфере, будет осознан и прочувствован человечеством только в исторической перспективе. Но тогда люди еще не способны были уяснить судьбоносный характер произведенной ими запредельной ситуации, в которую ввели они, и не только себя. Осознание отчужденности от Творца, нелицеприятного факта своей незащищенности и конечности к смерти, актуализирует в мировосприятии родоначальников тревожное и экстатическое переосмысление поступка и смысла своей жизни.

Покинув родной Рай человечество выходит в чужой открытый хаос-космос – граничное бытие, в иное миробытие, в темную и беспорядочную пучину. Среда обитания, в которую погрузились праотцы человечества, квалифицируется Священным Писанием чрезвычайно верным и смысловым антропологическим, этическим и онтологическим понятием «мир». **Мир** – это всеобщее внешнее, феноменальное, чувственное, видимое. Это все диаметрально противоположное и противостоящее как Богу, так и человеку. Непреложный и реальный Миродержец – Бог. Власть Его вечна и безгранична. Дьявол – «мироправитель тьмы века сего» (Еф. 6, 120), но на определенном Всевышним периоде Священной Истории ему отведена властная роль. В результате совершенного «врагом» и его помощниками преходящего переворота, все то совершенное и предельно соответствующее человеку, что

---

<sup>131</sup> Кирилл Туровский, св. Молитва в неделю по утрени, по канонѣ преподобнаго отца нашего Кирилла Туровского // *Рогачевская Е.Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. С. 91-92.

вышло из рук «Создателя всего» (Кол. 1, 16), обернулось для людей казнями Божьими (Втор. 28, 15-46), властью греха и смерти (Рим. 5, 12). Временное мировое правительство возглавил «бога века», который «ослепил умы» (2 Кор. 4, 4), распределяет могущество и славу (Лк. 4, 6). В нем правят «духи зла» (Еф. 6, 12). Этот мир поработен материальными началами (Гал. 4, 3, 9), его дух не от Бога, но противится Духу Божьему (1 Ин. 4, 3). Здесь властвует мятежная человеческая воля (Ин. 3, 18), лишённая дарований Божьих (1 Кор. 2, 12), безумие (1 Кор. 1, 20), соблазны (Мф. 18, 7), похоть (1 Ин. 2, 16).

Мрачный результат преслушания первых людей, все те природно-социальные и религиозно-идейные уродства, заразившие всех рождающихся от них потомков, каковые неизбежно стают подобными своим праотцам, резюмируются такими словами прп. Симеона Нового Богослова: «Ибо, как Адам, породивший их, по преступлении заповеди сделался тленным, смертным, слепым, обнаженным, так и они все, рожденные от него, сделались всем тем, чем стал он – перстный, т.е. тленными, смертными, глухими, слепыми, обнаженными, бесчувственными, ничем почти не разнящимися от неразумных животных, или, лучше сказать, ставшими хуже их, так как они собрали в себя одних страсти каждого животного и держат их в себе самих. К тому же, эти рожденные перстными, ниспали в такое великое бессмыслие и в такое неведение Бога и заповедей Его, что ту честь, какую надлежит воздавать единому Богу, они стали воздавать видимым тварям Его, и не только небо и землю, солнце, луну и звезды, огонь, воду и прочие твари обоготворили, но даже срамные страсти, и те обоготворили, и им, о бессмыслие, поклонялись, как Богу. И какие страсти? Блуд, прелюбодеяние, мужеложство, убийство, и другое многое, сему подобное. Все это делать научил и склонил человека дьявол, подчинивший себе чрез то весь род человеческий»<sup>132</sup>.

И все же, подобный бесчеловечный миропорядок, попущенный Творцом в соответствии с Его Замыслом, образ мира, искаженный грехопадением, преходящ и не бесконечен. Божье творение мира и человека длится всегда. Любовь Творца к творению непреложна. «Преходит бо образ мира сего» (1 Кор. 7, 31). Сам мир и населяющие его люди уготовливаются к помилованию, к всеобщей очистительной и оздоровительной метаморфозе, к радикальной реконструкции и благодатному обновлению. Уже устами пророка Исаии Бог обнадеживает человечество: «Еже благословится на земли, благословят бо Бога истинно; и кленущиися на земли, клянутся будут Богом истинным, забудут бо печаль свою первую, и не взыдет им на сердце. Будет бо небо ново, и земля нова, и не помянут прежних, ниже взыдут на сердце их. Но радость и веселие обрящут в ней, яко се Аз творю веселие Израилю и

<sup>132</sup> Слово 35 // Слова преп. Симеона Нового Богослова. М., 1892. Вып. I. С. 295-296.



**Бондарь С. В.**

людem Моим радость» (Ис. 65, 17). Этот новый мир очерчивается в тех же терминах и образах, которые были присущи изначальному человеческому раю. Войти в сей воссозданный Богом мир призваны те, кто отделится от его скверны (Иак. 1, 27), оставит к нему любовь (1 Ин. 27), откажется от всего, свойственного духу этого века (1 Ин. 2, 16). Таков призван нести свидетельство Самого Христа (1 Ин. 4, 17). Мир ненавидит и преследует, покинувших его (1 Ин. 3, 13; Мф. 10, 14). Ходатай за людей перед Отцом (1 Ин. 2, 1) актуализирует Свое присутствие в мире. Антихрис будет осужден (1 Ин. 4, 4 и сл.). Дух даст людям силу не только повергнуть дьявола в себе, но, будучи искупленными Христом, вновь занять надлежащее место в мироздании.

**(Продолжение следует).**

## Аннотации

*Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.*

**Знатная вдова в средневековой Скандинавии и на Руси: матримониальные стратегии и легенды власти**

**Noble Widow in Medieval Scandinavia and Ancient Russia: Matrimonial Strategies and Legends of the Power.**

**Аннотация:** Скандинавия и Русь, весьма близкие друг другу в том, что касается семейно-родового и династического обихода, кардинально различаются в вопросах брака, если речь идет о кровном родстве или свойстве. Так, женитьба на вдове недавно правившего государя была чрезвычайно мощным и политически эффективным ходом, к которому в Скандинавии прибегали чрезвычайно охотно. В то же время русскому князю нельзя было жениться на той, кто уже побывала русской княгиней. Отталкиваясь от сюжета с «сыном от двою отцу» Святополком Окаянным, делается вывод, что данный матримониальный запрет основан на интуитивном отторжении идеи левиратного брака как брака, разрешенного дохристианским «законом».

**Abstract:** Scandinavia and Russia are very close to each other in regard to the tribal and dynastic practice, but fundamentally different in matters of marriage, when it comes to consanguinity or affinity. Marriage to a widow recently ruled sovereign was extremely powerful and politically effective way, which in Scandinavia resorted extremely gladly. At the same time, the Russian prince could not marry the one who has already been a Russian princess. Proceeding from the story with a "son of the two fathers" Svyatopolk Damned, it is concluded that the matrimonial ban is based on an intuitive rejection of the idea of marriage as a levirate marriage, allowed pre-Christian "law".

**Ключевые слова:** Скандинавия, Киевская Русь, свойство, кровное родство, левиратный брак, князь, конунг.

**Keywords:** Scandinavia, Kievan Rus', Affinity, Consanguinity, Levirate Marriage, Prince, Konung.

*Гайденко П. И.*

**Смерть древнерусских архиереев (X – середина XII вв.):  
обстоятельства и закономерности**

**Death of Old Russian Bishops (The X-middle of the XII  
Centuries): Circumstances and Regularities.**

**Аннотация:** Смерть епископа традиционно рассматривается как важное событие церковной жизни. Тем не менее, древнерусские источники оказались малоинформативными не только в отношении деятельности и жизни большинства древнерусских иерархов, но и их смерти. В представленной статье предпринята попытка рассмотреть указанную сторону церковной жизни X – XII вв.

**Abstract:** The death of the bishop is traditionally considered as an important event of church life. Nevertheless, Old Russian sources were low-informative not only in the relation of activity and life of the majority of Old Russian hierarches, but also their death. In presented article attempt to consider the specified party of church life X-XII centuries is made.

**Ключевые слова:** Киевская Русь, Русская Православная Церковь, древнерусский епископат, история церковной повседневности.

**Keywords:** Kievan Rus', Russian Orthodox Church, Old Russian Episcopate, History of Church Daily Occurrence.

*Костромин К. А.*

**Происхождение и функция древнерусской церковной десятины и западноевропейские аналоги**

**Origins and Function of Old Russian Tithe and its Western European Counterparts.**

**Аннотация:** Происхождение древнерусской десятины было и остается дискуссионной проблемой церковной истории. В статье делается попытка выявить западноевропейские корни древнерусской церковной десятины через определение и сравнение функции десятины, а также реконструкции обстоятельств ее введения на Руси и во Франкской империи. Детально восстановлен ход развития института десятины на Руси в X – середине XII в.

**Abstract:** The Origin of Ancient Russian Tithe was and remains a Controversial Issue in Church History. The Paper tries to identify Western European Roots of Ancient Russian Church Tithe through the Attribute and Comparison of Function of Tithing, as well as the Reconstruction of the Circumstances of its Introduction in Russia and in the Frankish Empire. Thoroughly restored the Course of Development of the Institute of Tithing in Russia in the X – in the Middle of the XII centuries.

**Ключевые слова:** десятина, церковь, Киевская Русь, Западная Европа, Византия, Устав, право, функция, происхождение

**Keywords:** the Tithe, the Church, Kievan Rus, Western Europe, Byzantium, the Charter, the Right, the Function, the Origin.

**Симонова А. А.**

**Основание Успенской церкви Киево-Печерского монастыря. Западные параллели**

**The Foundation of Assumption (Uspenskaya) Church of Kiev Pechersk Monastery. Western Parallels.**

**Аннотация:** В статье показываются культурные взаимосвязи древнерусского христианства с ирландской монашеской традицией. Автор анализирует отрывки Киево-Печерского патерика об основании Успенской церкви и легенду об основании обители Сен-Мишель на о. Тумба епископом Аутбертом. Выявлены параллели с Ветхим Заветом. Показаны возможные пути проникновения ирландского христианства и причины использования сюжета с Гедеоном в ирландской и русской религиозных традициях.

**Abstract:** In her article Anastasia Simonova analyses the cultural relationship between Old Russian Christianity and Ireland Monastic tradition. The author analysis some parts of the Kiev-Pecherskiy Paterik ( Information about foundation of Uspenskaya Church ) and the legend about foundation of Mont Saint Michel Monastery by bishop Autbert on the Tumba Island. Also there are shown the possible ways of Irich Christianity infiltration and the reasons of Gideon's story using in the Russian and Irish religious traditions.

**Ключевые слова:** Христианства, Ветхий завет, Гедеон, Русская церковь, Ирландское христианство, Киево-Печерский патерик, епископ Аутберт Авраншский.

**Key words:** Christianity, Old Testament Stories, Gedeon, Russian Church, Irish Christianity, Bishop Autbert, Kiev-Pecherskiy Pateric.

**Чибисов Б. И.**

**Термин «латиняне» в византийских и древнерусских письменных источниках (до начала XIII века)**

**The Term «Latins» in Byzantine and Old Russian written Sources (to the XIII Century).**

**Аннотация:** Терминологический анализ средневековых источников является важным средством интерпретации текста, однако в научной и научно-популярной литературе многие термины «копируются» без должного осмысления. В данной работе, посвященной термину «Латиняне» (Λατίνοι), показана как вариативность его значений, так и эмоциональная нейтральность. Затронутая проблематика занимает важное место среди вопросов, связанных с представлениями средневекового человека о «Другом».

**Abstract:** Terminological analysis of medieval sources is an important mean of interpreting the text, but in the scientific and popular literature many of the terms are copied without sufficient understanding. In this paper, devoted to the term «Latins», the variability of its values and emotional neutrality were shown. Problems, touched upon here, occupy an important place among questions, concerned with ideas of the medieval man of «The Other».

**Ключевые слова:** средневековая историография, западное христианство, антилатинская полемика, латиняне, франки, этноним.

**Key words:** Medieval Historiography, Western Christianity, Anti-latin Controversy, Latins, Franks, Ethnonym.

*Петров Н. И.*

**Культ св. Николая Чудотворца в юго-западной Руси XI-XIII вв.**

**Worship of St. Nicholas the Wonder-Worker at South-Western Rus' in the 11th - 13th Centuries.**

**Аннотация:** Наиболее ранние свидетельства о почитании св. Николая в юго-западной Руси относятся к XI в. (храм св. Николая в Дорогобуже, антропотопоним Микулин). Известия XIII в. (1227, 1235, 1255, 1259 гг.) описывают почитание св. Николая князем Даниилом Романовичем. Культ прославленного святого отразился также в отчестве и имени соратников Даниила — Станислава Микулича (1229 г.) и Микулы (1231 г.). Возможно, основной причиной устойчивости данного явления в этом регионе было распространение почитания св. Николая в соседней Польше в XI-XII вв.

**Abstract:** The earliest evidences of veneration of St. Nicholas at South-Western Rus' go back to the 11th century (St. Nicholas's church in Dorogobuzh, anthropotonym Mikulin). The information of the 13th century (1227, 1235, 1255, 1259) describes veneration of St. Nicholas by the prince Daniel Romanovich. The cult of this saint reflected also in the patronymic and the first names of Daniel's companions — Stanislav Mikulich (i. e. Stanislav, the son of Nicholas, 1229) and Mikula (i. e. Nicholas, 1231). It may be that the main reason of such stability of this phenomenon in this region was dissemination of veneration of St. Nicholas in neighbour Poland during the 11th - 12th centuries.

**Ключевые слова:** Св. Николай Чудотворец, юго-западная Русь, Польша, Дорогобуж, Жидичин, Изяслав Ярославич, Гертруда, Святослав Ярославич, Даниил Романович, каменные иконки.

**Key words:** St. Nicholas the Wonder-Worker, South-Western Rus', Poland, Dorogobuzh, Zhidichin, Izyaslav Yaroslavich, Gertrude, Svyatoslav Yaroslavich, Daniel Romanovich, Small Stone Icons.

**Стариков Ю. С.**

**Учение о монашестве в сочинениях митр. Московского Даниила**

**The Doctrine of Monasticism in the Writings of Daniel Metropolitan of Moscow**

**Аннотация.** Статья посвящена проблемам развития учения о монашестве в иосифлянской книжности на примере сочинений митрополита Московского Даниила. Автором определены взгляды митрополита на ключевые проблемы развития монастырского устава, включая такие полемические вопросы начала XVI в., как форма организации монашеской общины, проблема монастырского землевладения, учение о монашеском делании. Текстологическое сопоставление трудов Даниила с сочинениями писателей-современников позволило выявить ряд литературных традиций, оказавших влияние на творчество митрополита. Сделанные наблюдения позволяют проследить эволюцию иосифлянского учения о монашестве, а также свидетельствуют о том, что существующая историографическая концепция полемики нестяжателей и иосифлян нуждается в существенной корректировке.

**Abstract:** The article investigates the development of the doctrine of monasticism in the Josephite literacy for example works of Metropolitan Daniel of Moscow. Author defines metropolitan views on key development issues monastery rules, including such polemical questions of the beginning of XVI century, as a form of the monastic community, problem of monastery landownership, the doctrine of monastic prayer. Textual comparison the writings of Daniel with the works of contemporary writers reveals some literary traditions that have influenced the creation of the Metropolitan. Observations made possible to trace the evolution of the doctrine of monasticism Josephite, and also suggest that the current historiographical concept of debate between non-possessors and Josephites needs major changes.

**Ключевые слова:** митрополит Даниил, Иосиф Волоцкий, Нил Сорский, нестяжатели, иосифляне, Иосифо-Волоколамский монастырь, монастырский устав, монастыри.

**Key words:** Metropolitan Daniel, Joseph Volokolamsk, Neil Sora, Non-possessors, Josephites, Monastic Rule, Monasteries.

**Терешкина Д. Б.**

**«Егда душа от тѣла нуждею разлучается, ужасна тайна вѣм и страшна» (Смерть в синодике Новозерского монастыря)**

**«Jegda dusha ot tela nuzhdeyu razluchaetsya, uzhasna tajna vsem i strashna» (The Death in Synodicon of the Novoezersky Monastery).**

**Аннотация:** В статье рассматривается проблема отражения темы смерти в рукописном лицевом синодике XVII в. из рукописного собрания Великого Новгорода. Монастырская книжная традиция изображения смерти отличается от распространенной в устном народном творчестве, а также от представления смерти современными русскими людьми. Смерть в синодике предстает не как безобразное существо, имеющее злоеший характер, а как неизбежное явление конца земной человеческой жизни, к которому верующий должен быть готовым каждый миг своей жизни. Персонификация смерти представлена в антропоморфном виде и даже имеет способность к чувствам и состраданию. Тема смерти в синодике носит прежде всего назидательный характер.

**Abstract:** This paper will look at the problem of death theme reflected in the handwritten commemoration book with the 17<sup>th</sup>- century miniatures from the Velikiy Novgorod manuscript collection. Bookish monastic tradition of depicting death varies greatly from its image in folklore as well as from the modern Russian concept of death. Death in a commemoration book is presented not as some evil creature but as an inevitable end of human life, for which a believer should be ready every moment of their life. Personification of death is presented in an anthropomorphic way, and even it is able to have feelings and to care. Theme of death in a commemoration book is moral teaching in the first place.

**Ключевые слова:** синодик, тема смерти, нравоучение, монастырская традиция, молитва, покаяние.

**Keywords:** Commemoration Book, Theme of Death, Moral Teaching, Monastic Tradition, Prayer, Penance.

**Соколов Ю. А.**

**Династия Романовых в контексте проблематики российской истории Нового времени**

**Romanov dynasty in the context of mainstreaming Russian modern history**

**Аннотация:** В статье-рассуждении сделана попытка объемно осмыслить исторический путь России, который она проделала при Романовых. Эпоха династии Романовых является новым этапом реализации замыслов, заложенных еще при Рюриковичах в идею «Москва – Третий Рим». И сама идея, и история России, вдохновленная ею, похожа на музыку. Поэтому в прошлом Российского царства и империи можно увидеть свои *crescendo*, *allegro*, *andante*. Статья посвящена 400-летнему юбилею династии Романовых, праздновавшемуся в 2013 году.

**Abstract:** In the article-reasoning it attempts to comprehend the historical path of Russia, which it has done under the Romanovs. Era of Romanov dynasty is a new step in the implementation of plans, laid back in time of Rurikovich in the idea of «Moscow - the Third Rome». This idea and the history of Russia, inspired by it, look like the music. So in the last Russian kingdom and empire can be seen its *crescendo*, *allegro*, *andante*. The article is devoted to the 400th anniversary of the Romanov dynasty, that was celebrated in 2013.

**Ключевые слова:** династия Романовых, «Москва – Третий Рим», империя, вестернизация, секуляризация.

**Keywords:** Romanov dynasty, «Moscow – the Third Rome», Empire, Westernization, Secularization.

**Жервэ Н. Н.**

**Усердный ревнитель просвещения**

**A Diligent Jealous of Education**

**Аннотация:** Статья посвящена незаслуженно забытому сегодня митрополиту Евгению (Болховитинову) 1767-1837 - собирателю и исследователю русских древностей, автору многочисленных работ по истории российской иерархии, монастырей и храмов Новгородской, Псковской, Вологодской, Киевской земель. Ему принадлежит также создание двух уникальных словарей русских светских и духовных писателей. Эпистолярное наследие митрополита Евгения (письма к воронежцу В.И.Македонцу, к казанскому проф. Г.Н. Городчанинову, к собирателю древностей И.И.Снегиреву, к государственному канцлеру Н.И. Румянцеву, графу – литератору Д.И.Хвостову, к поэту Г.Р. Державину), в большинстве своем издававшееся до 1917 г. в разных периодических журналах, позволяет в еще большей степени оценить вклад «усердного ревнителя просвещения» в русскую духовную культуру.

**Abstract:** The article is devoted undeservedly forgotten Metropolitan Eugene (Bolkhovitinov) 1767-1837 - collector and researcher of Russian antiquities, the author of numerous works on the history of Russian hierarchy, monasteries and churches of Novgorod, Pskov, Vologda, Kiev. He also created two unique dictionaries of Russian secular and spiritual writers. Epistolary heritage of Metropolitan Eugene (letters to V.I.Makedonetz from Voronezh, to prof. G.N. Gorodchaninov from Kazan, to the collector of antiquities I.I.Snegirev, to state chancellor N. Rumyantsev, to the Count and writer D.I.Hvostov, to the poet G.R.Derzhavin), most of them were published until 1917 in various periodicals, allows an even greater degree to evaluate the contribution of "zealous adherent of Enlightenment" in Russian spiritual culture.

**Ключевые слова:** История русской культуры, изучение российских древностей, просвещение, история российской иерархии.

**Keywords:** History of Russian Culture, Study of Russian Antiquities, Education, History of the Russian Hierarchy.

## Сведения об авторах

### ***Литвина Анна Феликсовна***

кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории лингвосомиотических исследований (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»), сотрудник Центра славяно-германских исследований (Институт славяноведения РАН).

E-mail: [fjodor.uspenskiy@gmail.com](mailto:fjodor.uspenskiy@gmail.com)

### ***Успенский Федор Борисович***

доктор филологических наук, руководитель Центра славяно-германских исследований (Институт славяноведения РАН), ведущий научный сотрудник Лаборатории медиевистических исследований (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»), главный научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований им. Е. М. Мелетинского (Российский государственный гуманитарный университет).

E-mail: [fjodor.uspenskiy@gmail.com](mailto:fjodor.uspenskiy@gmail.com)

### ***Гайденко Павел Иванович***

доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Казанского национального исследовательского технологического университета, доцент кафедры истории и культурологии Казанского государственного архитектурно-строительного университета.

E-mail: [paul08kaz@rambler.ru](mailto:paul08kaz@rambler.ru)

### ***Костромин Константин Александрович***

кандидат исторических наук, кандидат богословия, секретарь Ученого совета, заведующий аспирантурой Санкт-Петербургской православной духовной академии.

E-mail: [k.a.kostromin@mail.ru](mailto:k.a.kostromin@mail.ru)

### ***Симонова Анастасия Александровна***

кандидат исторических наук, ассистент кафедры методики преподавания истории Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета.

E-mail: [nastyia\\_simonova@mail.ru](mailto:nastyia_simonova@mail.ru)

### ***Чибисов Борис Игоревич***

магистрант исторического факультета Тверского государственного университета.

E-mail: [borischibisov@yandex.ru](mailto:borischibisov@yandex.ru)

***Петров Николай Игоревич***

кандидат исторических наук, доцент, преподаватель училища благочестия Санкт-Петербургского подворья Константино-Еленинского женского монастыря

E-mail: npetrovspb@yandex.ru

***Стариков Юрий Сергеевич***

аспирант кафедры истории России до начала XIX в. исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

E-mail: georgy.starikov@yandex.ru

***Терешкина Дарья Борисовна***

кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого

E-mail: terdb@mail.ru

***Соколов Юрий Алексеевич***

историк, искусствовед, преподаватель СПбГУКИ, Академической гимназии, Музыкального лицея Комитета по культуре Правительства Санкт-Петербурга.

E-mail: hrorik@mail.ru

***Жервэ Нина Наумовна***

заведующая сектором музея истории СПбГУ музейного комплекса СПбГУ, старший преподаватель РХГА, ВРФШ, СПбГУ

E-mail: jsoph@mail.ru

***Мильков Владимир Владимирович***

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН

E-mail: dr\_milkov@mail.ru



**Древняя Русь:  
во времени, в личностях, в идеях.**

**Παλαιорωσία  
EN ΧΡΟΝΩ, EN ΠΡΟΣΩΠΩ, EN ΕΙΔΕΙ**

Уважаемые читатели!

В скором будущем будет выпущен второй выпуск альманаха *Παλαιорωσία*, в котором будут опубликованы материалы Третьей международной научной церковной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси «Литургическая жизнь и церковное искусство Русской Православной Церкви», прошедшей в Ленинградской духовной академии 31 января – 5 февраля 1988 года.

Сборник материалов был собран преподавателем академии иеромонахом Иннокентием (Павловым) и подготовлен им для печати. К сожалению, финансовые трудности, начавшиеся в конце 1980-х годов, сделали публикацию материалов в тот момент невозможной. Однако поскольку они представляют собой научный интерес, а также являются важным памятником эпохи, редакция альманаха приняла решение опубликовать его во втором выпуске.

Редакция альманаха благодарит игумена Иннокентия (Павлова) за предоставленные материалы.



**Древняя Русь:  
во времени, в личностях, в идеях.**

**Παλαιορωσία  
EN ΧΡΟΝΩ, EN ΠΡΟΣΩΠΩ, EN ΕΙΔΕΙ**

Уважаемые коллеги!

Приглашаем вас принять участие в очередном, третьем, сборнике научных работ Παλαιορωσία. Проект посвящён проблемам древнерусской истории: история государственных и общественных институтов, история внешнеполитических отношений древнерусского государства, история христианства на Руси, история в лицах, история идей и история повседневности.

Выпуск альманаха запланирован на 2015 г. Предполагаемый объём статей от 0,5 до 2 печатных листов. Просим присылать материалы в формате doc, docx, rtf. Шрифт Times New Roman. Сноски постраничные, оформленные в соответствии с требованиями ГОСТ. В конце статьи прилагается список литературы и сведения об авторе (ФИО, место работы, научные звания, степени и должности, e-mail). Просим снабдить статью аннотацией (3-4 предложения, 600 знаков) и ключевыми словами на русском и английском языках.

Материалы рецензируются. Редколлегия оставляет за собой право отклонять присланные статьи. Публикация в сборнике бесплатная. Автору высылается один авторский экземпляр. Предполагается размещение сборника в РИНЦ.

Просим присылать статьи на эл. адрес: [paleorosia@mail.ru](mailto:paleorosia@mail.ru) до 1 декабря 2014 года.

Приобрести альманах можно, обратившись по адресу: [paleorosia@mail.ru](mailto:paleorosia@mail.ru)



**Древняя Русь:  
во времени, в личностях, в идеях.**

**Παλαιорωσία  
EN ΧΡΟΝῶ, EN ΠΡΟΣΩΠῶ, EN ΕΙΔΕΙ**

Уважаемые коллеги!

Приглашаем вас принять участие в очередном, четвёртом, сборнике научных работ *Παλαιорωσία*. Заявленный выпуск посвящён литературному и духовному наследию святителя Кирилла Туровского и событиям его эпохи. Проект обращён к проблемам древнерусской истории: история государственных и общественных институтов, история права, история внешнеполитических отношений древнерусского государства, история христианства на Руси, история в лицах, история идей и история повседневности.

Выпуск альманаха запланирован на **2015** г. Предполагаемый объём статей от **0,5** до **2** печатных листов. Просим присылать материалы в формате **doc, docx, rtf**. Шрифт **Times New Roman**. Сноски постраничные, оформленные в соответствии с требованиями ГОСТ. В конце статьи прилагается список литературы и сведения об авторе (ФИО, место работы, научные звания, степени и должности, **e-mail**). Просим снабдить статью аннотацией (**3-4** предложения, **600** знаков) и ключевыми словами на русском и английском языках.

Материалы рецензируются. Редакция оставляет за собой право отклонять присланные статьи. Публикация в сборнике бесплатная. Автору высылается один авторский экземпляр. Предполагается размещение сборника в РИНЦ.

Просим присылать статьи на эл. адрес: **paleorosia@mail.ru** до **1 мая 2015** года.

Для заметок

Научное издание

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях  
Παλαιорωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει

Альманах

Выпуск 1

Ответственный редактор: д.и.н. П.И.Гайденко

Редакторы-корректоры:  
П.И. Гайденко, К.А. Костромин

Верстка: К.А. Костромин

Подписано в печать: 30 мая 2014 г. Формат А5  
Тираж 500 экз.

Выход в свет: 30 июня 2014 г.

Отпечатано в типографии ООО "Контраст"  
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д.38  
Заказ № 36

## Содержание

**Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.**

Знатная вдова в средневековой Скандинавии и на Руси:  
Матримониальные стратегии и легенды власти

**Гайденок П. И.**

Смерть древнерусских архиереев (X – середина XII вв.):  
обстоятельства и закономерности

**Костромин К. А.**

Происхождение и функция древнерусской церковной десятины  
и западноевропейские аналоги

**Симонова А. А.**

Основание Успенской церкви Киево-Печерского монастыря.  
Западные параллели

**Чибисов Б. И.**

Термин «Латиняне» в византийских и древнерусских  
письменных источниках (до начала XIII в.)

**Петров Н. И.**

Культ св. Николая Чудотворца в юго-западной Руси XI-XIII в.

**Стариков Ю. С.**

Учение о монашестве в сочинениях митр. Московского Даниила

**Терешкина Д. Б.**

«Егда душа от тела нуждею разлучается, ужасна тайна всея и страшна»  
(Смерть в синодике Новоезерского монастыря)

**Соколов Ю. А.**

Династия Романовых в контексте проблематики  
русской истории Нового времени

**Жервэ Н. Н.**

Усердный ревнитель просвещения

## НАСЛЕДИЕ

**Мильков В. В.**

С. В. Бондарь как исследователь  
религиозно-философской мысли Древней Руси

**Бондарь С. В.**

Антропологические воззрения св. Кирилла Туровского  
в контексте христианского учения о человеке

ISBN 978-5-9904579-1-1



9 785990 457911